

АЛЕКСАНДРА ЂУРИЋ-МИЛОВАНОВИЋ

ДВОСТРУКЕ МАЊИНЕ У СРБИЈИ

О ПОСЕБНОСТИМА У РЕЛИГИЈИ И ЕТНИЦИТЕТУ
Румуна у Војводини



АЛЕКСАНДРА ЂУРИЋ-МИЛОВАНОВИЋ

ДВОСТРУКЕ МАЊИНЕ У СРБИЈИ
О ПОСЕБНОСТИМА У РЕЛИГИЈИ И ЕТНИЦИТЕТУ
РУМУНА У ВОЈВОДИНИ



INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES
SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
SPECIAL EDITIONS 129

ALEKSANDRA DJURIĆ-MILOVANOVIĆ

DOUBLE MINORITIES IN SERBIA

DISTINCTIVE ASPECTS OF THE RELIGION
AND ETHNICITY OF THE ROMANIANS IN VOJVODINA

Editor-in-Chief
DUŠAN T. BATAKOVIĆ
Director of the Institute for Balkan Studies SASA

BELGRADE 2015

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ
СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ПОСЕБНА ИЗДАЊА 129

АЛЕКСАНДРА ЂУРИЋ-МИЛОВАНОВИЋ

ДВОСТРУКЕ МАЊИНЕ У СРБИЈИ

О ПОСЕБНОСТИМА У РЕЛИГИЈИ И ЕТНИЦИТЕТУ
РУМУНА У ВОЈВОДИНИ

Одговорни уредник
ДУШАН Т. БАТАКОВИЋ
директор Балканолошког института САНУ

БЕОГРАД 2015

Издавач
Балканолошки институт САНУ
Београд, Кнез Михаилова 35
<http://www.balkaninstitut.com>
E mail: balkinst@bi.sanu.ac.rs

Рецензенти
академик *Војислав Стјановчић*
др *Раѓмила Раѓић*

Слика на корицама: „Ab origine“
Милораѓ Ђурић

Лектура и коректура
Биљана Рацковић

Превод резимеа
Марина Аѓамовић

Индекс
Драѓана Грбић

Технички уредник
Кранислав Вранић

Штампа
Colorgrafx

Тираж
300

ISBN 978-86-7179-090-1

Књига је резултат рада на пројекту Балканолошког института САНУ „Дунав и Балкан: културно-историјско наслеђе“ (№ 177006) и штампана је захваљујући финансијској подршци Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

С а д р ж а ј

1. УВОД	9
1.1. Преглед досадашњих истраживања религије у Србији: мањинске и нове религије.	18
1.2. Теоријско-методолошки оквир истраживања	26
1.2.1. <i>Социјални конструиционизам</i>	26
1.2.2. <i>Дискурс анализа</i>	29
1.2.3. <i>Анализа нарајива</i>	32
1.2.4. <i>Методолошки ајносјицизам</i>	33
1.3. Типологија верских организација и теоријски концепти нових религија	36
1.4. Традиционалне и нетрадиционалне заједнице у Закону о црквама и верским заједницама Републике Србије	45
1.5. Етнички и религијски идентитет	47
1.6. Мањине: националне, скривене и двоструке	52
2. ИСТОРИЈСКИ КОНТЕКСТ РАЗВОЈА ПРОТЕСТАНТИЗМА И НЕОПРОТЕСТАНТИЗМА	57
2.1. Протестантизам и реформација у Европи.	57
2.2. Протестантизам у Србији.	67
2.3. Неопротестантизам и еванђеоско хришћанство.	70
2.3.1. <i>Назарени</i>	75
2.3.1.1. <i>Бојомољачки јокреј, Војска Госјодња</i> <i>(рум. Oastea Domnului) и назарени</i>	87
2.3.2. <i>Байјисји</i>	97
2.3.3. <i>Адвенјисји</i>	104
2.3.4. <i>Пенјекосјалци</i>	113
3. РУМУНИ У ВОЈВОДИНИ	119
3.1. Колонизација Румуна	119
3.2. Стварање румунске националне мањине у Војводини	124
3.3. Румунска национална мањина – актуелно стање.	127
3.4. Религијски идентитет Румуна у Војводини	132
3.4.1. <i>Румунска јравославна црква</i>	133
3.4.2. <i>Румунска јркокајоличка (унијайска) црква</i>	139
3.4.3. <i>Назаренсјво међу Румунима</i>	143
3.4.4. <i>Адвенјизам међу Румунима</i>	148

3.4.5. Байиизам међу Румунима	150
3.4.6. Пенйекосйализам међу Румунима.	151
3.4.7. Румуни неойрошесйанйи у дијасйори	152
4. ИСТРАЖИВАЊЕ НЕОПРОТЕСТАНТСКИХ	
ВЕРСКИХ ЗАЈЕДНИЦА И ЕТНОГРАФСКА ГРАЂА	157
4.1. Етнографско истраживање неопротестантских заједница.	157
4.2. Представљање етнографске грађе.	166
4.2.1. <i>Познавање исйоријаја заједнице</i>	166
4.2.2. <i>Библијске йеме и доймайика</i>	168
4.2.3. <i>Конверзија или обраћење.</i>	174
4.2.4. <i>Неойрошесйанйске верске йраксе</i>	179
5. ОДНОС РЕЛИГИЈСКОГ И ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА	225
5.1. Неопротестантски религијски дискурси	226
5.2. Дискурси о етничком идентитету.	231
5.3. Дискурзивна конструкција језичког идентитета.	240
5.4. Конверзија и наративи о конверзији	245
5.5. Социјална дистанца	258
6. МУЛТИКУЛТУРАЛИЗАМ, РЕЛИГИЈСКИ ПЛУРАЛИЗАМ	
И ДВОСТРУКЕ МАЊИНЕ	265
6.1. Мултикултурализам – теоријски модели	266
6.2. Мултикултурализам и религијски плурализам	274
6.2.1. <i>Перцејција мањинских верских заједница</i>	
<i>у јавном дискурсу и медијима</i>	279
6.3. Двоструке мањине и политике идентитета у Војводини	284
6.4. Двоструке мањине и теоријске рефлексије мултикултурализма	291
7. ДВОСТРУКЕ МАЊИНЕ – ВИШЕСТРУКИ ИЗАЗОВИ	295
DOUBLE MINORITIES IN SERBIA. DISTINCTIVE ASPECTS	
OF THE RELIGION AND ETHNICITY OF THE ROMANIANS	
IN VOJVODINA – Summary	303
Извори и литература	317
Регистар личних имена	343

Монографија *Двосируке мањине у Србији. О посебностима у религији и етничности Румуна у Војводини* представља прерађен и допуњен текст докторске дисертације, одбрањене на Филозофском факултету у Београду 15. новембра 2012. године, са темом *Румуни неопротестантски у Војводини: између религијској и етничкој идентитету*. Желим да се захвалим директору Балканолошког института САНУ др Душану Т. Батаковићу на великој подршци и спремности да књига буде објављена као издање овог института. Захвалност такође дугујем и др Ђорђу С. Костићу, руководиоцу пројекта „Дунав и Балкан: културно-историјско наслеђе“, у оквиру којег је монографија и настала, као и др Биљани Сикимић која ме је, још као студента Филолошког факултета, упутила у истраживања неопротестантских заједница у Војводини. Неизмерну захвалност дугујем рецензентима књиге, академику Војиславу Становчићу и др Радмили Радић из Института за новију историју Србије, који су уложили велики труд у читање овог текста и дали подршку да он буде објављен. Изузетно сам захвална свом ментору др Данијелу Синанију и својим професорима са Филозофског факултета: др Милану Вукомановићу, др Милошу Миленковићу, др Сашу Недељковићу и др Лидији Радуловић, на вредним сугестијама, стручним саветима и изузетној сарадњи током докторских студија и израде докторске дисертације. За помоћ у прикупљању архивске грађе и историографске податке изражавам захвалност драгом колеги и пријатељу др Мирчи Марану. Посебну захвалност дугујем свим својим драгим колегама и пријатељима у Балканолошком институту САНУ. На крају, највећу захвалност за разумевање и подршку исказујем својој породици, стога ову књигу желим да посветим Стефану и Саши.

Александра Ђурић-Миловановић

1. УВОД

Када су се у другој половини 19. века на просторима Аустроугарске монархије међу православним становништвом појавили први неопротестанти назарени, прозвани су, између осталог, „нововерцима“. У том тренутку није се могло наслутити да ће „нововерци“ постати зачетници значајних верских промена које ће захватити овај део Европе. Наиме, назарени су отворили пут настајању сличних верских традиција, насталих из радикалних огранака реформације, пре свега анабаптизма и немачког пијетизма. Тако је појава других неопротестантских заједница: баптиста, адвентиста, методиста, пентекосталаца на просторима данашње Војводине допринела стварању религијски хетерогене слике друштва у времену које су обележиле драматичне промене, „на простору на којем су се сусретале, преплитале и надграђивале различите културне, друштвене, политичке и верске традиције“.¹ Управо је верске прилике током 19. века карактерисало удаљавање верника од званичне цркве, раздвајање цркве од државе, као и приступање новим верским заједницама са нагласком на личну религиозност.²

У свеprisутном дискурсу секуларизације, као главном теоријском оквиру кроз који су друштвене науке сагледавале однос између религије и савремености, религија се често сматрала препреком модерности. Званичне цркве често су се налазиле пред изазовима у намери да одговоре на нове друштвене потребе, као што је ширење секуларне свести у модерном друштву. Управо је 19. и почетак 20. века био период непрестаног из-

¹ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска њрвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914.* (Београд: Завод за уџбенике, 2010), 12.

² Christian Parker, “Modern Popular Religion. A Complex Object of Study for Sociology”, *International Sociology* 13(2), (1998), 195–212.

рањања нових верских идеја, „еванђеоског буђења“ европског друштва, па се и на просторима југоисточне Европе појављују прве групе неопротестантских мисионара које ће у великој мери изменити постојећу религијску слику друштва. Сматра се да је ово био период и секуларизације и оживљавања религије, будући да се велики број људи отуђио од званичне цркве и све више придруживао новим, пре свега неопротестантским заједницама.³ Током 20. века, пораст броја нових религија и различитих еванђеоских и харизматских заједница указује да су се „религиозни идентитети све мање дефинисали као наслеђена припадност“.⁴ Највећа новина у модерној религијској култури је раст интересовања за, како би Пол Хилас рекао, „личне религије“. Тако је секуларизација религију „учинила слободним избором појединца, а не нечим што се стиче по рођењу, и заправо допринела, бар током своје ране фазе, да се ослободи нов потенцијал религије“.⁵ Промене кроз које је религија пролазила у додиру са модерношћу одразиле су се и на православне цркве, које су се на одређени начин прилагођавале новинама и идејама западног друштва, усвајајући нове облике побожности која се развијала у оквирима покрета верске обнове.

Иако су тезе о секуларизацији и слабљењу утицаја религије биле веома актуелне током педесетих и шездесетих година 20. века, данас теоретичари све више говоре о „неисправности“ секуларизационе парадигме. О томе колико је дебата о секуларизацији и даље актуелна, говори и велики број студија које се баве преиспитивањем ове парадигме. Један од водећих социолога религије, Хозе Казанова (Jose Casanova) прихвата тезу да је парадигма секуларизације била главни теоријски оквир кроз који су друштвене науке сагледавале однос између религије и савремености, али и наглашава да оно што се сматра једном теоријом секуларизације заправо чине три различите премисе: секуларизација као опадање религијског уверења, секуларизација као диференцијација секуларних сфера од религијских и секуларизација као приватизација религије.⁶ Наиме, Казанова сматра да упркос многим нејасноћама око самог значења, појам секуларизација није напуштен већ редефинисан и омогућује тачнију анализу религије у различитим деловима света.⁷ У даљим разматрањима се-

³ Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

⁴ Danijela Erviје-Leže, „Prenošenje religioznih identiteta“, u: Halpern Katrin, Ruano-Borbalan Žan-Klod (ur.) *Identitet(i). Pojedinaц, група, друштво* (Beograd: Clio, 2009), 181.

⁵ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска шрвeња у јужној Ујарској и Србији ог 1850. го 1914*, 18.

⁶ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: Chicago University Press, 1994), 211.

⁷ *Ibid.*

куларизационе парадигме, Стив Брус (Steve Bruce) истиче везу између „наступања модерних и одласка традиционалних форми религијског живота“.⁸ Брус кључну тачку промена у религији види у реформацији, односно развоју индивидуализма и рационализма. Према појединим социолозима, као што је Кристијан Паркер (Christian Parker), теорије секуларизације нису узимале у обзир промене кроз које је религија долазила у додир са модерношћу.⁹ Неке од промена односиле су се на удаљавање од званичне цркве, приступање новим верским заједницама са нагласаком на личну религиозност. Насупрот секуларизацији, десекуларизација, односно сакрализација, означава процес у којем религија све више добија на значају у односу на друшво, као и на живот људи.¹⁰ Питер Бергер (Peter Berger) наводи да је данашњи свет масовно религиозан и све је друго осим секуларизован, каквог су га најављивали бројни аналитичари модерног доба.¹¹ Снажан успон појединих традиционалних облика религиозности, као што је ислам, али и успон нових религија само су неке од промена које су током 20. века захватиле религију. Тако су детериторијализација и ширење религије у оним деловим света у којима је била непозната, само део утицаја процеса глобализације на религију, што се најбоље може уочити у глобалним облицима евангелизма и пентекостализма, као и ислама. Могло би се рећи да је глобализација „убрзала“ стварање нове религиозности и повећала свест о значају и свеprisутности религије у друштву. Према појединим ауторима, глобализација се не може разумети ако се не размотре и њене религијске димензије, нити се може размишљати о религији данас ако се не размотре њени глобализујући аспекти.¹² Један од најбољих примера утицаја глобализације на религију даје Дејвид Мартин (David Martin) када говори о експанзији пентекостализма и еванђеоског хришћанства у свету.¹³ Оно што је карактеристично за еванђеоско хришћанство односи се на испреплетаност локалног и глобалног. Тако пентекосталне цркве, према Полу Фрестону (Paul Freston), представљају

⁸ Grejs Dejvi, „Evropa. Izuzetak koji dokazuje pravilo?“, u: Piter Berger (ur.) *Desekularizacija sveta – oživljavanje religije i svetska politika* (Novi Sad: Mediterran Publishing, 2008), 91.

⁹ Christian Parker, „Modern Popular Religion. A Complex Object of Study for Sociology“, 195–212.

¹⁰ Linda Vudhed, „Sekularizacija i sakralizacija“, u: Kristofer Partridž (ur.) *Religije sveta* (Beograd: Mladinska knjiga, 2009), 445–447.

¹¹ Piter Berger, *Desekularizacija sveta – oživljavanje religije i svetska politika* (Novi Sad: Mediterran Publishing, 2008), 11–31.

¹² Dejvid Lajon, „Religija i globalizacija“, u: Kristofer Partridž (ur.) *Religije sveta* (Beograd: Mladinska knjiga, 2009), 449.

¹³ Dejvid Martin, „Porast evangelizma i njegove političke implikacije“, u: Piter Berger (ur.) *Desekularizacija sveta – oživljavanje religije i svetska politika* (Novi Sad: Mediterran Publishing, 2008), 51.

„локалне изразе глобалне културе, које одликује комплексна испреплетаност међународних мрежа и токова“.¹⁴ Управо су пентекостални покрети широм света допринели ширењу једног посебног облика хришћанства, тзв. глобалног хришћанства (енг. *Global Christianity*). Развој и раст пентекостализма од средине 20. века представља највећу промену у данашњем религијском свету.¹⁵ Досадашња истраживања указују на чиниоце који утичу на пораст броја верника у неопротестантским верским заједницама, међу које спадају и пентекостални покрети, а који се односе на „снажну мисионарску подршку коју заједнице имају у друштву, нестајање религије у секуларним сферама друштва, спремност ових хришћана да користе средства модерне технологије како би раширили своја учења“.¹⁶

У посткомунистичким земљама источне и југоисточне Европе, религија је током последњих деценија доживела велике промене, будући да су се традиционалне цркве нашле пред новим изазовима, а број нових религија био је у порасту. Религијске промене након периода комунизма обухватају читав низ промена у односима религија и црква, друштво и држава, као и промене унутар религијско-црквеног комплекса.¹⁷ Пре свега религија, која је деценијама била проглашавана за приватну ствар појединца, излази у јавну сферу, што социолози дефинишу појмом *деприваиизација* религије. Када се говори о ревитализацији религије у Србији током последњих деценија, могу се дефинисати два теоријска оквира.¹⁸ „Први се односи на религију као јавну установу, а други подразумева унутрашњу религијску обнову која извире из саме сржи религије и цркве као божје установе и индивидуалне духовне потребе верника за побожношћу“.¹⁹ За социологе и антропологе религије, други теоријски оквир представља комплексно поље емпиријског истраживања које нам може пружити увид у разумевање онога што дефинишемо као обнова религиозности. У таквим емпиријским анализама, важно је имати у виду

¹⁴ Paul Freston, „Charismatic Evangelicals in Latin America: Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth”, in: *Charismatic Christianity. Sociological Perspectives* (New York: St. Martin's Press, 1997), 185.

¹⁵ Дејвид Мартин, „Porast evangelizma i njegove političke implikacije“, 97.

¹⁶ Simon Coleman, „Materializing the Self. Words and Gifts in the Construction of Charismatic Protestant Identity”, in: Fenella Cannell (ed.), *Anthropology of Christianity* (Durham, London: Duke University Press, 2006), 164.

¹⁷ Mirko Blagojević, *Religija i crkva u transformacijama društva: sociološko-istorijska analiza* (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2005), 16.

¹⁸ Dragana Radisavljević-Ćiparizović, „Religioznost studenata u Srbiji i stav prema EU“, u: Mirko Blagojević, Jelena Jablanov-Maksimović & Tijana Bajović, *(Post)sekularni obrt: religijske, moralne i društveno-političke vrednosti studenata u Srbiji* (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Konrad Adenauer, Centar za evropske studije, 2013), 66.

¹⁹ Mirko Blagojević, „O sociološkim kriterijumima religioznosti. Koliko ima pravoslavnih vernika danas?“, *Filozofija i društvo* 1 (2009), 9–36.

конфесионалну/верску припадност, са једне стране, и религиозност, са друге стране. Конфесионална припадност је била изражена и у годинама комунистичке идеологије, стога не можемо говорити о ревитализацији религије искључиво у оквиру те категорије, већ о другим димензијама религиозности као што је актуелна религијска пракса.²⁰ Конфесионална самодекларисаност је у Србији увек била висока, што показују и резултати пописа (2002, 2011) према којима се више од 90% становништва Србије конфесионално изјашњава. Верска припадност се неретко повезује са културном традицијом и етничком припадношћу, тако да се појединци могу изјаснити као „нерелигиозни православаци“ или као „православни атеисти или агностици“.²¹ Како конфесионална идентификација није поуздан показатељ религиозности, оно што је кључно у истраживањима ревитализације религије односи се на испитивање религиозног понашања верника, као и показатеља личне религиозности, практиковања начела вере у свакодневном животу, начина на које религија обликује ставове и понашање појединца. Узимајући то у обзир, може се рећи да, иако малобројне, неопротестантске заједнице такође имају веома важну улогу у овом „религијском оживљавању“ (енг. *religious revival*) у посткомунистичким земљама. Пошто су годинама били одвојени од Запада гвозденим завесом комунизма, ширење „истине“ било је дуго очекивани тренутак за многе еванђеоски оријентисане религије. Такве, нове друштвене околности, које су се огледале и у већој видљивости и јавном присуству неопротестантских заједница, утицале су и на креирање новог односа државе према њима. Бројне нове еванђеоске мисије након 1989. године у Румунији допринеле су јачању постојећих и оснивању нових неопротестантских заједница, међу којима поједине добијају и статус традиционалних цркава. Пораст румунског пентекостализма може се тумачити и као део светског пентекосталног оживљавања у периоду од 1970. до 1990. године.²² На тај начин су посткомунистичка друштва постала ме-

²⁰ Социолози религије конфесионалну идентификацију сматрају за „мек“ индикатор религиозности, будући да се њиме прецењује број стварно, конвенционално религиозних људи. Видети: Mirko Blagojević, „Savremena religioznost studenata i desekularizacija srpskog društva“ u: Mirko Blagojević, Jelena Jablanov-Maksimović & Tijana Bajović, *(Post)sekularni obrt: religijske, moralne i društveno-političke vrednosti studenata u Srbiji* (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Konrad Adenauer, Centar za evropske studije, 2013), 30.

²¹ Lidija Radulović, *Religija ovde i sada: revitalizacija religije u Srbiji* (Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2012), 33.

²² László Fosztó, *Ritual Revitalization after Socialism. Community, Personhood and Conversion among Roma in a Transylvanian Village* (Berlin: Lit, 2009), 52.

сто укрштања „стarih нових религија“ и „нових нових религија“.²³ Када је реч о „старим новим религијама“ у које се могу сврстати неопротестантске заједнице у Србији, оне имају другу или трећу генерацију верника. Међутим, иако су већином основане крајем 19. и почетком 20. века, неопротестантске заједнице често се перципирају као „нове“ религије, док су у јавном дискурсу најчешће окарактерисане као „секте“. На негативну маркираност неопротестантских заједница утиче и непознавање протестантске традиције у целини, посебно савремених огранака протестантизма на овим просторима, где доминира православна хришћанска традиција. Указујући на порекло савремених праваца у протестантизму, Џејмс Хантер (James Hunter) наводи да „савремени протестантски поглед на свет има неколико извора из којих је настао: немачки пијетизам који је нагласак стављао на духовно савршенство на земљи, комбиновано са методистичким нагласком на искуству конверзије и баптистичком доктрином личног спасења“.²⁴

Неопротестантизам је у већини случајева религија личног избора, нудећи један нови облик алтернативне хришћанске традиције, али са друге стране наглашавајући строгу моралност и врло често и конзервативност у практиковању начела вере. Поједини аутори неопротестантизма дефинишу као „културно неутрални облик хришћанства“, стога су у савременом друштву бројни огранци неопротестантизма постали привлачани и припадницима различитих етничких група.

* * *

У настојању да допринесем бољем разумевању новијих протестантских верских традиција, предмет мог истраживања су неопротестантске заједнице којима припадају Румуни у Војводини: назаренска, баптистичка, адвентистичка и пентекостална заједница. Припадници ових заједница одликују се вишеструким и флуидним идентитетима, сходно томе етним Румун се у овој књизи не схвата као строго дефинисана одредница етничког или националног идентитета. Истраживање је имало неколико циљева. Као један од основних издвојила бих испитивање сложеност односа између етничког и религијског идентитета у наднационалним неопротестантским заједницама, затим проблематизовање у којој мери религијски идентитет утиче на етнички, колико религијски идентитет може бити самосталан, а колико је у чврстој вези са етничким и на који

²³ Eileen Barker, "But Who is Going to Win? National and Minority Religions in Post-Communist Society", *Facta Universitatis* 2(6), (1999), 54.

²⁴ James Hunter, *American Evangelicalism: Conservative Religion and Quandary of Modernity* (New Jersey: Rutgers University Press, 1983), 7.

начин припадање „новим“ верским заједницама стратификује етничку заједницу Румуна у Војводини.

Поред наведених основних циљева, из овог истраживања могу се извести поједини закључци у вези са положајем мањинских верских заједница у Србији, постојањем социјалне дистанце међу припадницима мањина, односима већинских и мањинских конфесија. Посебна пажња посвећена је мултикултурализму, религијском плурализму и политикама идентитета у Војводини, указујући на положај верских, као и *двосџруких мањина*, на примеру Румуна неопротестаната. Сви наведени истраживачки циљеви и аспекти могу допринети постојећим истраживањима у доменима антропологије и социологије религије, као и малобројним студијама о новим религијама у домаћој литератури и указати на неопходност интердисциплинарног приступа у савременим истраживањима религијских и етничких идентитета. Важно је нагласити да је избор румунске заједнице у овој књизи начињен из неколико разлога. Пре свега због доминантне православне вероисповести припадника румунске заједнице, што није случај са другим етничким мањинама у Војводини; присуства већег броја неопротестантских заједница; затим и личног познавања румунског језика, што је имало веома важну улогу у вођењу интервјуа на румунском језику и теренског истраживања у целини, те омогућило увид у литературу на румунском језику, посете румунским заједницама у Румунији и олакшало приступ затворенијим заједницама, као што је назаренска. Са друге стране, у постојећој антрополошкој и социолошкој литератури нема студија о религиозности, али ни о етницитету Румуна у Војводини. У књизи указујем и на хетерогеност религијског идентитета Румуна у Војводини, који поред Румунске православне цркве, припадају Грkokатоличкој (унијатској) цркви и неопротестантским заједницама: адвентистичкој, назаренској, пентекосталној и баптистичкој.

Један од примарних и нових концепата који је на примеру Румуна неопротестаната развијен у овој књизи јесте концепт *двосџруких мањина*, будући да су Румуни неопротестанти етничка мањина у односу на већинско српско становништво и верска мањина у односу на доминантан православни идентитет Румуна у Војводини. Кроз бројне примере настојала сам да дефинишем концепт двоструких мањина, који ће читаоцима пружити увид у читав мозаик односа између различитих идентитетских симбола у верским заједницама које сам истраживала. Како су мањина и већина релациони појмови, концепт двоструких мањина има наведено значење само у односу на поменуте категорије. Поред овог концепта, неопротестантске заједнице посматрам и из угла нових религија, стога је посебна пажња посвећена теоријским концептима нових религија и типологијама верских организација. Полазећи од претпоставке да Румуни неопротестанти религијски идентитет сматрају важнијим

од етничког, на основу анализе прикупљеног материјала указашу на значај религијског идентитета и његову улогу у конструисању колективног идентитета заједнице издвајањем доминантних дискурса који су кључни у конструисању „новог идентитета“ неопротестантских верника. Будући да је реч о мањинским заједницама, чији је положај врло често маргинализован, у анализи добијеног етнографског материјала ослонићу се и на концепт *скривених мањина*. Скривене мањине су бројчано мале заједнице које имају нерешен статус према држави, јавно су „невидљиве“ и без активне политичке улоге у друштву.²⁵

Монографија *Двосируке мањине у Србији. О посебностима у религији и етничкој Румуна у Војводини* представља резултат квалитативно оријентисаног емпиријског истраживања, реализованог применом етнографских метода, пре свега интервјуа са верницима и свештеницима (пасторима), као и методе посматрања са учествовањем. Поред антрополошких, у раду су коришћени и други релевантни извори, социолошки, историографски, теолошки и политиколошки, стога ова студија има интердисциплинарни карактер. Теренска истраживања започела сам 2007. године, као сарадник интердисциплинарног тима Балканолошког института САНУ у оквиру пројекта *Етничка и социјална сиранификација Балкана (2006–2010)* у румунским насељима јужног Баната. Истраживање је обухватило Румуне припаднике назаренске заједнице и као његов резултат настала је мастер теза *Културни идентитет хришћанске назаренске заједнице: Румуни у Војводини*, која је одбрањена 2008. на Факултету политичких наука у Београду. Будући да је реч о врло затвореним заједницама у којима је тешко радити тимски, истраживање сам, за потребе докторске тезе, наставила самостално, укључивши и припаднике других румунских неопротестантских заједница – баптисте, адвентисте и пентекосталце. Такође, истраживање је настављено у оквиру другог пројекта Балканолошког института САНУ *Дунав и Балкан: културно-историјско наслеђе (2011–2015)*, у оквиру којег је настала докторска дисертација *Румуни неопројестантски у Војводини: између религијској и етничкој идентитетима*, а касније и ова монографија. Истраживања су обављена у петнаест насеља Војводине у којима су неопротестантске заједнице биле најбројније, у неколико етапа и трајала су до средине 2011. године. Поред заједница у српском делу Баната, добијени теренски материјал употпуњен је истраживањем румунског Баната, током 2009. и 2010. године у граду Темишвару и насељима Банатске клисуре, у којима се, поред румунских, налазе веома бројне српске баптистичке заједнице.

²⁵ Примери *скривених мањина* су: Бањашаи, Цинцари, Палћани (Павликијани), кајкавци, Срби у Белој Крајни (Словенија), Черкези. Видети детаљније у: Биљана Сикимић (ур.) *Скривене мањине на Балкану* (Београд: Балканолошки институт САНУ, 2004).

Истраживање је обављено захваљујући програму међуакадемијске размене између Српске академије наука и уметности и Румунске академије наука, чију сам подршку добила за истраживање религиозности Срба у Румунији. Увид у сличне процесе на једном културолошки блиском простору као што је румунски Банат омогућио ми је да укључим перцепцију „са друге стране границе“ и употпуним слику о односима и интеракцијама између неопротестантских заједница у Србији и Румунији. Са друге стране, мултиетничка и мултиконфесионална средина као што је Војводина представља идеалан терен за истраживање етничких и верских заједница, односно сложених облика колективног идентитета и односа међу различитим групама у савременом друштву.

* * *

Текст који следи састоји се из седам поглавља, која садрже одређени број потпоглавља. У првом поглављу предмет истраживања, Румуни неопротестанти у Војводини, смештен је у одређени теоријски и методолошки оквир и указано је на досадашња истраживања малих верских заједница, етничких и верских мањина из антрополошке и социолошке перспективе. Поред тога, нагласак је стављен на теоријске концепте нових религија и типологије верских организација, као и на дефинисање етничког и религијског идентитета, националних, скривених и двоструких мањина. Друго поглавље је посвећено историографском прегледу развоја протестантизма и реформације у Европи и Србији, као и настанку неопротестантских заједница и еванђеоског хришћанства. Након тога, следи преглед развоја неопротестантизма у Србији, који хронолошки обухвата назарене, баптисте, адвентисте и пентекосталце и њихове догматске постулате, који ће и у наредним поглављима бити детаљније анализирани. Како је предмет истраживања ове студије румунска етничка заједница у Војводини, у трећем поглављу представљен је историјат њеног настанка и развоја, од првих историографских извора који потичу из 14. века, преко периода планске колонизације румунског становништва за време Хабзбуршке монархије и настанка румунске националне мањине у Војводини након Првог светског рата. Указивањем на хетерогеност религијског идентитета Румуна у Војводини представљен је краћи историјат и актуелно стање Румунске православне цркве, Румунске гркокатоличке цркве и неопротестантских заједница. Четврто поглавље посвећено је представљању резултата теренског истраживања, односно систематизовању прикупљене теренске грађе. У овом поглављу указано је и на околности обављених теренских истраживања, као и на могуће приступе у истраживању маргиналних и стигматизованих заједница, рефлексивност, теренске ризике и истраживачку етику. У петом поглављу испитује

се однос између религијског и етничког идентитета, полазећи од хипотезе да Румуни неопротестанти религијски идентитет сматрају важнијим од етничког. Примењујући метод дискурса анализе и анализе наратива о конверзији, у овом поглављу издвојени су доминантни дискурси из којих се ишчитава однос између религијског и етничког идентитета и указано је на улогу обраћења у стварању „новог идентитета“ верника и усвајање новог религијског дискурса. У шестом поглављу представљене су различите теорије о мултикултурализму, као једном од уобичајених оквира за које се везује питање идентитета и његовог признавања у савременом друштву. Након представљања доминантних парадигми о мултикултурализму, посебно је обрађен однос мултикултурализма, религијског плурализма и двоструких мањина, као и јавне политике идентитета у Војводини анализом Закона о верским заједницама Републике Србије и подзаконских аката. Завршна разматрања у седмом поглављу доносе рекапитулацију претходних поглавља и закључака, са посебним нагласком на улогу сложених облика идентитета, као што су двоструке мањине, и њихово изражавање. Указано је и на могућности за даља истраживања религијских идентитета, верских и етничких заједница, али и маргиналних група, која могу допринети бољем упознавању са различитим верским традицијама и сложеним облицима идентитета.

1.1. ПРЕГЛЕД ДОСАДАШЊИХ ИСТРАЖИВАЊА РЕЛИГИЈЕ У СРБИЈИ: МАЊИНСКЕ И НОВЕ РЕЛИГИЈЕ

Промене које се свакодневно догађају у оквирима различитих религија упућују на чињеницу да је веома тешко говорити о универзалним класификацијама, приступу и концептима. Тако се истраживањем религије у Србији данас баве различите дисциплине у оквиру хуманистичких и друштвених наука, стога ћу се овде ослонити на постојеће етно-антрополошке, социолошке и историографске студије. Малобројне су студија посвећене неопротестантским заједницама, посебно савременим приликама, стога је истраживање на онову којег је настала ова књига покушај да се на свеобухватан начин обради проблематика мањинских религија чији историјски континуитет, као и присуство међу различитим етничким групама у Србији завређује пажњу. Досадашња истраживања религије и религијског идентитета у Србији могу се поделити у неколико група: она која се баве односом према традиционално прихваћеној вероисповести – православљу, затим истраживања малих верских заједница, као и хетерогености у оквиру религијског идентитета, односима религије и толеранције, религије и родних идентитета, степеном верске дистанце, новим и алтернативним религијама. Овде неће бити речи о свим

правцима у којима се истраживање религије у Србији кретало протеклих година, већ ће бити дат кратак преглед истраживања мањинских и нових религија, као и студија које су анализирале однос религијског и етничког идентитета.

Студије које за предмет свог истраживања имају мањинске верске заједнице у домаћој литератури су малобројне. Као једно од првих етнографских истраживања малих верских заједница издвојила бих студију групе етнолога: Николе Павковића, Душана Бандића и Радомира Ракића. Иако резултати овог истраживања, нажалост, никада нису објављени, рукопис садржи вредне податке о оснивању и функционисању бројних неопротестантских заједница на простору јужног Баната.²⁶ Истраживање је започето 1974. и трајало је до 1977. године, а засновано је на диригованим интервјуима уз коришћење упитника. Аутори истичу да је истраживање пратила затвореност и неприступачност испитаника, што је у великој мери отежало прикупљање грађе. Мале верске заједнице на територији општине Панчево обухватале су Назаренску заједницу, Хришћанску баптистичку заједницу, Хришћанску адвентистичку цркву, Хришћанску верску заједницу Јеховиних сведока, Христову пентекостну цркву, Цркву јеванђелских хришћана, Христову цркву браће, Цркву Божију и Евангелистичко-методистичку цркву.²⁷ Већина ових заједница основана је у другој половини 20. века, посебно међу припадницима различитих етничких заједница. На почетку студије, аутори наводе да је предмет истраживања појава „релативно бројних новијих верских заједница у Панчеву и његовој околини. Појачана религиозност у извесним групацијама или слојевима, има као своја пратећа обележја одређене посебне облике у друштвености и култури верника, посебно у њиховој психологији, ставовима, схватањима, међуљудским односима, понашању, односу према ширим друштвеним структурама и другим идеологијама“.²⁸ Уз детаљан историјат неопротестантских заједница у насељима општине Панчево, аутори наводе и структуру верских заједница, етнички, образовни и родни састав. Ово истраживање представља значајан подухват у проучавању малих верских заједница, будући да сличних истраживања након овога готово да није ни било. Број верника, као и попис свих неопротестантских верских заједница у општини Панчево представљају важне податке о распрострањености, ширењу и функционисању ових заједница на простору Баната.

²⁶ Nikola Pavković, Dušan Bandić, Radomir Rakić, *Male verske zajednice u opštini Pančevo* (Beograd: Biblioteka Odeljenja za etnologiju i antropologiju, 1978). Рукопис ове студије доступан је у библиотеци Одељења за етнологију и антропологију, Филозофског факултета у Београду.

²⁷ *Ibid.*, 5.

²⁸ *Ibid.*

Студија етнолога Сање Ђорђевић фокусира се на једну одређену заједницу – Хришћанску назаренску заједницу у Земуну. У студији су приказана основна начела, догматика и обредна пракса назарена, са посебним акцентом на социјално-психолошком профилу назаренских верника земунске заједнице.²⁹ Будући да је етнографско истраживање укључило само једну назаренску заједницу, оно нам не пружа детаљнији преглед о назаренима и другим заједницама на територији Београда и шире, али представља важан извор за даља проучавања назарена.

Антрополошка истраживања нових и алтернативних религија Данијела Синанија представљају новину у домену истраживања религије код нас.³⁰ Поред радова у којима представља различите приступе концепту нових религија, Синани проблематизује употребу термина *алтернативни религијски концепти*. Наиме, овим термином обухваћен је квалитативни и квантитативни ниво алтернативности, где се квалитативни аспекти односе на идејни план који једна групација формулише и следи, а квантитативни обухватају организациони план и ниво моћи који групација поседује.³¹ Родним идентитетима и религији, антрополог Лидија Радуловић је посветила више својих студија, међу којима бих посебно истакла монографију *Пол/род и религија* и студију *Алтернативни религијски култови и род* у којима разматра начине на које се родни односи конструишу из дискурса народне религије код Срба.³² У монографији *Религија овде и сада: ревитализација религије у Србији*, ауторка анализира религијске промене настале у Србији након периода социјализма, пружајући критички осврт на тезу о ревитализацији религије у Србији. Примењујући антрополошке и социолошке технике истраживања, антрополог Саша Недељковић у својој магистарској тези *Религијско припадање као показатељ националног идентитета на примеру учесника сјуденијској прошлости 1996/97 у Београду*, прати процес индивидуализа-

²⁹ Сања Ђорђевић, *Хришћанска назаренска заједница* (Ниш: Јунир, 2003).

³⁰ Нпр.: Данијел Синани, *Ојседнутост и еџорцизам у Србији: антрополошки приступ* (Београд: Одељење за етнологију и антропологију, 2009); Danijel Sinani, „Tipologije verskih organizacija“, *Antropologija* 3(10), (2010b), 9–22.

³¹ Неколико радова Синани је посветио развоју НЛО религија: Danijel Sinani, „NLO religije – počeci i glavni oblici“, *Etnoantropološki problemi* 2(5), (2010), 119–139; „Tehnologija. Teozofija. Teologija. Religijski karakter NLO pokreta“, *Etnoantropološki problemi* 3(5), (2010c), 117–131.

³² Lidija Radulović, „Alternativni religijski kultovi i rod“, u: Senka Kovač (ur.) *Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije* (Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2005), 183–204; *Pol/rod i religija: konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba* (Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2009); *Religija ovde i sada: revitalizacija religije u Srbiji* (Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2012).

ције и усложњавања религијског идентитета у Србији.³³ Тако је нова димензија истраживања религијског идентитета повезана са испитивањем везе овог и етничког идентитета, указујући у којој мери је религијски идентитет поуздан показатељ етничког идентитета Срба.

Социолошка истраживања религије у Србији су до сада била најзаступљенија и у њима се примењују пре свега квантитативна анализа на основу теренских упитника и интервјуи. Када је реч о мањинским верским заједницама, ту се могу издвојити бројна истраживања социолога Драгољуба Ђорђевића, који се у својим студијама бавио верским мањинама, као и процесом протестантизације Рома.³⁴ Ђорђевић је у емпиријским истраживањима примењивао квантитативну методу, која се базирала на истраживању професионалне идентификације националних мањина у Србији, положају мањинских религија и дефинисању појмова „религије судбине“, „религије избора“, „синкретичка религиозност“, „комбинована религиозност“, „мањинске вере“.³⁵ Емпиријским истраживањем процеса протестантизације Рома на простору југоисточне Србије бави се и социолог Драган Тодоровић.³⁶ Посебну пажњу Тодоровић посвећује питањима обраћења и прозелитизма, као и променама у културном идентитету Рома протестаната.³⁷ Дистанца у социолошким истраживањима коју припадници већинске, односно већинских конфесија имају према другим верским заједницама може представљати и важан елемент у формирању и јачању религијског идентитета тих понекад врло затворених заједница. Бројне студије социолога Зорице Кубурић у великој мери се фокусирају и на истраживање социјалне дистанце и односа према припадницима мањинских вера.³⁸ У оквиру *Центра за емпи-*

³³ Saša Nedeljković, *Religijsko pripadanje kao pokazatelj nacionalnog identiteta na primeru učesnika studentskog protesta 1996/97 u Beogradu* (Beograd: Filozofski fakultet, 1998). Рукопис ове студије је доступан у библиотеци Одељења за етнологију и антропологију, Филозофског факултета у Београду.

³⁴ Dragoljub Đorđević, „O protestantizaciji Roma Srbije“, *Religija i tolerancija* 1 (2004), 103–112; Драгољуб Ђорђевић, „Религије и вероисповести националних мањина у Србији“, у: *Положај националних мањина у Србији* (Београд: САНУ, 2007), 311–326.

³⁵ *Ibid.*, 316.

³⁶ Драган Тодоровић, *Процес протестантизације Рома југоисточне Србије*, докторска дисертација (Београд: Филозофски факултет, 2011).

³⁷ Dragan Todorović, *Evangelization, Conversion and Proselytism* (Niš: Junir, 2004).

³⁸ Zorica Kuburić: „Razvoj adventizma na Balkanu i regionalna saradnja“, u: Milan Vukomanović (ur.) *Religije Balkana, susreti i prožimanja* (Beograd: BOŠ, 2001); „Većina-manjina i versko polje“, u: Dragoljub Đorđević, Dragan Todorović (ur.) *Vere manjina i manjinske vere* (Niš: Junir, 2001a); „Religija između regionalnog i univerzalnog identiteta“, u: Goran Bašić & Silvio Devetak (ur.) *Demokratija i religija* (Beograd, Maribor: CIE, ISCMET, 2003), 216–222; „Uloga žene u verskom pokretu“, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu XXXI* (Novi Sad: Filozofski fakultet, 2006), 623–640; „Stepen religioznosti i verska distanca u Vojvodini i Srbiji“, u: Čedomir Čupić, Milan Sitarski (ur.) *Religije Srbije*

ријска истраживања религија (ЦЕИР) спроводе се различита емпиријски оријентисана истраживања применом квантитативног метода.³⁹ Она су углавном фокусирана на традиционалне верске заједнице, пре свега Српску православну цркву, али и конфесионалне заједнице – адвентисте седмог дана, назарене или баптисте. У представљању резултата помених социолошких истраживања, наводе се подаци о разлици између конфесионалног декларисања и религијске самоидентификације и пружају се исцрпни статистички подаци о броју верника како већинске конфесије тако и мањинских.⁴⁰ Истраживањем односа верске припадности, религиозне самоидентификације и међуетничке дистанце у бившој Југославији бавила се социолог Вера Вратуша-Жуњић. Као један од основних циљева истраживања, она наводи утврђивање постојања и утицаја верске припадности и степена субјективне религиозности на блискост, односно удаљеност између припадника различитих етничких група непосредно пред распад Југославије.⁴¹ Социолог религије Милан Вукомановић бројним теоријским студијама и квалитативним истраживањима бавио се односом глобализације и религије, верском толеранцијом, фундаментализмом, односом религије и насиља. У својој књизи *Homo viator: religija i novo doba*, Вукомановић разматра питања глобализације и религије, религијског плурализма, диверзитета и питање религијских слобода.⁴² Студије Ангеле Илић разматрају улогу коју религијски идентитет има за припаднике мађарске етничке заједнице у Србији, као и перцепцију протестантизма на овим просторима. Нагласак је на променама које су захватиле религију након комунистичког периода и на односу државе према верским заједницама.⁴³ Однос државе и верских заједница у периоду од 1945. до 1991. године обрадио је социолог Томислав Бранковић у студији

– *mreža dijaloga i saradnje* (Београд: БОШ, 2008), 97–121; *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca* (Нови Сад: CEIR, 2010).

³⁹ У Србији постоји неколико невладиних организација које посебну пажњу посвећују питањима религијских мањина, развоју интеррелигијског дијалога, као и емпиријским истраживањима религије: ЦРЕС (Београд), ЦИРЕЛ (Београд), ЦЕИР (Нови Сад), ЈУНИР (Ниш), Центар за интердисциплинарне религиолошке студије и политичку теологију (Нови Сад).

⁴⁰ Наведена емпиријска истраживања укључују велики број испитаника, узорак од нпр. 1.200 испитаника. Више у: Zorica Kuburić, „Stepen religioznosti i verska distanca u Vojvodini i Srbiji“, u: Čedomir Čupić, Milan Sitarski (ur.) *Religije Srbije – mreža dijaloga i saradnje* (Београд: БОШ, 2008), 103.

⁴¹ Vera Vratuša-Žunjić, „Odnos verske pripadnosti, religiozne samoidentifikacije i međуетничке distance u bivšoj Jugoslaviji krajem ‘80“, *Facta Universitatis* 2(6), (1999), 113–134.

⁴² Milan Vukomanović, *Homo viator. Religija i novo doba* (Београд: Ћогоја, 2008).

⁴³ Angela Ilić, “Church and State Relations in Present Day Serbia”, *Religion in Eastern Europe* 24(6), (2004), 8–33.

Прохесџантиске верске заједнице у Југославији. На основу богате архивске грађе, разматрао је однос државе према протестантима, њиховим институцијама, бавио се питањима односа православне и римокатоличке цркве према њима, међусобног односа протестантских заједница, као и њиховим приказивањем у средствима информисања.⁴⁴

Поред наведених социолошких и антрополошких истраживања, издвојила бих и политиколошка истраживања религије, у којима се разматра утицај религије на политику / политике на религију и однос медијског дискурса и религије.⁴⁵ Политиколог Бранимир Стојковић је у својим студијама испитивао однос медија према малим верским заједницама и проблеме стигматизовања термина *секта* у јавном дискурсу у Србији.⁴⁶ Горан Башић, поред бројних студија о етницитету и мултикултурализму, разматра и улогу религије у процесу демократизације друштва, као и однос религије и савремених конфликта.⁴⁷

Важно је поменути и историографске студије које су од изузетног значаја будући да нам омогућују да кроз дијахрону перспективу сагледамо промене које се одвијају у верским заједницама, као и начине на које се мењао однос друштва према религији. Иако малобројна, постојећа историографска литература о протестантизму и о појединим неопротестантским заједницама и верским мањинама у Србији и Војводини представља драгоцене изворе за ово истраживање, јер указује на важност друштвено-историјских околности у којима заједнице настају. Међу првим историографским истраживањима, које међутим није директно било усмерено на мањинске верске заједнице, издвојила бих двотомну монографију Радмиле Радић *Држава и верске заједнице 1945–1970*, у којој ауторка, ослањајући се на архивску грађу, износи вредне податке о државној политици према верским заједницама у овом

⁴⁴ Томислав Бранковић, *Прохесџантиске верске заједнице у Југославији. Друштвени и политички аспекти деловања* (Београд: Православни богословски факултет, 2011), 11.

⁴⁵ Часопис покренут 2007. године под називом *Политикологија религије* (ур. Мирољуб Јевтић) публикује веома разноврстан избор тема које превазилазе проблематику односа религије и политике на Балкану, јер укључују актуелне теоријске дебате о религији у свету. О часопису више на интернет страници: <http://www.politicsandreligionjournal.com/>

⁴⁶ Бранимир Стојковић, „Stigmatizacija verskih sekti, moralna panika i mediji“, u: Dragoљub Ђorđević (ur.) *Učenje, organizacija i delovanje verskih zajednica i pokreta* (Niš: Junir, Zograf, 2001).

⁴⁷ Goran Bašić, „Evropske integracije i politika multikulturalnosti u Srbiji“, *Filozofija i društvo* 1, (2006), 113–118; „Principi liberalizma i komunitarizma u organizaciji multietničkih postsocijalističkih društava“, u: Zorica Divac (ur.) *Svakodnevna kultura u postsocijalističkom periodu* (Beograd: Etnografski institut SANU, 2006a); *Položaj Bošnjaka u Sandžaku* (Beograd: Centar za antiratnu akciju, 2002).

периоду.⁴⁸ Новија студија историчара Бојана Алексова *Назарени међу Србима, верска њрвења у јужној Утарској и Србији од 1850. до 1914*, бави се динамиком настанка и развоја неопротестантског верског покрета током друге половине 19. века – назарена.⁴⁹ На основу обимне архивске грађе Алексов разматра однос државе према назаренима, њихову улогу у јачању национализма у Српској цркви, масовност назаренског покрета у поменутом периоду, као и појаву богомољачког покрета. Студија о назаренима није само историографска већ поменутоу проблематику разматра из угла социологије, антропологије и културне историје, те стога она представља и важан извор за разумевање идентитета назарена како у прошлости тако и данас. Две детаљне историографске монографије Бранка Бјелајца о протестантизму у Србији прате развој првих протестантских заједница од 16. века до појаве неопротестантских заједница током 19. и почетком 20. века.⁵⁰ Докторска дисертација Бранка Бјелајца *Назаренски њокрећ у Србији: 1918–1941, са осврћом на њериод њосле Друјој свећској раћиа* (у рукопису) хронолошки представља наставак Алексовљеве студије о назаренима до 1914. године. Бјелајац се осврће и на период оснивања назаренске заједнице, међутим, посебно наглашава положај и прогонства назарена у међуратном периоду.⁵¹ Након 1924. назаренска заједница се поделила око питања полагања заклетве новом краљу, Петру II. Та околност ће снажно утицати на смањење броја верника у назаренским заједницама, поред политике коју је спроводило Министарство вера о строгом кажњавању одбијања служења војног рока и полагања заклетве. Као прилог својој студији, уврстио је велики број скенираних архивских докумената која се односе на историју назаренске заједнице 1918–1941.

Истраживања и студије појединих протестантских теолога (углавном са Протестантског теолошког факултета у Новом Саду) такође заузимају важно место у прегледу досадашњих истраживања религије и протестантизма у Србији, будући да нам њихова *инсајдерска* позиција омогућава боље разумевање и увиде у поједине теолошке концепте који су специфични за одређену протестантску или неопротестантску

⁴⁸ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице 1945–1970* (Београд: ИНИС, 2002).

⁴⁹ Српско издање Алексовљеве студије представља превод енглеске верзије: *Religious Dissent between the Modern and the National – Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006).

⁵⁰ Бранко Бјелајац, *Проћесћанћиизам у Србији. Прилози за истћорију реформацијској наслеђа у Србији*, део I (Београд: Алфа и Омега, 2003); *Проћесћанћиизам у Србији. Прилози за истћорију реформацијској наслеђа у Србији*, део II (Београд: Сотериа, 2010).

⁵¹ Бранко Бјелајац, *Назаренски њокрећ у Србији: 1918–1941, са осврћом на њериод њосле Друјој свећској раћиа* (Osijek: Visoko Evandeosko Teolosћo učilište, 2012).

традицију. Ту се пре свега издвајају студије протестантског теолога Александра Бирвиша.⁵² Теолог Срђан Сремац се у својим истраживањима највише бавио питањем обраћења у неопротестантизам и анализом наратива о конверзији бивших зависника и зависника од психоактивних супстанци.⁵³ Баптистички пастор, теолог Дане Видовић је објавио студију о еванђеоском хришћанству у којој је дефинисао важне концепте еванђеоске теологије,⁵⁴ уредио зборник радова *Удар на верске слободе* са Бранком Бјелајцем,⁵⁵ као и локалну монографију о историји баптиста на Банији.⁵⁶

Последњих неколико година, антрополошка, социолошка, историографска и политиколошка проучавања нових религијских покрета, али и традиционалних религија, обухватала су само поједине теме, неке су остале су недовољно обрађене, а неке сасвим изван поља истраживања. Стога наведени краћи преглед студија и истраживања представља полазну тачку за проширивање постојећих концепата, методологија и приступа како емпиријском тако и теоријском истраживању верских заједница. Поред примене интердисциплинарног приступа у истраживању неопротестантских заједница и феномена везаних за њихову појаву и развој међу различитим етничким заједницама, важно је представити и компаративну перспективу. Како је религијска слика света и нашег друштва све сложенија, једно од важних питања које се поставља јесте „како проучавати религију у савременом контексту, да ли су антрополошком и социолошком приступу истраживања потребне неке нове парадигме и методи“.⁵⁷

⁵² Aleksandar Birviš, „Mesto praktične teologije u sklopu teoloških znanja“, *Teološki časopis* 4 (2004), 49–61; Aleksandar Birviš, *Sagledavanje: evanđeoske poruke u naše vreme* (Beograd: Alfa i Omega, 1995).

⁵³ Srđan Sremac, *Zavisnost, religija, identitet. Predlog za narativnu analizu svedočanstava konverzije bivših zavisnika* (Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2012); Srđan Sremac & Tatjana Radić, „Bio sam navučen' transformativno iskustvo bivših zavisnika: uloga narativnog identiteta, religijske konverzije i socijalne podrške u procesu rehabilitacije“, *Antropologija* 10, (2010), 49–71; Srđan Sremac, „Socijalna konstrukcija konverzije: primer narativne analize svedočanstava konverzije kod bivših zavisnika“, u: Zorica Kuburić & Srđan Sremac (ur.) *Konverzija i kontekst: teorijski, metodološki i praktični pristupi religijskoj konverziji* (Novi Sad: Ceir, 2009), 75–103.

⁵⁴ Dane Vidović, *Iz baptističke riznice. Prilozi za istoriju baptista na Baniji* (Beograd: Savez Baptističkih crkava u Srbiji, 2008); Dane Vidović, „Društvo i evanđeosko hrišćanstvo u Srbiji“, u: Milan Sitarski & Marinko Vučinić (ur.) *Vera, znanje, mir* (Beograd: BOŠ, 2005).

⁵⁵ Бранко Бјелајец & Дане Видовић (ур.) *Удар на верске слободе. Зборник тјекстива о положењу хришћанских вишенационалних верских мањина у Србију* (Београд: Алфа и Омега, 2001).

⁵⁶ Dane Vidović, *Iz baptističke riznice. Prilozi za istoriju baptista na Baniji* (Beograd: Boš, 2008).

⁵⁷ Milan Vukomanović, *Homo viator – religija i novo doba* (Beograd: Čigoja, 2008).

1.2. ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА

1.2.1. Социјални конструкционизам

Социјални конструкционизам се као теоријски правац везује за многе дисциплине друштвених и хуманистичких наука, будући да је на њега утицала социологија, филозофија, лингвистика, психологија. Као веома динамично поље, које је још увек у развоју, социјални конструкционизам нема прецизну дефиницију, али се може рећи да његови представници имају одређене заједничке претпоставке у вези са природом друштвене реалности и разматрањем друштва.⁵⁸ Конструкционисти у центар свог интересовања стављају теорије стварности, будући да поричу да је знање директно опажање стварности.⁵⁹ Стварност се посматра као динамичан и континуирани процес, што је у супротности са позитивистичким и епистемолошким гледиштем развијеним у природним наукама, према којем постоји могућност објективног, рационалног, општег знања. Вивијен Бер (Vivien Burr) је у студији *Увод у социјални конструкционизам* издвојила неколико кључних социјално-конструкционистичких начела, према којима: знање није поуздано, схватање света је историјски и културно специфично, друштвени процеси су основ знања, знање и друштвено дељење су нераздвојно повезани.⁶⁰ Према социјалном конструкционизму не постоји једна истина, већ „мноштво“ истина и различитих виђења света.⁶¹ Сматра се да у оквиру социјално-конструкционистичке парадигме не постоје универзалне истине или неки објективни стандарди за проверу истине, објективност и рационалност.⁶² Тако „конструкционизам заговара став да је реалност отворена за различите интерпретације, те стога није фиксирана и не може се обухватити у целости“.⁶³ Из овога

⁵⁸ Srđan Sremac, „Socijalna konstrukcija konverzije: primer narativne analize svedočanstava konverzije kod bivših zavisnika“, 78.

⁵⁹ Lidija Radulović, *Pol/rod i religija: konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba*, 83.

⁶⁰ Vivijen Ber, *Uvod u socijalni konstrukcionizam* (Beograd: Zepter Book World, 2001), 33–36.

⁶¹ Кенет Герген (Kenneth Gergen) је још 1985. године указао на разлику између социјалног конструкционизма и конструктивизма. Наиме, конструктивизам подразумева активност појединца, његове свести, ума и разума у стварању слике света, представа, објашњења, стога је конструктивизам оријентисан ка индивидуалним карактеристикама личности. Са друге стране, конструкционизам издваја улогу друштвених процеса у конструисању знања. Конструкција света, идеја, знања, стварности настају као резултат међуљудских односа. Kenet Gergen & Meri Gergen, *Socijalna konstrukcija: ulazak u dijalog* (Beograd: Zepter Book World, 2006), 8.

⁶² Lidija Radulović, *Pol/rod i religija: konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba*, 82.

⁶³ Srđan Sremac, „Socijalna konstrukcija konverzije: primer narativne analize svedočanstava konverzije kod bivših zavisnika“, 77.

се може закључити да се у фокусу социјалног конструкционизма налази разоткривање начина на које појединци и групе учествују у конструисању социјалне реалности. Наиме, реалност је „конструисана од стране индивидуе на основу искуства, међусобних односа, веровања, прихваћених вредности, као и ширег друштвеног контекста“.⁶⁴ Овај мултидисциплинарни приступ „захтева да заузмемо критички став према тврдњи да је наше разумевање света поуздано“, стога нас „социјални конструкционизам упозорава на то да увек морамо бити сумњичави према својим представама о свету“.⁶⁵ Наше поимање стварности је друштвена конструкција, која је у великој мери историјски и културолошки условљена.

За једног од првих теоретичара социјалног конструкционизма сматра се амерички филозоф и социолог Џорџ Херберт Мид (George Herbert Mead), који у књизи *Mind, Self and Society* (Ум, особа и друштво) развија симболички интеракционизам, теоријски приступ према којем људи конструишу свој идентитет путем свакодневних друштвених интеракција.⁶⁶ Међутим, зачетницима социјалног конструкционизма могу се сматрати Питер Бергер и Томас Лукман (Thomas Luckmann), који су у студији *The Social Construction of Reality* (Социјална конструкција стварности) указали на три кључна процеса у конструисању стварности: екстернализацију, објективизацију и интернализацију, сматрајући да је наше поимање стварности друштвена конструкција.⁶⁷ Екстернализацијом људи своје мисли, идеје, активности износе у друштвени простор, путем различитих делања (нпр. причањем, читањем), затим се објективизацијом прихватају те идеје и преносе даље, односно оне постају објекти. Интернализација представља прихватање објективизованих идеја од стране других људи и нових генерација.⁶⁸ Наведени процеси управо показују на који начин се „свет може социјално конструисати друштвеном праксом људи, а да они истовремено природу тог света доживљавају као претходно дату и утврђену“.⁶⁹ Након Бергера и Лукмана, Кенет Герген се сматра једним од најутицајнијих теоретичара социјалног конструкционизма.⁷⁰ Герген је уо-

⁶⁴ Srđan Sremac, *Zavisnost, religija, identitet. Predlog za narativnu analizu svedočanstava konverzije bivših zavisnika* (Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2012), 19.

⁶⁵ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist* (University of Chicago Press, 1934).

⁶⁶ Vivijen Ber, *Uvod u socijalni konstrukcionizam*, 41.

⁶⁷ Peter Berger & Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality* (Harmondsworth: Penguin, 1966).

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Vivijen Ber, *Uvod u socijalni konstrukcionizam*, 42.

⁷⁰ Kenneth Gergen: *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life* (New York: Basic Books, 1994); *Realities and Relationships: Soundings in Social Construction*

чио да је целокупно наше знање историјски и културно специфично, стога је у истраживања неопходно укључити поред индивидуалне и социјалну, политичку и економску перспективу.⁷¹ Герген се залаже да је неопходно заузети критички однос према нашим „здро-во-за-готово“ начинима на које схватамо свет. Наиме, потребно је „да увек будемо неповерљиви према властитим претпоставкама о томе какав је свет“.⁷² Један од главних Гергенових закључака односи се на то да „реалност не постоји независно од лингвистичких представа о реалности“ односно да „дискурс одређује наше разумевање света“.⁷³ Језик се не тумачи само као средство путем којег се именују објекти, већ се уз помоћ језика ти објекти уобличавају и стварају. Тако је у језику садржан најважнији део конструкционистичке идеје, будући да је језик средство којим се конструише схватање света и знања о свету. Језик је структурисан у одређени број дискурса и значење сваког зависи од контекста дискурса. Ослањајући се на Сапир-Ворфову (Sapir-Whorf) хипотезу према којој „језик одређује мишљење и ако неки појам не може бити изражен језиком, онда се ни људи који говоре тим језиком не могу користити тим појмом“, социјални конструкционисти сматрају да начин спознаје реалности и мишљење одређује језик.⁷⁴

Социјални конструкционизам постаје теоријски оквир и за истраживања у области религије. Новија истраживања Лидије Радуловић (2009) и Срђана Сремца (2012) представљају примере примене социјалног конструкционизма у истраживањима религије. Њихова истраживања потврђују да је социјални конструкционизам применљив у истраживањима религије уколико религију посматрамо као одређену врсту колективног и културолошког оквира.⁷⁵ Примењујући наведене оквире на тему верског обраћења, он истиче да је религија сама по себи колективна и указује на пример конверзије која се не дешава изван заједнице, већ унутар ње. Културолошка условљеност религијских дискурса и наратива такође указује на могућности примене социјално конструкционистичке парадигме. Конструкционистичка перспектива велику пажњу усмерава на дискурс као начин на који се значења стварају, одржавају и развијају у међуљудским односима, али и на наратив као саставни део друштвене стварности.

(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

⁷¹ Vivijen Ber, *Uvod u socijalni konstrukcionizam*, 43.

⁷² Srđan Sremac, „Socijalna konstrukcija konverzije: primer narativne analize svedočanstava konverzije kod bivših zavisnika“, 80.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Vivijen Ber, *Uvod u socijalni konstrukcionizam*, 68.

⁷⁵ Srđan Sremac, „Socijalna konstrukcija konverzije: primer narativne analize svedočanstava konverzije kod bivših zavisnika“, 82.

1.2.2. Дискурс анализа

Полазећи од тезе да дискурс, као посебна форма друштвене праксе, има важну улогу у конструкцији различитих облика идентитета, као и да се у социјалном конструкционизму велика пажња придаје дискурсима и наративима, у анализи теренског материјала у овој студији користићу методу дискурс анализе и анализе наратива. Као један од кључних и врло честих термина у хуманистичким наукама, појам дискурса веома је тешко прецизно дефинисати, будући да не постоји научни консензус о томе шта све можемо сматрати дискурсом. Према појединим теоретичарима интересовање за дискурс почиње да се развија у оквирима Прашке лингвистичке школе у којој су се лингвисти залагали за ширење домена интересовања ван реченице ка нивоу целокупног исказа.⁷⁶ У оквирима структуралистичке парадигме, лингвиста Фердинанд де Сосир (Ferdinand de Saussure) сматрао је да само језик као формални систем (фр. *langue*) може бити предмет проучавања, али не и његове манифестације у говору и писању (фр. *parole*), односно дискурсу. Централни услов за анализу дискурса је језик, на који Де Сосир гледа као на систем релација.⁷⁷ За разлику од Де Сосировог структуралистичког схватања дискурса, Витгенштајн (Ludwig Wittgenstein) и Остин (John Langshaw Austin) говоре о дискурсу као језику у употреби (енг. *language in use*), дакле о функцији језика. Руски филозоф и семиотичар Михаил Бахтин (Михаил Михайлович Бахтин) се након Првог светског рата залагао да се поред науке о језику као формалном систему (фр. *langue*), за коју су се залагали Де Сосир и његови следбеници, оснује и наука о језичким манифестацијама у језику и писању (фр. *parole*). Ову науку Бахтин је назвао металингвистиком.⁷⁸ У проучавању дискурса он истиче да је суштинско својство сваке појединачне речи, исказа, социјалног дијалекта и језика – хетероглосија и дијалогичност. Заједничко овим различитим одређењима дискурса је схватање о конститутивној природи језика. Треба споменути и Бахтинове идеје у којима се наглашава дијалогска природа конструкције значења и уводи метафора – језик као место социјалне борбе. Теорија о дискурсу као хетероглосији подразумева да се сваки сегмент дискурса формира у непрестаном дијалогичном односу према говору „другог“, став који говорник заузима према говору „другог“ одређује базу његовог

⁷⁶ Марија Илић, *Усмени дискурс Срба из Чиџа у Мађарској: између индивидуалној и колективној* (докторска дисертација, Филолошки факултет у Београду: Београд, 2010), 24. Докторска дисертација Марије Илић објављена је као монографија на енглеском језику 2014. године: *Discourse and Ethnic Identity: The Case of the Serbs in Hungary* (Berlin, München: Otto Sagner Verlag, 2014).

⁷⁷ Iver Nøjman, *Značenje, materijalnost, moć: uvod u analizu diskursa* (Beograd: Centar za civilno-vojne odnose, 2009), 24.

⁷⁸ *Ibid.*

идеолошког односа према свету.⁷⁹ Полазећи од ових тумачења развија се постструктуралистичко и конструкцијистичко схватање дискурса који се сада тумачи као процес стварања значења, скуп значења, метафора или прича. Дефиниција коју је предложио Паркер (Ian Parker) дискурс сматра за „систем исказа који конструише објекат“.⁸⁰ Како ниједна дефиниција дискурса није потпуна, Вивијен Бер предлаже једну шире схваћену дефиницију према којој се дискурс „односи на скуп значења, метафора, представа, слика, прича, исказа и тако даље који, на неки начин, заједно производе одређену верзију догађаја. Он се односи на посебну слику догађаја, на посебан начин његовог представљања“.⁸¹ Идентитет се дефинише на основу различитих дискурса којима појединац располаже у оквиру своје културе и на које се ослањамо у комуникацији са другима. У сваком друштву можемо разликовати доминантне дискурсе, али и алтернативне дискурсе који имају различита значења.⁸² Иако постоји много различитих приступа у проучавању дискурса, у друштвеним наукама највећи утицај на развој дискурс анализе имао је француски филозоф Мишел Фуко (Michel Foucault). Појам дискурса, како га је Фуко развио у *Археологији знања*, односи се на формацију идеја, представа и облика друштвене праксе који утемељују и одређују начин на који се о одређеним темама и феноменима пише.⁸³ Фуко преузима лингвистички концепт дискурса да би означио шире социјалне, симболичке и идеолошке структуре које управљају нашим знањем, вредносним системима и односом према свету.⁸⁴ Он под дискурсом подразумева језичке праксе које се развијају током историје и представљају производ моћи и један од начина дисциплиновања, јер дефинишу и производе прихватљив и разумљив начин говора, писања и понашања. Овако схваћен дискурс „означава историјски одређен начин на који се знање о одређеном феномену

⁷⁹ Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays* (Austin: University of Texas Press, 1981).

⁸⁰ Ian Parker, *Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology* (London: Routledge, 1992), 5.

⁸¹ Vivijen Ber, *Uvod u socijalni konstrukcionizam*, 83.

⁸² Lidija Radulović, *Pol/rod i religija: konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba*, 105.

⁸³ Концепт дискурса, пре приступа који је развио Фуко, најчешће је употребљаван у значењу говора и у лингвистичким дисциплинама је коришћен да означи анализу текста. Зорица Ивановић, „Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације“, у: Љиљана Гавриловић (ур.) *Етнологија и антропологија: сјање и њерсејектйве* (Београд: Етнографски институт САНУ, 2008), 123–141.

⁸⁴ Michael Foucault, *The Archeology of Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1972), према: Марија Илић, *Усмени дискурс Срба из Чииа у Мађарској: између индивидуалној и колектйвној*, 29.

или пракси друштвено конструише⁸⁵. Дискурс, према Бер, нуди оквир у којем људи могу разумети сопствено и туђе искуство и понашање и повезани су са друштвеним структурама и праксом тако што прикривају односе моћи који делују у друштву.⁸⁶ Наглашавајући однос моћи и дискурса, Фуко је настојао да на видело изнесе дискурсе маргинализованих група, „глас оних чија су објашњења живота загушена преовлађујућим знањима, сматрајући их важним изворима отпора за све нас који хоћемо да преиспитамо легитимност преовлађујућих знања“.⁸⁷

Развијајући постулате критичке дискурс анализе, лингвиста Норман Ферклаф (Norman Fairclough) полази од критике друштвене неједнакости и злоупотребе моћи која се рефлектује, конструише и легитимише у дискурсу.⁸⁸ Ферклаф дефинише дискурс као „различите начине структурирања области знања и социјалне праксе“ и полази од „замишљања дискурса као троделног: као језика, као дискурзивне праксе, као социокултурне праксе“.⁸⁹ Дискурс не преводи стварност у језик, већ се он тумачи као систем који структурира начин на који је она перципирана.⁹⁰

Не постоји одређено „упутство“ како спровести анализу дискурса, међутим, може се рећи да је анализа дискурса усмерена на анализу текстова или говора, дакле од писаних текстова до снимака усмених разговора. Када говори о анализи дискурса, Вивијен Бер наглашава улогу „рашчлањавања“ односно „деконструкције“. Деконструкција тако „означава покушаје да се текстови разложе како би се сагледао начин на који су конструисани с циљем да представе одређене слике људи и њихово делање“.⁹¹ „Рашчлањавањем“ дискурса могу се издвојити „преовлађујући дискурси“ и увидети њихова улога за појединца и заједницу. Према Иверу Нојману (Iver Neumann) „циљ анализе дискурса је да проучи како постоји низ *услова радњи* за говоре и радње, како одређени искази ак-

⁸⁵ Зорица Ивановић, „Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације“, 110.

⁸⁶ Vivijen Ber, *Uvod u socijalni konstrukcionizam*, 109.

⁸⁷ *Ibid.*, 107.

⁸⁸ Norman Fairclough & Ruth Wodak, "Critical Discourse Analysis", in: Teun A. van Dijk (ed.) *Discourse Studies. A Multidisciplinary Introduction 2: Discourse and Interaction* (London: Sage, 1997), 258–284. Критичка дискурс анализа се бави језичким манифестацијама социјалних појава које се заснивају на односима доминације и моћи. Видети: Tanja Petrović, *Srbi u Beloj Krajini. Jezička ideologija u procesu zamene jezika* (Beograd: Balkanološki institut SANU, 2009), 84.

⁸⁹ Iver Neumann, *Značenje, materijalnost, moć: uvod u analizu diskursa* (Beograd: Centar za civilno-vojne odnose, 2009), 114.

⁹⁰ Lidija Miškeljin, „Diskurs jednog predškolskog programa“, *Etnoantropološki problemi* 6(4), (2011), 514.

⁹¹ Vivijen Ber, *Uvod u socijalni konstrukcionizam*, 212.

тивирају или 'покрећу' серију социјалних пракси, и на који начин исказ потврђује или негира ове праксе".⁹² Из тога произилази да дискурс представља једну од најважнијих социјалних пракси конструисања симболичке границе, што се најбоље може приказати анализом односа између припадника различитих етничких или верских заједница.

1.2.3. *Анализа нарајива*

Како ће у овој књизи, поред осталог, пажња бити посвећена комплексном религијском феномену – конверзији, показаћу на који начин она има кључну улогу у конструисању аутобиографских наратива. У наративном приступу, нагласак се ставља на чињеницу да „субјекти размеђују приче једни са другима како би постигли смисленост. То даље значи да се сва перцепција и искуство структурирају на наративни начин“.⁹³ Људи обликују и схватају своје животе кроз приповедање прича, које представљају израз људског искуства. Током 20. века наративна анализа постала је једна од главних тема у друштвеним наукама, стварајући својеврсну револуцију у квалитативним истраживањима, познату као „наративни преокрет“ (енг. *narrative turn*). Конструисање идентитета као наратива у тзв. *теорији нарајивној идентитетности* Пола Рикера (Paul Ricoeur) подразумева „врсту идентитета који се стиче посредовањем наративних функција“.⁹⁴ У Рикеровој теорији централно место заузима наративни идентитет „као појам који може да повеже две осе идентитета 'истост' и 'сопство' и да им прида смисао у временском поретку, у форми животне приче“.⁹⁵ Лингвиста Марија Илић истиче да „управо дијалектика између онога што је 'исто' и онога што је 'посебно', било да се односи на појединца или на заједницу, открива праву природу идентитета“.⁹⁶ Рикер уводи важну категорију за разумавање идентитета и његове динамике – време. У студији *Време и прича*, он сматра да је наративни идентитет произашао из „преплитања“ историје и замишљеног наратива, док приче о животу бивају обликоване уз помоћ истинитих или фиктивних прича које субјекат прича о себи.⁹⁷ Тако је животна прича „наставак неиспричаних и по-

⁹² Iver Noyman, *Značenje, materijalnost, moć: uvod u analizu diskursa*, 203.

⁹³ Srđan Sremac, „Socijalna konstrukcija konverzije: primer narativne analize svedočanstava konverzije kod bivših zavisnika“, 84.

⁹⁴ Paul Ricoeur, „Narrative Identity“, in: David Wood (ed.) *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (New York: Routledge, 1991), 188.

⁹⁵ Марија Илић, *Усмени дискурс Срба из Чииа у Мађарској: између индивидуалној и колективној*, 46.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Srđan Sremac, *Zavisnost, religija, identitet. Predlog za narativnu analizu svedočanstava konverzije bivših zavisnika*, 79.

тиснутих прича у смеру актуелних прича које субјекат усваја и прихвата као стожер свог личног идентитета⁹⁸. Свој идентитет преносимо другима у форми наратива и у овом процесу могуће је да увек преобликујемо и реинтерпретирамо прошле догађаје о свом животу.

Када је реч о студијама конверзије, анализа наратива представља погодан метод анализе јер пружа увид у начине на које конвертити користе дискурс и друштвене односе како би реконструисали смисао у наративима конверзије.⁹⁹ Као један од могућих приступа користићу наративни приступ истраживања верског обраћења у неопротестантским заједницама. У анализи наратива о конверзији посебно је важна улога језика и реторике, где обраћеници (конвертити) „реинтерпретирају значење своје прошлости како би је довели у линију са својим схватањем садашности и својим новим религијским идентитетом“.¹⁰⁰ Имајући у виду темпоралност и секвенцијалност наратива, посебно је важна улога реторике и језика који обликују нови религијски идентитет верника. Анализом дискурзивних стратегија конструисања религијске самоидентификације, као и наратива преобраћења који указују на сложен однос између идентитета и конверзије, могу се пратити промене условљене усвајањем „новог“ личног и колективног идентитета.¹⁰¹

1.2.4. Методолошки ајносџицизам

Тежња ка једном свеобухватнијем приступу религији и религијским феноменима проблематизује и могућности инсајдерског/аутсајдерског приступа, који посебно долази до изражаја у истраживањима маргиналних група и затворених заједница. Стога је важно питање у којој мери истраживач, који је аутсајдер, може утицати на ток истраживања и објективно приступити истраживаној заједници.¹⁰² Неутралност у односу на

⁹⁸ Paul Ricoeur, *Time and Narrative* (Chicago: Chicago University Press, 1988), 246.

⁹⁹ Srđan Sremac, „Socijalna konstrukcija konverzije: primer narativne analize svedočanstava konverzije kod bivših zavisnika“, 78.

¹⁰⁰ Srđan Sremac & Tatjana Radić, „‘Bio sam navučen’– transformativno iskustvo bivših zavisnika: uloga narativnog identiteta, religijske konverzije o socijalne podrške u procesu rehabilitacije“, *Antropologija* 10(3), (2010), 54.

¹⁰¹ Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion* (New Haven and London: Yale University, 1993); Catherine Wanner, „Advocating New Moralities: Conversion to Evangelicalism in Ukraine“, *Religion, State & Society* 31(3), (2003), 273–287; David Snow & Richard Machalek, „The Convert as a Social Type“, in: Collins Randall (ed.) *Sociological Theory* (San Francisco: Jossey Bass, 1983), 259–289; John Lofland & Rodney Stark, „Becoming a World-Saver: a Theory of Conversion to a Deviant Perspective“, *American Sociological Review* 30(6), (1965), 862–874.

¹⁰² Недавно покренути часопис *Fieldwork in Religion* посвећује пажњу управо питањима и проблемима теренског истраживања религије, <https://www.equinoxpub.com>.

предмет истраживања и критички однос према религијским феноменима и изворима сазнања о религијама везују се за методолошки агностицизам. Термин *методолошки агностицизам* први је употребио религиолог Ниниан Смарт (Ninian Smart) како би нагласио неопходност неутралности у истраживањима религије.¹⁰³ Тако досадашња истраживања потврђују да „у проучавању религије истраживач, за разлику од теолога, не зависи, непосредно од истинитости или валидности појединих религијских тврдњи и концепата, нити је нарочито заокупљен тим питањима. Ту се социологија, психологија и антропологија религије, као емпиријске и дескриптивне науке, битније разликују од нормативних дисциплина као што су теологија или филозофија религије [...]. У савременим социолошким и антрополошким истраживањима религије, нови теоријски и емпиријски увиди се могу остварити путем интеракције 'кабинета' и 'терена', вишеструким кретањем између посматрања са учествовањем, теренског рада, прикупљањем и анализом података“.¹⁰⁴ Стога је неопходно да „се проучавање религије одвија у контексту дијалога који озбиљно уважава ставове инсајдера, да би се постигло дубље разумевање инсајдеровог погледа на свет“.¹⁰⁵ Теренска истраживања захтевају дуготрајан рад са припадницима верских заједница, који су врло често због свог стигматизованог и маргинализованог положаја затворени, зато такво истраживање са собом носи много ризика.¹⁰⁶ Један од циљева овог рада је и да прикаже ток истраживања и „истраживачке стратегије“ када је реч о Румунима неопротестантима, што се методолошки може применити и на друге етничке и религијске заједнице, као и маргиналне групе.¹⁰⁷ Пример овде истраживане етничке и четири верске заједнице може се користити за ширира и универзалнија објашњења динамике односа религијског и етничког идентитета, посебно када је реч о мањинским заједницама. Нове методолошке парадигме које ће бити развијене у овој студији настоје

com/journals/index.php/FIR (приступљено 4. 10. 2011. године).

¹⁰³ Ninian Smart, *The Phenomenon of Religion* (London: Macmillan, 1973).

¹⁰⁴ Milan Vukomanović, *Homo viator: religija i nova doba* (Beograd: Čigoja, 2008), 15.

¹⁰⁵ Kristofer Partridž, „Fenomenologija i nauka o religiji“, u: Kristofer Partridž (ur.) *Religije sveta* (Beograd: Mladinska knjiga, 2009), 17.

¹⁰⁶ Проблематици теренских етнолингвистичких истраживања и концептуализацији ризика посвећена је студија Биљане Сикимић: „Etnolingvistički terenski rad: konceptualizacija rizika“, u: *Zbornik radova Etnografskog instituta SANU* (Beograd: EI SANU, 2008), 81–93.

¹⁰⁷ Ослањајући се на нову димензију истраживања као што су рефлексивност и саморефлексивност истраживача, у оквиру трећег поглавља биће више речи о теренском истраживању и о улози истраживача у том процесу. О антрополошкој рефлексивности више у: Miloš Milenković, „Paradoks postkulturene antropologije. Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture“, *Antropologija* 3 (2007), 121–143.

да допринесу досадашњим истраживањима верских мањина у Србији, пре свега неопротестантских заједница, која су била веома малобројна и фрагментарна. Нагласак је стављен и на неопходност интердисциплинарне визуре, јер, иако је истраживање везано за садашњост, идентитети су променљиве категорије и нужно их је проучавати како из синхроне тако и из дијахроне перспективе. Примена интердисциплинарности у истраживању *двосируких мањина*, у овој књизи, односи се на неопходни увид у историјско-друштвени контекст када је одређена етничка/верска мањина настала, антрополошко-социолошки увид, који истражује однос религијског и етничког идентитета, лингвистички аспект, који омогућава увид у стање језичких пракси и виталности заједнице, као и у улогу језика у процесима конверзије. Стога се интердисциплинарност поставља као нужност у истраживању комплексних идентитета и њиховог испољавања.

1.3. ТИПОЛОГИЈА ВЕРСКИХ ОРГАНИЗАЦИЈА И ТЕОРИЈСКИ КОНЦЕПТИ НОВИХ РЕЛИГИЈА

Појава нових облика религиозности није нешто ново у историји религије. Феномен нових религија, како истиче чувени амерички религиолог Гордон Мелтон (Gordon Melton), ни по чему се не разликује од феномена са којим смо се сусретали у старијим религијским традицијама. Термини нове религије или нови религиозни покрети данас се користе у академским круговима уместо термина секта или култ који су временом стекли негативне конотације и покривају велики број различитих верских заједница широм света. Обимна литература која данас постоји о истраживањима нових религија нуди различита објашњења о њиховом успону, везујући их пре свега за кризу друштвених вредности, моралну и нормативну неодређеност у савременом друштву, као и за слабење традиционалних религија.¹⁰⁸ Почетак класификовања религијских организација, које се налази у темељу социолошког проучавања религије, започео је још Макс Вебер (Max Weber). У разматрању дистинкције црква–секта, Вебер дефинише цркву као институцију којој се припада од рођења и за чланство нису потребне било какве квалификације. Чланство у секти је ексклузивно и приступање њој представља добровољан чин верника. Како секте веома често теже да прерасту у цркве, Вебер је формулисао концепт „рутинизације харизме“ која се приписује верском вођи. Будући да током времена харизма постаје део положаја харизматичног лидера, она се преноси на његове наследнике и мења у традиционални односно правно-рационални положај, што омогућује прелазак од секте ка цркви.¹⁰⁹ Ернест Трелч (Ernst Troeltsch), немачки протестантски теолог, истиче да секта изграђује личан и непосредан однос са својим члановима, док према спољашњем свету заузима незаинтересован или непријатељски став. Црква је конзервативна институција која у великој мери прихвата секуларно устројство и настоји да оствари власт над масама.¹¹⁰

¹⁰⁸ Резултати истраживања нових религија су, између осталог, довели и до бројних контроверзи али и до снажне реакције у виду антикулт покрета. Једно од најпопуларнијих објашњења разлога због којих људи ступају у нове религије јесте да им је „испан мозак“ (енг. *brainwashing*) или да су прошли кроз неку врсту контроле ума. О томе више у: Ajlin Barker, *Novi religiozni pokreti* (Niš: Zograf, 2004); David Bromley, “A Tale of Two Theories: Brainwashing and Conversion as Competing Political Narratives”, in: Robbins Zablocki (ed.) *Misunderstanding Cults* (Toronto: University of Toronto Press, 1988), 318–348; Massimo Introvigne, “The Future of Religion and the Future of New Religions” (http://www.cesnur.org/2001/mi_june03.htm).

¹⁰⁹ Maks Veber, *Protestantska etika i duh kapitalizma* (Novi Sad: Mediterran publishing, 2011).

¹¹⁰ Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches* (London: Allen and Unwin, 1931).

Верници који припадају сектама обично су припадници нижих и маргинализованих слојева друштва. Као трећу врсту религијског усмерења, Трелч издваја мистицизам, који настаје у сукобу цркве и секте, у којем су учење и вероисповедна пракса замењени личним и унутрашњим доживљајем и убеђењима.¹¹¹ Ричард Нибур (Richard Nieburh) допунио је Веберову и Трелчову концепцију додајући појам деноминације као прелазног облика између цркве и секте. Деноминација се од цркве разликује по томе што нема универзалистичке амбиције, не монополизује право на истину већ коегзистира с другим верским групацијама. Одступање од традиционалних и друштвено доминантних верских учења Нибур је сматрао последицом измењених друштвено-економских околности.¹¹² Нибуров систем класификације верских организација допуњен је појмом култа, који је сличан Трелчовом појму мистицизма.¹¹³ Милтон Јингер (Milton Yinger), у разматрању различитог односа цркве и секте према свету, наводи да и цркви и секти прети опасност да изгубе моћ утицаја на свет и друштво.¹¹⁴ Проширујући типологију Хауарда Бекера (Howard Becker) култ–секта–деноминација–еклезија, Јингер своју типологију формулише као: култ–секта–етаблирана секта–деноминација–универзална црква. Када говори о сектама, Брајан Вилсон (Brian Wilson) секту описује као удружење на добровољној основи, са снажним осећајем сопственог идентитета, које обично настаје као резултат „превирања и сукоба који се у оквиру целине друштва доживљавају на различите начине“.¹¹⁵ Секта је „затворена организација која себе сматра елитном и која једина поседује знање о истини. Нема контакте са ширим друштвом нити добре односе са црквом која у њему има превласт. Од чланства се захтева да се придржава одређених норми понашања и свако њихово озбиљније или поновљено кршење може довести до избацивања из секте“.¹¹⁶ Кључни елементи Вилсонове типологије, коју је изнео у чувеној студији *Religious Sects* (Верске секте) из 1970. године, односе се на врсту реакције на свет коју секта усваја, па тако он разликује преобратитељске, револуционарне или адвентистичке, интроверзионистичке, манипулаторске или гностич-

¹¹¹ Malkolm Hamilton, *Sociologija religije* (Beograd: Clio, 2003), 378.

¹¹² Richard H. Nieburh, *The Social Sources of Denominationalism* (New York: World Publishing, 1957).

¹¹³ Malkolm Hamilton, *Sociologija religije*, 380.

¹¹⁴ John Milton Yinger, *Religion and the Struggle for Power* (Durham N.C.: Duke University Press, 1946).

¹¹⁵ Bryan Wilson, *Religious Sects: A Sociological Study* (London: Weidenfeld and Nicolson 1970), 31.

¹¹⁶ Malkolm Hamilton, *Sociologija religije*, 382.

ке, тауматургијске, реформистичке и утопистичке секте.¹¹⁷ Преобратитељске секте у први план стављају евангелизам и обраћење људи као врсту верског буђења, са циљем истинског доживљаја преобраћења. Као пример се могу узети различити пентекостални покрети, у којима је доживљај преобраћења снажан и пун емоција.¹¹⁸ Револуционарне или адвентистичке секте наглашавају скору пропаст света и промену која ће наступити другим Христовим доласком. Спасење је намењено само онима који знају истину и који су се припремали за тај догађај, а као најбољи пример могу се навести Јеховини сведоци и адвентисти седмог дана. Интроверзионистичке секте представљају веома затворене групе верника које се издвајају из друштва ограничавајући односе само на сопствену заједницу. Пример таквих заједница су назарени или амиши. Манипулаторске или гностичке секте нагласак стављају на унутрашњу спознају, која често има и мистичка својства и просветљењу претходи дуг процес учења. Ове секте имају променљиво чланство и углавном настају у урбаним срединама. Тауматургијске секте карактерише веровање у способност чињења чуда, пре свега излечења. Реформистичке секте често настају из других секти, истичу чињење добрих дела и помажу у решавању различитих друштвених проблема, наглашавајући значај савести. Утопистичке секте теже обнови и друштвеним променама, настојећи да створе нови светски поредак који се заснива на високим моралним и религиозним вредностима.¹¹⁹ Ослањајући се на Вилсонову категоризацију, Роланд Робертсон (Roland Robertson) верске организације сврстава у четири категорије које одређује на основу две групе обележја. У прву групу спадају оне које су отворене за све, за разлику од оних са затвореним чланством које захтевају неку врсту провере. Другу групу Робертсон дефинише као „самозамишљену легитимност“, односно став који група има према питању поседовања монопола на истину.¹²⁰ Плуралистичка легитимност односи се на оне групе које сматрају да и друге верске заједнице имају право да спознају истину као што су у случају затвореног чланства институционализоване секте, а у случају отвореног деноминације. Док се, са друге стране, јединствена легитимност везује за оне заједнице које полажу право на апсолутну истину, као што су секте са затвореним и цркве са отвореним типом чланства.¹²¹ Према овој типологији, образац развоја од секте ка деноминацији не мора да буде правило, већ поједине

¹¹⁷ Bryan Wilson, *Religious Sects: A Sociological Study*.

¹¹⁸ Malkolm Hamilton, *Sociologija religije*, 386.

¹¹⁹ Bryan Wilson, *Religious Sects: A Sociological Study*.

¹²⁰ Roland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion* (New York: Schocken 1970), 123.

¹²¹ *Ibid.*

верске организације често остају у истој категорији у којој су настале. Типологија Роја Волиса (Roy Wallis) једна је од највише примењиваних, посебно када је реч о подели нових религија, и пре свега се ослања на социјалне релације припадника нових религија и ширег друштва.¹²² Тако Волис у својој класификацији издваја покрете одбацивања света, покрете потврђивања и покрете прилагођавања свету. Покрети који одбацују окружење наглашавају да је друштво искварено и недуховно, залажући се за оданост богу или неком свом вођи. Врло често такви покрети организују живот у оквиру своје заједнице са сведеним додирима према спољном свету. У овим покретима нагласак је на радикалној промени света и његовом скором крају. Заједнице као што су Свесност Харе Кришне или Божја деца могу се узети као примери за покрете који одбацују окружење. Покрети који прихватају своје окружење често немају своје цркве, ритуале и теологију. Они стављају нагласак на могућности оспособљавања људи да ослободе свој духовни или физички потенцијал, понекад путем контакта са деперсонализованим вишим принципом, без потребе за повлачањем из света.¹²³ Друштвена промена у овим покретима углавном долази из промене појединца, а као пример Волис наводи сајентологију, јапански покрет Сока Гакаи, трансценденталну медитацију и сл. Покрети прилагођавања свету окренути су појединцу и његовом личном унутрашњем животу, а не друштву. Често истичу значај ритуала и личног доживљаја светог, будући да се свет само путем личног просветљења може променити. У такве покрете спадају различите харизматске заједнице и неопентекостализам. Сличну поделу предлаже и Бромли (David Bromely), који разликује покрете који се прилагођавају, односно оне који немају социјалну дистанцу, законски су признати и укључени у друштво, и покрете који трансформишу и који су у конфликту са доминантном културом.¹²⁴ Међутим, поједине нове религије се могу сврстати у неколико категорија, будући да њихова учења обухватају мноштво различитих ставова и идеја. Пример су Јеховини сведоци, који верују да светом управља сатана и у том смислу имају елементе покрета који одбацују свет, али такође верују да су кључни догађаји у светској историји предвиђени у Библији и представљају део Божјег плана спасења, тако да истовремено имају карактеристике покрета који прихватају свет. Иако очекују крај садашњег светског поретка (одбацивање), њихова интерпретација Библије наводи их да верују да ће на земљи сви бити уједињењи и да

¹²² Roy Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life* (London: Routledge, 1984).

¹²³ Danijel Sinani, „Типологије verskih organizacija“, *Antropologija* 3(10), (2010b), 14.

¹²⁴ David Bromley, „A Tale of Two Theories: Brainwashing and Conversion as Coming Political Narratives“, in: Robbins Zablocki (ed.) *Misunderstanding Cults* (Toronto: University of Toronto Press, 1998), 318–348.

ће сви они који живе у истини живети срећно у земаљском рају (прихватање).

У настојању даљег класификовања верских заједница, пре свега нових религија, Гордон Мелтон и Роберт Мур (Robert Moore) у студији *The Cult Experience* (Искуство култа)¹²⁵ предлажу поделу засновану на основу породица доминантних алтернативних религија:

1. Породица светаца последњег дана (мормони)
2. Комунитаристи или Заједничка породица (нпр. амиши, Фамилија)
3. Метафизичка породица (нпр. Хришћанска наука)
4. Психоспиритуалне породице (нпр. спиритуализам, НЛО покрети)
5. Породица старе мудрости (њу ејџ)
6. Магијска породица (херметички ред Златна зора, сатанистичке групе)
7. Источна породица (трансендетална медитација, Харе Кришна)
8. Средњоисточна породица (Народ ислама, Мехер Баба).

Ова подела је обухватила велики број различитих верских организација, класификујући их у поменуте категорије, иако је према Крисидесу (George Chryssides) она у великој мери базирана на историјском развоју америчких религиозних покрета и не може се у потпуности применити на нове религије у другим деловима света. У настојању да обједини различите приступе овом феномену, ослањајући се на препознавање корена религијских традиција, Кристофер Партриџ (Christopher Partridge) у *Енциклопедији нових религија, секти и алтернативних покрета* нове религије дели у девет група: нове религије, секте и алтернативне покрете са кореном из хришћанства, затим јудаизма, ислама, зороастризма, индијских религија, источне Азије, домородачких и паганских традиција, западног езотеризма, њу ејџ традиција и са коренима у модерној западној култури.¹²⁶ Партриџ истиче да „праћећи религијске корене оснивача, скупина и духовних покрета, често постаје посве јасно у којој се појединачној религији крије почетак, чак и ако су се касније развијали далеко од ње“.¹²⁷

Велики број типологија произилази управо из разноликости нових религија. Међутим, све поменуте поделе у великој мери зависе и од тога шта све подразумевамо под новом религијом. Иако одређени број но-

¹²⁵ Melton J. Gordon & Robert L. Moore, *The Cult Experience: Responding to the New Religious Pluralism* (New York: Pilgrim Press, 1982), 19–20.

¹²⁶ Christopher Partridge (ur.) *Енциклопедија нових религија. Нове религије, секте и алтернативни духовни покрети* (Zagreb: Naklada Ljevak, 2005), 388–395.

¹²⁷ *Ibid.*, 23.

вих религија датира с краја 19. и почетка 20. века, постоји и велики број оних које још увек имају прву генерацију верника.¹²⁸ Британски социолог Ајлин Баркер популаризовала је употребу термина *нови религиозни покрети*, који је био много адекватнији од претходно утемељених термина *секта* или *култа*, а који су постали оптерећени негативним конотацијама.¹²⁹ Иако су научници прихватили нове термине, тачна дефиниција и хронолошке границе нису усаглашене. У разграничавању шта су све нове религије, поједини аутори укључују пре свега хронолошки и доктринарни критеријум, који нове религије и нове религиозне покрете дефинишу као такве само онда када се њихова теологија радикално разликује од хришћанства, јудаизма, будизма или ислама. О новим религијама можемо говорити уколико се оне саме позивају на нова открићења, која су њиховим оснивачима дата кроз одређене позиве и посланја. Карактеристика свих нових религија открићења јесте захтев за универзалношћу који почива на свести о томе да су раније религије биле неуспешне.¹³⁰ Нове религије такође могу бити оне које постављају захтев да у посебном смислу пруже одговор на религиозна питања која су настала новом ситуацијом у свету. Читав низ нових религија наступио је са тезом да предстојећа интеграција човечанства у јединствено глобално друштво захтева нову светску религију која ће спровести интеграцију свих досадашњих историјских религија које су биле везане за парцијалне културе.

Дакле, постојање нових религија није нова појава, посебно у последњих педесет година, када се примећује незапамћен раст броја нових религија и алтернативних духовних покрета, пре свега због појаве плуралног религијског друштва.¹³¹ Тако се и радови који су за централни предмет свог истраживања имали феномен нових религија у хуманистичким наукама појављују највише у периоду шездесетих и седамдесетих година. Као разлог због чега нове религије нису раније биле предмет изучавања Ернст Бенц (Ernst Benz) наводи да је „наука о религијама углавном заинтересована за изворне и високо развијене форме ових ре-

¹²⁸ Massimo Introvigne, "The Future of Religion and the Future of New Religions" (http://www.cesnur.org/2001/mi_june03.htm).

¹²⁹ Као замену за термине култ и секта поједини аутори користе и друге термине као што су „алтернативни религијски покрети“, „надолазеће религије“, „маргинални религиозни покрети“. Више о истраживању јавне перцепције „култова“ и „нових религиозних покрета“ видети у: Robert S. Ellwood, *Introducing Religion: From Inside and Outside* (Prentice-Hall: New Jersey, 1983); Paul J. Olson, "The Public Perception of Cults and New Religious Movements", *Journal for Scientific Study of Religion* 45(1), (2006), 97–106; Charles L. Harper & Bryan F. Le Beau, "The Social Adaptation of Marginal Religious Movements in America", *Sociology of Religion* 54(2), (1993), 171–192.

¹³⁰ Ernst Benc, *Nove religije* (Beograd: Ćigoja, 2005), 107.

¹³¹ Christopher Partridge (ur.) *Enciklopedija novih religija. Nove religije, sekte i alternativni duhovni pokreti*, 14.

лигија, док модерни развојни токови у области појединачних религија наилазе на мању пажњу и у односу на класичне изворне форме често се оцењују као појаве трошности и распадања.¹³² Бенц такође наглашава да хришћанска теологија има тенденцију игнорисања нових религија, као и оспоравања могућности њиховог настајања. Тако је наведени став довео до игнорисања феномена нових религија. Студије нових религија су се у великој мери фокусирали на „новије нове религије“ које су се појавиле на Западу након Другог светског рата. Поједини аутори у нове религије сврставају заједнице основане у 19. веку, док други само оне основане у 20. веку. Гордон Мелтон, међутим, прихвата тезу да су нови религиозни покрети почели да се шире средином 20. века, али то објашњава као последицу новог мисионарског одушевљења које је у то време захватило многе источњачке религије. Мелтон истиче да „процвет алтернативних религија током седамдесетих година 20. века није толико нов догађај у западним друштвима, колико то представља наставак развоја окултног мистицизма и источњачке мисли који је почео у 19. веку“.¹³³ Неопходно је истаћи динамику ширења нових религија у Европи, Сједињеним Америчким Државама и на Истоку, али и узети у обзир и ширење нових религија у источној Европи и на Балкану.¹³⁴ Поједине „старије нове религије“, као што су Јеховини сведоци или мормони, достигле су врхунац експанзије током 20. века. Стога се поставља питање да ли су оне данас и даље нове религије. Многе нове религије себе не доживљавају као нове: Харе Кришна на пример тврди да је најстарија светска религија, настала 3.000 година п.н.е., а мормони и Јеховини сведоци тврде да су оживели

¹³² У студији о новим религијама, Ернст Бенц истражује религије на тлу Северне Америке, мормоне, пејоте-култ, црни ислам, НЛО религије, нове религије у Бразилу умбанда и кимбанда, секте ислама, јапанске нове религије. Бенцова истраживања обухватају и нове религије у Кореји, Вијетнаму и Индонезији. Посебно је занимљиво његово проучавање нових месијанских заједница међу Зулу и Банту племенима у Африци.

¹³³ Gordon Melton, *The Encyclopedia of American Religions* (Detroit: Gale Research Company, 1987), 47–48.

¹³⁴ Студија пољских социолога Боровик и Бабинског, нагласак ставља на појаву нових религија после пада комунизма на простору централне и источне Европе: Irena Borowik & Grzegorz Babinski, *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe* (Krakow: Zakład Wydawn Nomos, 1997). Такође, нове религије и посткомунизам веома су актуелна тема и међу румунским социолозима религије: Sorin Gog, “The Construction of the Religious Space in Post-Socialist Romania”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 15(3), (2006), 37–53; “The Institutionalization of Confessional Education: Religious Values in the Neo-Protestant High-Schools”, *Studia Sociologica* 2, (2007), 77–89; “Post-Socialist Religious Pluralism: How do Religious Conversions of Roma fit into Wider Landscape? From Global to Local Perspectives”, in: Andrea Boscobonik & François Ruegg (eds), *Transitions. Nouvelles identités rom en Europe centrale & orientale* (Bruxelles: Université de Genève, 2009), 93–109,

традиције изворне Христове цркве. Исти аутор наводи да је хронолошка подела према којој су нове религије оне настале после Другог светског рата релативна и да за два века религије из тог периода више неће бити „нове“.¹³⁵ Крисидес, наиме, нови религиозни покрет дефинише пре свега као скорашњи феномен, узимајући веома либерално за хронолошку границу претходних сто педесет година. Као један од недостатака у великом броју теорија које проблематизују појаву нових религија, Крисидес истиче да „тренутак када се једна заједница појавила на Западу, не значи да је тада и основана. Реферисање у односу на Запад није прикладно будући да су нове религије глобалан феномен“.¹³⁶ Џејмс Бекфорд (James Beckford) и Ајлин Баркер наводе да су се од 50-их и 60-их година нове религије појавиле у западној Европи. Међутим, многе нове религије су основане и раније. Дефиниција нових религија Питера Кларка (Peter Clarke) заснива се на хронолошком критеријуму – он у нове религије убраја оне које су се појавиле у Северној Америци и Европи од 1945. године. Међутим, веома је мало нових религиозних покрета који су основани после Другог светског рата (нпр. Сока Гакаи основан 1930; Випасора 1914; Кришнамурти 1929). Према Ајлин Баркер „термин нови религиозни покрети (НРП) користи се за означавање веома разноликог скупа организација, од којих се већина јавља, у свом садашњем облику, почевши од педесетих година овог века, нудећи при том неку врсту одговора на питања која су у основи верске, духовне или филозофске природе“.¹³⁷ Са друге стране, поједини аутори сматрају да је права експанзија нових религиозних покрета настала 60-их и 70-их.¹³⁸ Мелтон прави разлику између нових религија насталих из хришћанства преко мормона, до оних „новијих религија“ као што су сајентологија, Харе Кришна и неопанизам. Групе као што су мормони, које карактерише нова форма обећаног спасења, свест о послању, свест о испуњењу и које се позивају на ново божанско откриће, такође су веома снажно повезане са класичним типом хришћанске свести о крају времена, што врло јасно показује и сам њихов назив – Црква светаца последњег дана. У Јапану, на пример, подела на „старије“ и „новије“ нове религије односи се на заједнице основане у последња два века или у другој половини 19. века и оне се сматрају за „нове религије“

¹³⁵ George D. Chryssides, *Exploring New Religions* (London, New York: Cassell, 1999), 24.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Ajlin Barker, *Novi religiozni pokreti*, 23.

¹³⁸ Gordon J. Melton & Robert L. Moore, *The Cult Experience: Responding to the New Religious Pluralism* (New York: Pilgrim Press, 1982); Geoffrey Nelson, *Cults, New Religions and Creativity* (London: Routledge, 1987); James Beckford, *Cult Contraversis: The Societal Responses to New Religious Movements* (New York, London: Tavistock Publications, 1985).

(*shin-shykyo*), док су оне скорашње назване „нове нове религије“ (*shinko-shykyo*) или религије без традиције.¹³⁹

Наведена подела на „нове религије“ и „нове нове религије“ свакако би обухватила многобројне заједнице које понекад бивају искључене из различитих класификација нових религија, управо због хронолошког критеријума, као недовољно нове. Поједини аутори, покушавајући да дефинишу да ли су нове религије уопште нове, наводе да не постоје нове религије са до сада непознатим формама религијског искуства, па тако „чак и оне религије које наступају са свешћу новине, не стоје изван историјског континуитета ранијих форми историје религије“.¹⁴⁰ У овом смислу, Чарлс Глок (Charles Glock) поставља питање „зашто би се велики број нових религија појавио тек у касним шездесетим и током седамдесетих година 20. века?“ На појаву нових религија утицао је притисак за промене у религијском и духовном животу, док је оно што је покренуло те промене био рат у Вијетнаму, који је довео до појаве контракултуре, а тиме и до настанка нових религија.¹⁴¹ Ако нови религиозни покрети уопште нису нови, онда се не поставља проблем објашњавања њиховог настанка у конкретном периоду.¹⁴²

Када онда можемо говорити о новим религијама уколико занемаримо хронолошка одређења? Мелтонова теза је да су „нове религије примарне религијске групе које оперишу одвојено од доминантне религијске културе у којој су лоциране, али траже следбенике из нове културе“.¹⁴³ Ако прихватимо ову тезу, неопротестантске заједнице можемо посматрати кроз призму нових религија. Поред тога, Крисидесов хронолошки критеријум нове религије одређује као оне заједнице које су настале у последњих 150 година, чиме су обухваћене и неопротестантске заједнице које су основане крајем 19. и почетак 20. века. Постављајући питање „колико је ново ново?“ Партриц истиче да се, иако не постоји сагласност међу теоретичарима, они покрети који су се истакли током 20. века могу

¹³⁹ Детаљнији преглед новијих религија у Јапану, као и појаве јапанских нових религија у Бразилу видети у: Peter Clarke, "Japanese New Religious Movements in Brazil, from Ethnic to Universal Religions", in: Bryan Wilson, Jamie Cresswell (eds) *New Religious Movements Challenges and Response* (London, New York: Routledge, 1999), 197–209; *Japanese New Religious Movements in Global Perspective* (Surrey: Curson Press, 2000).

¹⁴⁰ Ernst Benc, *Nove religije* (Београд: Ћигоја, 2005), 107.

¹⁴¹ Charles Y. Glock & Robert N. Bellah, *New Religious Consciousness* (University of California Press: Berkeley, 1976).

¹⁴² Malkolm Hamilton, *Sociologija religije*, 417.

¹⁴³ Gordon J. Melton, "The Rise of the Study of New Religions" (1999). (http://www.cesnur.org/testi/bryn/br_melton.htm).

сматрати новим религијама.¹⁴⁴ Поједине неопротестантске заједнице, пре свега пентекосталне, током 20. и 21. века доживљавају наглу експанзију „освајајући“ оне делове света у којима су до тада биле непознате.

Иако је веома тешко направити прецизну хронолошку разлику између „старијих нових религија“ и „новијих нових религија“, оно што их повезује без обзира на временску димензију јесте одвојеност од доминантне религијске културе у којој се развијају или настају. Поред тога, ако је већина нових религија стара религија у новом контексту, неопротестанизам представља нову религију у нашем, српском друштвено-историјском контексту. Имајући у виду да се неопротестанти називају сектама, термином који се недовољно разуме и користи у негативном контексту, веома је важно разумети све оно што је речено о новим религијама и типологијама верских организација како би се избегла идеолошка оптерећеност термина *секта* и пронашла што приближнија дефиниција неопротестантизма. Из тог разлога у овој књизи неопротестантизам је сагледаван кроз призму наведених теоријских концепата о новим религијама. Појединачне заједнице у оквиру неопротестантизма овде су дефинисане као мањинске религије, будући да су анализиране у оквиру концепта *двоструких мањина*.

1.4. ТРАДИЦИОНАЛНЕ И НЕТРАДИЦИОНАЛНЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У ЗАКОНУ О ЦРКВАМА И ВЕРСКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ

У Србији, као секуларној држави, загарантована је слобода вероисповести, као и слобода богослужења свих регистрованих верских заједница. Према Закону о црквама и верским заједницама Републике Србије, све цркве и верске заједнице подељене су у две групе: традиционалне цркве и верске заједнице и нетрадиционалне или конфесионалне заједнице.¹⁴⁵ У традиционалне верске заједнице убрајају се Српска православна црква, Римокатоличка црква, Словачко-евангеличка црква а.в., Реформатска хришћанска црква, Евангеличка хришћанска црква, Јеврејска и Исламска заједница. Нетрадиционалне или конфесионалне заједнице су оне заједнице уписане у Регистар цркава и верских заједница, на основу прописаног начина регистравања, и то су: Хришћанска адвентистичка црква, Евангеличка методистичка црква, Црква Исуса Христа

¹⁴⁴ Christopher Partridge (ur.) *Enciklopedija novih religija. Nove religije, sekte i alternativni duhovni pokreti*, 20.

¹⁴⁵ Закон се у целини може преузети на следећој адреси: http://www.mzd.gov.rs/download/dokumenti/zakon_o_crkvama_i_vz.pdf (приступљено 23. 2. 2012. године).

светаца последњег дана, Еванђеоска црква у Србији, Црква Христове љубави, Христова духовна црква, Савез хришћанских баптистичких цркава, Хришћанска назаренска заједница, Црква Божја, Протестантска хришћанска заједница у Србији, Христова црква браће, Слободна црква Београд, Јеховини сведоци, Заветна црква Сион, Унија реформног покрета адвентиста седмог дана и Протестантска еванђеоска црква „Духовни центар“. Закон о црквама и верским заједницама, од тренутка када је усвојен у Скупштини Србије 2006, изазвао је низ дебата и полемика.¹⁴⁶ Наиме, он дефинише статус поменутих седам традиционалних цркава и верских заједница на основу вишевековног историјског континуитета, чији је правни статус стечен на основу закона усвојених у периоду од 1914. до 1930. године. Са друге стране, у конфесионалне заједнице убрајају се оне регистроване између 1953. и 1977. законима у социјалистичкој Југославији, иако се у члану 16 Закона оне не помињу поименце. Међутим, уколико конфесионалне заједнице не изврше поновну регистрацију, оне неће бити аутоматски регистроване новим законом. За разлику од конфесионалних, традиционалне цркве и верске заједнице имају право на организовање веронауке у школама¹⁴⁷ и не пролазе кроз процедуре поновне регистрације у новим законима. Проблем настаје када деца из нетрадиционалних заједница немају могућност верског образовања заједнице којој припадају. Традиционалне верске заједнице прихваћене су као део културног идентитета, док се постојање нових религија и малих верских заједница веома често игнорише.¹⁴⁸ Посебно је проблематичан статус верских заједница које се нису регистровале и њиховог права на слободу вероисповести и богослужења. Поступак регистрације подразумева обимну документацију коју верске заједнице подносе, пре свега статут са описом организационе структуре и потписима 100 пунолетних грађана, списак организационих јединица, права и обавезе чланова, основе верског учења, активности, као и извор прихода. Већина

¹⁴⁶ О односу државе према новим и алтернативним религијама, као и о проблемима категоризације религијских организација на основу Закона о црквама и верским заједницама видети: Danijel Sinani, „Dawn by Law. Alternativni religijski koncepti i srpski Zakon o crkvama i verskim zajednicama“, *Antropologija* 3(10), (2010a), 121–132. О правно-политичком оквиру Закона више у: Milan Vukomanović, *Homo viator: religija i novo doba* (Београд: Ћигоја, 2008), 109–116; Ненад Ђурђевић, *Остваривање слободе вероисповести и правни положај цркава и верских заједница у Републици Србији* (Београд: Заштитник грађана, Службени гласник, 2009).

¹⁴⁷ Веронаука је 2001. године враћена у образовни систем, на почетку као факултативни предмет, а затим као изборни за седам традиционалних цркава и верских заједница у Србији.

¹⁴⁸ Однос цркве и државе разматран је у веома прегледној студији Ангеле Илић: “Church and State Relations in Present day Serbia”, *Religion in Eastern Europe* XXIV (6), (2004), 8–33.

конфесионалних заједница у данашњој Србији је неопротестантског порекла. Закон садржи и неке дискриминаторне одредбе које се односе на постојање различитих права која имају традиционалне цркве и верске заједнице у односу на конфесионалне заједнице.¹⁴⁹ Код конфесионалних заједница то се пре свега односи на немогућност финансирања из буџета Републике Србије, организовања верске наставе у школама, обављања верске службе у другим јавним установама (затвори, болнице и сл.). Такође, према члану 19 уводи се забрана регистрације верских заједница уколико њихов назив садржи део назива неке друге заједнице уписане у регистар, иако се у члану 6 Закона наводи: „Цркве и верске заједнице су слободне и аутономне у одређивању властитог идентитета“. Недостајци постојећег закона, који се ослања на законе из 1953. и 1977, настале у историјским околностима у којима је религија имала другачије место и значај у друштву, указују и на немогућност препознавања промена и нових облика религиозности уколико не испуњавају услове регистрације. Мањинске верске заједнице суочавају се са недоследном применом Закона, што доприноси развоју различитих облика дискриминације, о чему ће бити више речи у поглављима која следе.¹⁵⁰

1.5. ЕТНИЧКИ И РЕЛИГИЈСКИ ИДЕНТИТЕТ

Током последњих неколико деценија идентитет је постао један од најзначајнијих аналитичких концепата у хуманистичким наукама, а као два најважнија типа идентитета наводе се лични и колективни. Будући да је идентитет сачињен од збира компонената, сваки од њих може обликовати други тип идентитета, стога можемо говорити о етничком, културном, религијском, регионалном и другим типовима. Основа за успостављање друштвеног идентитета представља способност разликовања у односима ја–други и ми–други, док се као специфичност идентитета може издвојити особеност и истоветност неког ентитета, или сличност са другима, односно различитост.¹⁵¹ Уколико се као пример узме проучавање различитих мањинских заједница, може се увидети да религија и етницитет

¹⁴⁹ Milan Vukomanović, *Homo viator: religija i novo doba*, 115.

¹⁵⁰ Обавеза државе о заштити верских слобода етничких и верских мањина на међународном нивоу потврђена је: Међународним пактом о грађанским и људским правима, Општим коментарима бр. 22 и 23 Комитета за људска и мањинска права УН и Оквирном конвенцијом за заштиту националних мањина. Ненад Ђурђевић, *Остваривање слободe вероисповести и њавни њоложај цркава и верских заједница у Републици Србији*, 113.

¹⁵¹ Младена Прелић, *(Н)и овде (н)и њамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века* (Београд: Етнографски институт САНУ, 2008), 25.

имају веома важну улогу у изградњи различитих облика идентитета. Како су предмет овог рада Румуни неопротестанти, нагласак је стављен на етнички и религијски идентитет, као облике колективних идентитета.

Концепт етничког идентитета¹⁵² почиње да се развија шездесетих година 20. века у културној и социјалној антропологији, када почиње и преиспитивање статичних модела друштава и „објективних“ културних категорија, до тада истраживаних и тумачених у оквирима класичне британске и америчке антропологије.¹⁵³ Највећа прекретница у тумачењу концепта етничког идентитета, онако како га данас углавном схватамо, настаје уводним текстом норвешког антрополога Фредрика Барта (Fredrik Barth) у зборнику радова *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (Етничке групе и границе: друштвена организација културне разлике) из 1969. године. Овом студијом Барт је истраживање феномена етничности изместио у домен комуникације, симболизације и значења. За разлику од својих претходника, он истиче да „основа за формирање једне етничке групе није њен културни садржај, него способност да симболички дефинише своје границе у односу на друге групе исте врсте“. Зато је критична тачка истраживања етничка граница, која дефинише групу, док је заједничка култура схваћена пре као последица таквог симболичког разграничења.¹⁵⁴ Таквим схватањем нагласио је процесе симболизације и комуникације, идентификације и категоризације и извршио велики утицај на будућа истраживања етничког идентитета.¹⁵⁵ Из тога произилази да се етничке границе не поклапају са културним или територијалним границама, већ да су оне друштвени феномени. Од одржања границе зависиће континуитет одређене етничке групе, односно од могућности симболичког разграничавања групе у комуникацији или интеракцији са другима.

¹⁵² Термин етнички идентитет први је употребио амерички психолог Ерик Ериксон 1968. године. Термин етничитет може се сматрати синонимом етничком идентитету, а први га је употребио амерички социолог Л. В. Ворнер (Lloyd Warner).

¹⁵³ Како наводи Младена Прелић, за првог твораца теорије о етничким феноменима сматра се совјетски научник Сергеј М. Широкогоров који је двадесетих година 20. века проучавао различите групе у Сибиру и развио теорију у којој је етничке феномене дефинисао као друштвене процесе. Сергеј М. Широкогоров, *Етнос, истраживање основних принципа промјена етничких и етнографских појава* (Подгорица: ЦИД, 1998), према Младена Прелић, *(Н)и овде (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*, 19.

¹⁵⁴ Fredrik Barth, "Introduction", in: Fredrik Barth (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference* (London: Allendand Unwin 1969), 11.

¹⁵⁵ Младена Прелић, *(Н)и овде (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*, 24.

Велика популарност истраживања етницитета која је уследила у области социјалне антропологије, социологије, историје, политикологије може се пратити у бројним студијама, као и у веома честој употреби термина етницитет, етнички идентитет, етничка група у јавном и научном дискурсу. Међу бројним теоријама етницитета, једна од уобичајених подела је на примордијалистички (есенцијалистички или структурни) и конструктивистички (инструментални или когнитивни).¹⁵⁶ По примордијалистичком приступу, етнички идентитет се дефинише као мање-више непроменљив аспект човековог живота, скуп објективних наследних својстава, док конструктивистички приступ наглашава ситуациони карактер, где променљиве друштвене околности и начин живота пресудно утичу на однос појединца у одређивању сопственог етницитета.¹⁵⁷

Критичари примордијалистичког приступа сматрају да биолошко одређење није научно засновано, иако многи прихватају значај који припадници заједница придају нпр. дискурсу о заједничком пореклу.¹⁵⁸ Заједничко порекло се тада не тумачи у есенцијалистичким категоријама, већ као друштвени конструкт карактеристичан за дискурс одређених заједница. Уколико се прихвати теза да је етнички идентитет друштвена конструкција, неопходно је истаћи да се он конструише на такав начин да за себе присваја замисао примордијалне везе, односно крвну повезаност и заједничко порекло.¹⁵⁹ Иако је Бартова теорија *етнициитета као друштвене праксе* имала многобројне следбенике, према појединим критичарима испољила је одређене недостатке. У критици Бартовог приступа истиче се статичност и немогућности објашњења потенцијалних сукоба међу етничким групама, занемаривање културне традиције и објективних садржаја културе, као и то да његова теорија не доприноси објашњавању национализма и етницитета.¹⁶⁰ Ревидирајући своју првобитну тезу, Барт је дефинисао три нивоа конструкције етничког идентитета; први ниво обухвата интеракцију на микронивоу, преговарање о идентитету међу појединцима; на средњем нивоу се конструишу етничке заједнице; и трећи је макрониво државе и структуре њене бирократије, на којем се

¹⁵⁶ Kristijan Đordano, *Ogledi o interkulturnoj komunikaciji* (Beograd: Biblioteka XX vek, 2001), 49.

¹⁵⁷ Filip Putinja & Žoslin Stref-Fenar, *Teorije o etnicitetu* (Beograd: Biblioteka XX vek, 1997).

¹⁵⁸ Марија Илић, *Умени дискурс Срба из Чииа у Мађарској: између индивидуалној и колективној*, 50.

¹⁵⁹ Младена Прелић, *(Н)и овде (н)и имамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*, 41.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 29.

у оквиру одређеног идеолошког дискурса одређују права етничких група.¹⁶¹

Разматрајући различите приступе етницитету, Филип Путиња (Philippe Routinat) и Жослин Стреф-Фенар (Jocelyne Streiff-Fénart) у студији *Теорије о етницијитету* издвајају шест теоријских приступа: примордијалистички, социо-биолошки, инструменталистички и мобилизаторски, неомарксистички, неокултуралистички и интеракционистички. Иако поједини аутори комбинују више приступа, оно што се сматра за „темељни консензус“ у савременим приступима етницитету јесте да је он релациони а не есенцијални, динамичан а не статичан.¹⁶² Будући да се етницитет истовремено базира на сличностима и разликама, свака заједница се дефинише и у односу на оно што није. Када говори о етницитету, Томас Хилан Ериксен (Thomas Hylland Eriksen) наводи да је прво својство етницитета, етничке припадности „систематско разликовање оних који припадају групи и оних који јој не припадају, инсајдера и аутсајдера, 'нас' и 'њих'“ и додаје „где тог принципа нема, нема ни етницитета, пошто етницитет претпоставља постојање институционализованих односа између јасно одређених категорија чији припадници сматрају да се 'они други' културно разликују од њих самих“.¹⁶³ Етничка група дефинише се преко односа са другим групама, њу формира њена граница, а сама граница је друштвени производ који може имати различит значај и који се временом може мењати.¹⁶⁴ Тако схваћене етничке границе друштвено су условљене. Међутим, граница једне групе не мора нужно бити везана за етничку категорију, већ она може постојати и између културних или религијских група.

Религијски, као и сви други облици колективног идентитета, сложен је и вишеслојан, променљив и у сталном прожимању са другим идентитетима. Посматран из историјске перспективе, религијски идентитет је имао веома важну улогу у Европи током периода средњег века, па све до модерног успона нација.¹⁶⁵ Религијски идентитет се може тумачити као припадност одређеној вероисповести, изузимајући саму природу такве декларисаности. Дакле, у овом случају, није неопходно испитивати чињеницу да ли особа заиста верује у основна начела религијске

¹⁶¹ Fredrik Barth, "Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity", in: C. Govers & H. Vermeulen (eds) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond Ethnic Groups and Boundaries* (Amsterdam: Het Spinhuis, 1994), 11–32.

¹⁶² Младена Прелић, *(Н)и овде (н)и њамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*, 37.

¹⁶³ Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam* (Beograd: Biblioteka XX vek, 2004), 41.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 72.

¹⁶⁵ Danijela Grujić, „Religijski identitet i država“, *Diskursi* 1, (2011), 27–37.

традиције којој припада или не и колико религија има стваран утицај на живот људи.¹⁶⁶ Религијски идентитет настаје из сфере комуникације и социјализације, заснивајући се на усаглашавању културе и њених елемената, са тежњом да се у једну заједницу верника удруже све оне које имају одређене заједничке симболичке кодове, вредносне системе, веровања, обреде.¹⁶⁷ Кључни елемент у процесу стварања религијских идентитета, како наводи Данијел Ервије-Леже (Danièle Hervieu-Léger), односи се на то да ли су појединци или групе укључени у верске заједнице. Овај процес зависи од заједничког односа према прошлости и искуства сећања који се преносе са генерације на генерацију.¹⁶⁸

Етнички идентитет је, са свим својим симболичким моделима, тесно повезан са другим облицима колективног идентитета, као што је религијски. Према мишљењу Антони Смита (Anthony Smith), „верске заједнице, када стреме да буду цркве, обраћају се свим деловима дате популације, па чак и ван њених етничких граница. Њихова порука је национална и универзална. Верски идентитет произилази из сфере комуникације и социјализације. Стога су тежили да у једну заједницу верника удруже све оне који сматрају да су им заједнички извесни симболички кодови, вредносни системи и традиционална веровања и обреди“.¹⁶⁹ Мада су „светске религије настојале да прекораче и укину етничке границе, већина верских заједница подударала се са етничким групама [...] Чак и данас многе етничке мањине задржавају снажне верске споне и амблеме“.¹⁷⁰ Однос религије и етничког идентитета веома је сложен, посебно у наднационалним верским групама, где се нагласак ставља на значај религијског идентитета верника.

Представа о заједничком пореклу често је најбитнији чинилац у етничком идентитету. Бенедикт Андерсон (Benedict Anderson) тврди да све друштвене групе и категорије за класификацију људи имају свој имагинаријум, односно да су то *замишљене заједнице* (енг. *imagined communities*).¹⁷¹ Схватање етничке групе као *замишљене заједнице* односи се на конструктивистичко одређење нације као посебне културне творевине. Дакле „нације су такве да један припадник никада не може упознати све припаднике своје нације нити са њима успоставити конкретан однос, иако они у његовој свести постоје и он према њима заузи-

¹⁶⁶ Milan Vukomanović, *Homo viator: religija i novo doba* (Beograd: Čigoja, 2008), 68.

¹⁶⁷ Antoni Smit, *Nacionalni identitet* (Beograd: XX vek, 2010), 19.

¹⁶⁸ Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire* (Paris: Editions du Cerf, 1993).

¹⁶⁹ Antoni Smit, *Nacionalni identitet*, 18–19.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 19–20.

¹⁷¹ Benedikt Anderson, *Nacija, zamišljena zajednica: razmatranja o poreklu nacionalizma* (Zagreb: Školska knjiga, 1990), 17.

ма изванредан однос тако градећи заједницу“.¹⁷² На сличан начин, концепт замишљених заједница може се применити и у случају наднационалних неопротестантских заједница, где верници имају одређени однос према другим члановима заједнице у другим државама или градовима, са којима „деле“ исти религијски идентитет.

1.6. МАЊИНЕ: НАЦИОНАЛНЕ, СКРИВЕНЕ И ДВОСТРУКЕ

Када се у друштвеним и хуманистичким наукама, током последњих година, говори о мањинама, то се пре свега односи на различите групе које имају мању друштвену и политичку моћ, маргиналне или друштвено подређене групе без обзира на њихову бројност.¹⁷³ Мањине могу бити различите: етничке, националне, верске, језичке, скривене, двоструке и друге. У међународним правним оквирима постоје различите дефиниције мањина. Дефиниција мањина (етничких, верских, језичких) Франческа Капотортија (Francesco Capotorti), која се сматра за једну од најпознатијих, одређује их као „групу бројчано мању од остатка популације одређене државе, у недоминантној позицији, чији чланови, као грађани државе, поседују етничке, верске или језичке карактеристике које се разликују од оних које имају остали становници и показују, чак и само имплицитно, осећај солидарности усмерен према очувању културе, традиција, религије или језика“.¹⁷⁴ Наведена дефиниција критикована је будући да комбинује објективне и субјективне критеријуме као основ припадности, као и због наглашавања бројности, јер мањински статус не мора нужно бити повезан са бројчаном инфериорношћу. Тако се у савременим приступима мањинским заједницама, уместо термина већина, све више употребљава термин „владајућа већина“.¹⁷⁵

Термин национална мањина је појам који припада правно-политичкој сфери, док је у сфери социо-културне антропологије и етнологије уобичајенији термин етничка мањина, етничка група.¹⁷⁶ Према дефиницији Ериксона, „етничка мањина подразумева групу која је бројчано ин-

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Младена Прелић, *(Н)и овде (н)и имамо: етнички идентитети Срба у Мађарској на крају XX века*, 64.

¹⁷⁴ Francesco Capotorti, *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities* (New York: United Nations, 1979).

¹⁷⁵ Марија Илић, *Умени дискурс Срба из Чииа у Мађарској: између индивидуалној и колективној*, 78.

¹⁷⁶ Младена Прелић, *(Н)и овде (н)и имамо: етнички идентитети Срба у Мађарској на крају XX века*, 46.

фериорна према осталој популацији у друштву/држави која политички није доминантна и која се репродукује¹⁷⁷ За разлику од етничке мањине, термином национална мањина наглашава се званична признатост одређене заједнице у јавној сфери, стога националне мањине нису само етничке мањине већ их најчешће чине припадници етничких мањина.¹⁷⁸ Дефиниција националних мањина понуђена у *Полијичкој енциклопедији* гласи: „Под националном мањином, подразумева се група становништва која не припада народу с којим живи у заједничкој држави већ етнички чини саставни део другог народа у другој држави, а концентрисана је у појединим насељима или подручјима у довољном броју тако да се може користити признатим посебним правима на употребу матерњег језика у јавном саобраћају и на изражавање својих националних специфичности (односно, да би имала услова да се користи овим правима ако јој тај специфични положај није признат).“¹⁷⁹ За ову дефиницију може се рећи да је заснована на политичком критеријуму. Према једном другом критеријуму, етнолошком, под појмом мањине подразумевају се све заједнице које показују одређену културну посебност.¹⁸⁰

Питање мањина нарочито је постало значајно током 19. и 20. века распадом или трансформисањем великих мултиетничких империја (Османске, Хабзбуршке, Руске), односно формирањем националних држава.¹⁸¹ Почети међународне заштите мањина везују за Вестфалски мир из 1648. и обезбеђивање верских права појединаца, а за први акт у међународном јавном праву којим је регулисан положај националних мањина узима се Париски уговор о миру из 1815. године.¹⁸² Тек након Првог светског рата може се говорити о заштити националних мањина. Појам мањине који се везује за расу и националност помиње се у Вилсоновом нацрту пакта Друштва народа након Првог светског рата.¹⁸³ Предлог којим би

¹⁷⁷ Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam* (Београд: Библиотека XX век, 2004), 120–121.

¹⁷⁸ Nenad Popović, „Manjine: istorijat, problem, načini rešavanja“, u: Dragan Žunić (ur.) *Prava manjina*. (Niš: Odbor za građansku inicijativu, 2005), 24.

¹⁷⁹ *Полијичка енциклопедија*, одредница Националне мањине (Београд: Савремена администрација, 1975), 604; према: Vojislav Stanovčić, „Pojam nacionalne manjine i tretiranje individualnih i kolektivnih prava“, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* (2008), 479–503.

¹⁸⁰ Saša Nedeljković, *Čast, krv i suze: ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma* (Београд: Златни Змај, Оделjenje етнологије и антропологије Филозофског факултета, 2007), 30–31.

¹⁸¹ *Ibid.*, 34.

¹⁸² Vojislav Stanovčić, „Pojam nacionalne manjine i tretiranje individualnih i kolektivnih prava“, 485.

¹⁸³ Младена Прелић, *(H)и овде н(и) имамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*, 57.

се гарантовала права националним мањинама и верска равноправност одбачен је, будући да су га поједине државе чланице Друштва народа виделе као мешање у унутрашња питања. Касније ће поједини чланови мировних уговора спровести одређене идеје овог предлога. Тако је члан 51 Сенжерменског уговора садржао споразум између главних сила Антанте и Краљевине СХС о регулисању права националних мањина. Поједини чланови овог уговора односили су се на слободу коришћења матерњег језика, као и на то да припадници националних мањина имају права на слободу вероисповести и употребу матерњег језика у верским службама. Одредбе Сенжерменског уговора биће укључене у Видовдански устав, у којем се, између осталог, истицала једнакост свих грађана пред законом. Један од циљева заштите права мањина било је стварање лојалних грађана државе у којој живе.¹⁸⁴ Након Другог светског рата, проблематика заштите националних мањина није била толико актуелна, већ је нагласак стављен на индивидуална права. Права мањина нису помињана у *Повељи Уједињених нација* (1945) ни у *Општој декларацији о људским правима* (1948). Усвајањем резолуције *Судбина мањина* (1948) први пут се помиње заштита права расних, националних, верских и језичких мањина.¹⁸⁵ Генерална скупштина Уједињених нација усвојила је 1992. године *Декларацију о људским правима припадника националних или етничких, верских и језичких мањина*.

Према начину на који су створене, мањине се могу поделити на колонизоване, имигрантске и оне које су настале променом граница. У Србији разликујемо оне које имају матичну државу у некој од суседних држава (Албанци, Румуни, Бугари), мале мањине европског порекла (Словаци, Украјинци, Русини, Немци, Чеси), новонастале мањине (Хрвати, Словенци, Македонци), дисперзне мањине неевропског порекла (Роми, Јевреји), као и мањине које су биле одређиване као етничке групе без већег права (Роми, Цинцари, Власи).¹⁸⁶ Појмови мањина и већина су релативни и релациони, дакле мањина постоји само у односу на већину и обратно. Однос мањине и већине такође може да се мења променом државних граница. Како су етничке границе врло еластичне, на њих утичу унутрашњи и спољашњи притисци и различити друштвени механизми. Оне настају као продукт субјективног процеса селекције, који опет зависи од историјског тренутка и дате друштвене структуре.¹⁸⁷ Данас постоји веома мало држава

¹⁸⁴ Mirča Maran, *Kulturne prilike kod Rumuna u Banatu 1945–1952*, 20.

¹⁸⁵ Младена Прелић, *(H)и овде н(и) љамо: етнички идентитети Срба у Мађарској на крају XX века*, 58.

¹⁸⁶ Saša Nedeljković, *Čast, krv i suze: ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*, 35.

¹⁸⁷ Annemarie Röder, *Deutsche, Schwaben, Donauschwaben: Ethnisierungsprozesse einer deutschen Minderheit in Südosteuropa* (Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1998), 27.

које су етнички хомогене и већина њих има становнике који се сматрају припадницима неке друге етничке или националне заједнице. У свету има, како наводи Војислав Становчић, „свега десетак једнонационалних држава у којима живи свега 0,5% светског становништва. Вишеетничке, вишенационалне државе, вишеконфесионална друштва, мултикултурализам – представљају правило, а не изузетак у свету“.¹⁸⁸

Једна од основних разлика између различитих мањинских група односи се на њихов правни статус и могућности остваривања институционалне подршке, пре свега у области културе и образовања.¹⁸⁹ Постоје и заједнице које, иако немају такав вид подршке и нису политички активне, имају свест о томе да се разликују од већине. Реч је о *скривеним мањинама*. Термин скривена мањина, као *terminus technicus*, почетком 2000. предложила је интердисциплинарна група истраживача са Универзитета у Грацу, а који је на почетку требало да покрије неколико службено непризнатих малих етничких група на простору Аустрије, Словеније и Хрватске. Нешто касније, 2004. године, настао је и интердисциплинарни зборник радова *Скривене мањине на Балкану* као резултат заједничког рада истраживача различитог профила који се баве теренским истраживањима „скривених мањина“ на простору југоисточне Европе. Овај концепт покушава да опише мале популације или групе са заједничким пореклом и нерешеним статусом према држави у којој живе, било да саме неће или избегавају да траже мањинска права било да им то није дозвољено.¹⁹⁰ Околина, такође, те групе види као различите. Међутим, поставља се питање да ли о оваквим групама можемо да говоримо као о мањинама, уколико оне не желе да се идентификују на тај начин.¹⁹¹ Скривене мањине желе да очувају свој језик, религију, обичаје, тј. управо оно што их разликује од већине. Разматрајући питање скривених мањина у односу на нације и националне мањине, историчар Кристијан Промицер (Christian Promitzer) истиче да се „националне мањине јављају као одјек на стварање нација и националних држава, тек са настанком првих националних држава. Термин ‘национална мањина’ означава етничке групе које су остале унутар граница туђих националних држава“.¹⁹² Са историјског

¹⁸⁸ Vojslav Stanovčić, „Pojam nacionalne manjine i tretiranje individualnih i kolektivnih prava“, 480.

¹⁸⁹ Tanja Petrović, *Srbi u Beloj Krajini: jezička ideologija u procesu zamene jezika* (Beograd: Balkanološki institut SANU, 2009), 17.

¹⁹⁰ Биљана Сикимић (ур.) *Скривене мањине на Балкану* (Београд: Балканолошки институт САНУ, 2004), 8.

¹⁹¹ Tanja Petrović, *Srbi u Beloj Krajini: jezička ideologija u procesu zamene jezika*, 18.

¹⁹² Kristijan Promicer, „(Ne)Vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zapazanja“, у: Биљана Сикимић (ур.) *Скривене мањине на Балкану* (Београд: Балканолошки институт САНУ, 2004), 11.

становишта може рећи да скривене мањине представљају „неуспеле покушаје малих етничких група да се афирмишу као видљиви етнички ентитети у процесу формирања нација и националних мањина“.¹⁹³

„Скривене идентитете“ неопротестаната могуће је повезати не само са *скривеним већ* и са *двосџуким мањинама*. Полазећи од претпоставке да су „скривени“ религијски идентитети условљени двоструко мањинским положајем Румуна неопротестаната, ослонићу се на концепт *двосџруких мањина*. Како Румуни у Војводини представљају етничку мањину већином православне вероисповести, Румуни који припадају малим верским заједницама неопротестанског порекла представљају двоструку мањину. За разлику од скривених мањина, двоструке мањине могу имати признат статус као етничка мањина, али не и као црква или верска заједница. Као *двосџрука мањина* или *мањина у мањини*, такве заједнице врло често не наступају као политички субјекти и често су стигматизоване у оквирима своје етничке заједнице, као и већинске популације. Концепт *двосџруких мањина*, религијских и етничких, показује на који начин се границе сложених и вишеструких идентитета реконструишу и реартикулишу у мањинским заједницама, указујући на чињеницу да односи мањина–већина нису једнозначни, већ слојевити и комплексни.

¹⁹³ *Ibid.*, 14.

2. ИСТОРИЈСКИ КОНТЕКСТ РАЗВОЈА ПРОТЕСТАНТИЗМА И НЕОПРОТЕСТАНТИЗМА

У овом поглављу биће представљени најважнији догађаји из историје протестантизма у европском контексту. Различити правци којима су се огранци протестантизма кретали током средњег века указаће, из дијахроне перспективе, на који начин су настале неопротестантске заједнице које су релевантне за ову студију. Поред тога, биће обухваћен и краћи историјски преглед развоја протестантизма и неопротестантизма у Србији, са посебним нагласком на румунске заједнице.

2.1. ПРОТЕСТАНТИЗАМ И РЕФОРМАЦИЈА У ЕВРОПИ

Као верски и друштвени покрет, реформација настала током 16. века у Европи представљала је покушај уношења теолошких и структуралних промена у Римокатоличку цркву. Реформација је имала извор у ренесанси, нарочито у њеном захтеву да се хришћанство врати својим почецима у Новом завету. Први помак ка будућој реформацији цркве везује се за Еразма Ротердамског (Erasmus de Rotterdam), који се залагао за повратак изворној библијској поуци, што је претворио у својеврсни програм црквене реформе, кроз дело *Белешке уз Нови Завет од Лоренца Вале* (1505) и превод *Нове Завете* на грчки и латински (1516). Овај период обележен је покушајима реформе цркве, али сви ови покушаји нису били довољно јаки да би утицали на суштинске реформе унутар Римокатоличке цркве. Реформа која ће довести до корених промена у цркви започета је око 1517. године, а везује се за Мартина Лутера (Martin Luther), калуђера августинског манастира у Ерфурту и професора библијских студија на

Универзитету у Витенбергу. Противећи се католичким индулгенцијама, које су „ослобађале од казни за грехе не само на овом свету већ су избављали душе умрлих предака из чистишишта“, Лутер је у 95 теза, које је окачио на врата манастира у Витенбергу, исказао своје противљење.¹⁹⁷ Наглашавао је да првобитни грех и човеково пропадање спасава само вера, а не дела. Лутер се вратио теологији Павла и Августина: „људи су дубоко и безнадежно грешни, но могу бити спашени ако своју веру поклоне Христу, а не свецима, нити било каквом сопственом делу или давању новца цркви“.¹⁹⁸ Суштина његове доктрине у оправдању вером састојала се у уверењу да човек остаје грешан и недостојан читавог живота и стога није способан да заслужи вечну срећу. Одбацујући посредовање између Бога и верника, Лутер је 1519. оповргао папин ауторитет и тиме дошао у сукоб са Римокатоличком црквом, која га искључује из својих редова. Протеран, Лутер одлази у манастир у Вартбургу, где преводи Нови завет на немачки и пише своја дела *Римско њајсѝво*, *Позив њлемсѝву немачкој народа* и *Слобода хришћанина*, која ће снажно утицати на промене у католичком свету. У *Римском њајсѝву*, дефинисано је оно што ће постати основ протестантске еклезиологије „Царство Божије налази се у нама“, док је истинска црква „духовно, унутрашње хришћанство“.¹⁹⁹ Лутерова теорија о свеопштем свештенству, односно о једнакости верника и свештеника, постаје једна од темељних догми протестантизма. Сабор у Вормсу позива Лутера 1521. године да одустане од својих идеја, што Лутер одбија и бива протеран из царства. У настојању да ослаби утицај Лутера, католичка црква 1525. формира Савез кнежева католика. Са друге стране, како би одбранили протестантизам, протестантски кнезови створили су Шмалкалдски савез 1526–1531. као одговор на Савез кнежева католика. На сабору у Аугсбургу, Лутер представља суштину свог учења. Једним новим тумачењем и разумевањем Библије, Лутер је омогућио теолошки и идеолошки раскид са средњовековном црквом и религијом. Највиши религиозни доживљај којем је тежила лутеранска побожност била је *unio mystica* са Богом, односно супстанцијално осећање Бога.²⁰⁰ Међутим питање о узроку реформације веома је сложено.²⁰¹ Реформација настаје као реакција на све већу корумпираност и духовно осиромашење званичне

¹⁹⁷ Џон Макманерс, *Оксфордска историја хришћанства: од настајанка до 1800. године* (Београд: Клио, 2004), 322.

¹⁹⁸ Dejvid L. Edwards, „Нришћанство“, у: Džon Bouker (ur.) *Religije – Kembridžova ilustrovana istorija* (Novi Sad: Stylos, 2006), 251.

¹⁹⁹ Жан Делимо, *Насѝанак и учвршћивање реформације* (Нови Сад, Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1998), 110.

²⁰⁰ Maks Veber, *Protestantska etika i duh kapitalizma* (Novi Sad: Mediterran Publishing, 2011), 73.

²⁰¹ Жан Делимо, *Насѝанак и учвршћивање реформације*.

цркве, док је успеху протестантске реформације допринело и снажно антипапско расположење, успостављање градова-држава и монархија у појединим деловима Европе. Настаје све већи број Лутерових полемичких списа, док је откриће штампарске пресе омогућило брзо ширење његових идеја, те он штампа своје преводе Библије и друга дела на немачком језику у великом броју примерака. Преводи Библије на немачком јављају се и пре реформације, између 1466. и 1520, што је довело до праве револуције у ширењу верских дела. Јединственост Лутера највише се огледала у свођењу хришћанства на његову суштину, односно јеванђеље. Проучавајући Павлова писма, Лутер је обновио једну ранохришћанску идеју и уградио је у темељ свог учења, које је засновао на неколико начела:

1. *Sola fide* – само вером – верници до спасења долазе вером, а не добрим делима или посредством цркве позивајући се на римокатоличко давање опроштајница. Павлово учење о оправдању вером је у Лутеровом тумачењу отклонило потребу за посредовањем између Бога и верника.
2. *Sola Scriptura* – само Светим писмом – религијске истине се могу спознати једино усвајањем речи Божје откривене у Светом писму.
3. *Sola gratia* – само милошћу Божјом – без посредства Божје милости људи не могу чинити добра дела, вера је Божји дар и једино путем његове милости ће изабрана мањина бити спасена.

Поред ових начела, протестантизам наглашава једнакост свих верника, односно свеопште свештенство, као и одбацивање седам светих тајни и задржавање само крштења и причести. Вечера Господња, односно причест, представља чин спасења које је Бог наменио човеку. У обреду вечере Господње код калвиниста нагласак се ставља на хлеб и вино, који нису тело и крв Христово, већ оруђа, знаци преко којих верник истински општи са Христом. Протестанти истичу свештенство свих верника, односно непостојање строге црквене хијерархије и поделе на свештенике и вернике (лаике), док вршење обреда и службе свештеника не представља суштинску већ функционалну разлику међу верницима. Жан Калвин (Jean Calvin) је у свом делу *Хришћанска наука* говорио о невидљивој цркви, односно скупу изабраних чија имена зна само Бог, док је пастор само изасланик верника који са њим учествује у свеопштем свештенству.²⁰²

Као термин, протестантизам је ушао у употребу крајем 16. века, иако се јавља још 1529. године у време одржавања Другог црквеног сабора у Шпајеру. Током 15. века хришћански верници који су били наклоњени реформама цркве нису тежили реформисању саме вере, односно доктрине Римокатоличке цркве. У тренутку када је лутеранство почело да

²⁰² *Ibid.*, 147.

слаби средином 16. века, женевски реформатор Жан Калвин проширује теолошку основу протестантизма и своје идеје износи у делу *Christianae Religionis Institutio* (Институције хришћанске науке) у којем је истицао да је црква у суштини невидљива и да представља скуп изабраних чије име зна само Бог.²⁰³ Усвајајући учење о предестинацији, које је било кључно за разумевање спасења, Калвин се ослањао на библијски цитат из посланице Римљанима 8:28–30: „А знамо да онима који љубе Бога иде све на добро, који су позвани по намјерењу. Јер које напријед позна оне одреди да буду једнаки обличју сина његова, да би он био прворођени међу многим браћом. А које одреди оне и дозва; а које дозва оне и оправда; а које оправда оне и прослави“.²⁰⁴

Учење о предестинацији, односно о предодређености верника за спасење, представљало је централну догму реформисаних цркава, које су настојале да дођу до усаглашеног става кроз неколико докумената: Хајделбершки катихизис (1562), Англиканских тридесет и девет тачака (1563) и Дортске одлуке.²⁰⁵ Учење о предестинацији односи се на то да Бог унапред одређује ток светске цивилизације и појединачног живота. Делимо наводи да је Калвин „обновио живот реформације у тренутку када је лутеранство губило снагу“.²⁰⁶ Значајну улогу у развоју калвинизма имала је веронаука за децу коју Калвин саставља 1542. године. Сматрајући да уметничка дела могу водити идолопоклонству, Калвин је настојао да избаци уметност (статуе, слике светаца и сл.) из цркве, што је веома често наилазило на отпор.

Вођа реформације у Швајцарској, Урлих Цвингли (Ulrich Zwingli) је истицао потребу реформе црквених институција, али и морала. Цвингли је 1523. у Цириху почео да спроводи своје реформе, које су се односиле на нов начин вршења литургије у односу на католичке мисе, наглашавајући забрану ликовних представа у богослужбеним објектима. Цвинглијеве идеје имале су важну улогу у формирању теолошких начела реформисаних цркава. Међутим, уместо да реформишу католичку цркву изнутра, Лутер и Цвингли створили су реформне покрете ван главних црквених токова.²⁰⁷ У католичкој црквеној историји Тридентски сабор (1545–1563) имао је за циљ да учврсти средњовековне црквене догме, стављајући нагласак на то да нема спасења изван католичке цркве, и да заустави ши-

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ У раду је коришћено Свето писмо у преводу Ђуре Даничића и Вука Стефановића Караџића.

²⁰⁵ Џон Макманерс, *Оксфордска историја хришћанства: од насљанка до 1800. године*, 345.

²⁰⁶ Жан Делимо, *Насљанак и учвршћивање реформације*, 137.

²⁰⁷ Alister Mckgrat, „Hrišćanstvo: istorijski pregled“, u: Partridž Kristofer (ur.) *Religije sveta* (Beograd: Mladinska knjiga, 2010), 314.

рење реформације. На Тридентском концилу одређена је комисија која је саставила *Index librorum prohibitorum* (Индекс забрањених књига) који се односио на књиге протестантских писаца, као и других дела која су се противила идејама католичког света, а чије је читање било забрањено католичким верницима. Сукоби између католика и протестаната окончани су Аугзбуршким верским миром из 1555. године. Нантским едиктом протестантизам по први пут добија верске слободе, које су ограничене на поједина географска подручја.

Реформација се развила у неколико праваца: лутеранство у Немачкој, Скандинавији и централној Европи, калвинизам у Швајцарској, Француској, Холандији и Шкотској, англиканство у Енглеској. Напредовање реформације посебно је било запажено у западној и средњој Европи, пре свега успон лутеранства у Француској и Немачкој, али и у стварању Англиканске цркве у Енглеској. Англиканску цркву оснива краљица Елизабета I и краљеви из династије Стјуарт, док краљ Хенри VIII постаје њен врховни поглавар, одбацивши папски ауторитет. Промене које су захватиле Европу током 16. и 17. века у погледу црквених реформи одразиће се снажно на различита теолошка питања и довешће до новог разумевања вере и цркве, које ће одлучујуће утицати на обликовање хришћанства. Како је међу лутеранима и калвинистима било неслагања, посебно у појединим догматским елементима, Католичка црква је тај период искористила како би ослабила утицај протестаната. Тако настаје противреформација, која се везује за читаву епоху у историји цркве и развија се као снажна реакција на промене које су настале стварањем протестантизма. Деловање противреформације имало је две главне струје „с једне стране, циљало се на то да се територије које су прешле на страну реформације поврате оружјем; с друге стране, њиме се тежило да се, тамо где је то омогућила војна победа, протестантске масе преобрате на низ начина: мисијама, стварањем колеџа и универзитета, разним принудама, напорима да се угуши противничка религија“.²⁰⁸ Историја противреформације може се хронолошки поделити на два периода: први, пре 1640. године, у којем су највећу улогу имали католички верски редови, и други, после 1640. када државни клер доминира у борби против протестаната. Језуити, милитантна група противреформације, на челу са бившим шпанским војником Игнацијем Лојолом (Ignatius Loyola), снажно су утицали на сузбијање протестантизма у Европи. Главни циљ језуита био је „да се боре против протестантизма, да проналазе слаба места у позицијама протестаната, да поврате изгубљене територије и да прошире папску светску доминацију“.²⁰⁹ Лојола преузима водећу улогу

²⁰⁸ Жан Делимо, *Насиљанак и учвршћивање реформације*, 192.

²⁰⁹ Mirko Golubić, *Istorija crkve* (Београд: Adventistička teološka škola, 1973), 276.

у Католичкој цркви, а језуити постају активни мисионари у Америци, Кини, Индији, Јапану.²¹⁰ Путем верског образовања, језуити и Католичка црква настојали су да онемогуће ширење протестантизма. Како би ојачала противреформацију, Католичка црква заједно са језуитима поново започиње инквизицију. Побуном чешких протестаната 1618. почиње Тридесетогодишњи рат, који се одвијао највећим делом на територији Немачке и Чешке. Рат је завршен Вестфалским миром 1648. године, који је успоставио следећа начела:

1. суверенитет нација–држава,
2. једанкост између нације и државе,
3. обавезујући међународни уговори међу државама,
4. неинтервенције једне државе унутар друге.

Одредба Аугзбуршког верског мира из 1555. године *Cuius regio eius religio* (Чија је земља, онога је и вера), примењена Вестфалским миром (1648) снажно је ослабила утицај Католичке цркве у оним деловима Европе где су протестанти били већина. Систем суверених држава који је успостављен након Вестфалског мира утицао је на укидање дотадашње праксе двоструког суверенитета – Католичке цркве и световне власти, у корист световних владара. Новонастале околности представљале су окончање веома бурног периода у европској историји, успостављајући нови друштвени и политички поредак. Вестфалским миром започиње нови систем у којем ће централну улогу имати територија, грађанин и нација.

Протестантизам ће се током 17. и 18. века ширити у нове правце и струје, али сви они ће свој темељ задржати на Лутеровим начелима. Друштвено-историјски контекст развоја протестантизма у Европи неопходно је повезати са политичким променама током 18. века, пре свега у Француској, која је 1789. године и јавно екскомуницирала хришћанство из друштва.²¹¹ Сматра се да је све јача секуларизација западноевропског друштва била обележје два века која су претходила Француској револуцији.²¹² Религија све више постаје ствар индивидуалног опредељења, што у великој мери доприноси развоју реформацијског наслеђа и традиције, у којој индивидуалност представља основу религиозности и личног односа са Богом.

Један од радикалних огранака реформације, анабаптизам се развија током 16. и 17. века у Европи, посебно у Швајцарској и Немачкој.

²¹⁰ Alister Mckgrat, „Hrišćanstvo: istorijski pregled“, 316.

²¹¹ *Ibid.*, 315.

²¹² Џон Макманерс, *Оксфордска историја хришћанства: од насџанка до 1800. године*, 352.

Томас Минцер (Thomas Minzer), анабаптистички вођа, био је немачки свештеник током реформације, ученик и следбеник Мартина Лутера и један од вођа немачког сељачког рата. Анабаптисти су сматрани за јерес и били су прогоњени широм Европе, из Холандије одлазе у Немачку, а касније даље у Русију. Многи су анабаптисте оптуживали за грађански рат у Немачкој (1524–1525).²¹³ Историјска литература римокатоличке, али и протестантских цркава, представљала је анабаптисте као групу која проповеда лажну доктрину и води људе у отпадништво. Негативна историографска слика остала је популарна четири века. Иако је анабаптистичко учење блиско калвинизму, специфичност анабаптиста огледала се у одбацавању крштења деце и радикалном пацифизму. Поред тога, анабаптисти су наглашавали личну побожност и изражавање емоција на својим скуповима.²¹⁴ Мирча Елијаде (Mircea Eliade) наводи да су анабаптисти преобраћеници који нису признавали сакраменталну вредност првог крштења.²¹⁵ Анабаптисти у Холандији и северној Немачкој имали су духовног вођу Меноа Симонса (Menno Simons) и по њему се један огранак анабаптиста назива менонитима. Немачки менонити крсте своју децу са 14 година поливањем водом, док старије, између 18. и 22. године, потпуним загнуривањем у воду. Задржали су само две свете тајне: крштење и причест. Свето причешће је за њих само сећање на страдање Христово и његову смрт; при причешћу имају обичај да ломе хлеб, као и да једни другима перу ноге. Оправдавају се пред Богом вером и добрим делима. Акт оправдања састоји се у опраштању греха и преображају човека из неправедног у праведног. Заклетву, војничку или јавну, сматрају за велики грех, што ће касније назарени преузети као једну од основних специфичности своје заједнице. Раздвајање цркве од државе био је један од главних захтева анабаптиста, као и пацифизам. Анабаптисти су сматрали да „истински хришћани не треба да воде ратове“.²¹⁶ У Шлајтхајму код Шафхаузена, 1527. године, одржана је конференција анабаптиста на којој су утврђена основна начела вере:

1. Одбијање крштавања мале деце, јер вера мора да претходи крштењу.
2. Чланови који почине грех опомињу се два пута, трећи пут пред целом заједницом уз искључење из Свете вечере.
3. Света вечера се практикује са хлебом и вином и само заиста верни могу да учествују у њој.

²¹³ Mirko Golubić, *Istorija crkve*, 270.

²¹⁴ Kolin Bjukenan, „Bogoslužjenja i svetkovine“, u: Partridž Kristofer (ur.) *Religije sveta* (Beograd: Mladinska knjiga, 2010), 336.

²¹⁵ Mirča Elijade, *Istorija verovanja i religijskih ideja*, 210.

²¹⁶ Dejvid L. Edwards, „Hrišćanstvo“, 251.

4. Покрштењаци немају заједницу са онима који су против Бога или воде нехришћански живот.
5. Покрштењаци не носе мач и не могу учествовати у власти.
6. Покрштењаци не полагају заклетву.

Из овог европског верског покрета настале су касније друге верске заједнице које имају блиско учење: амиши, хутерити, Браћа у Христу, немачки баптисти. Ови радикални огранци реформације посебно ће утицати на развој неопротестантских заједница, које ће своју основну доктрину утемељити на учењима ових заједница.²¹⁷

Реформација, како наводи Колин Бјукенан (Colin Buchanan), представља покрет „речи“, који се „залагао за повратак Божје речи како је записана у Библији, као и за удаљавање од обреда драматизације, боје и покрета према речима, истичући разумљивост и схватање учења“.²¹⁸ Превођење Библије на народне језике донело је кључну промену у ширењу писмености, али и доступности Библије међу народима. До 18. века постојали су само немачки, француски и пољски преводи Библије, који су, иако их је Рим забранио, били веома популарни. Тек крајем 1800. године појављује се велики број превода католичке Библије на више од седамдесет језика.²¹⁹ Протестанти су објављивали и велики број дела религијског садржаја, пре свега молитве и химне. Промене које настају у Евопи као последица развоја протестантизма утицале су и на различите аспекте живота људи. Протестантска реформација нагласак ставља на породицу, где није само црква била идеална породица већ је и породица била идеална црква.²²⁰

Током 18. века протестантизам захватају велике промене које ће као резултат имати стварање различитих и нових верских традиција. Тако настаје пијетизам, утицајан покрет у оквиру лутеранства, који је деловао од краја 17. до половине 18. века и снажно утицао на анабаптизам, а инспирисао је и Џона Веслија (John Wesley) да оснује методисте. Пијетизам укључује како лутеранску приврженост Библији тако и пуританску љубав ка индивидуалној побожности и изворном хришћанском животу. Овај верски покрет јавља се као реакција на „недостатке“ постојећих протестантских цркава – лутеранске, калвинистичке и презбитеријанске и њиховог догматског легализма. Основао га је Филип Јакоб Шпенер (Philip

²¹⁷ О радикалној реформацији више у: George Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: Westminster Press, 1962).

²¹⁸ Kolin Bjukenan, „Bogosluženja i svetkovine“, 336.

²¹⁹ Џон Макманерс, *Оксфордска историја хришћанства: од насџанка до 1800. јодине*, 376.

²²⁰ Linda Vudhed, „Sekularizacija i sakralizacija“, u: Kristofer Partridž (ur.) *Religije sveta* (Mladinska knjiga: Beograd, 2010), 342.

Jacob Spener) 1635. сматрајући да је немачком лутеранству неопходна морална и религијска реформација и наглашавајући да је хришћанство пре свега промена срца и светост живота. Током боравка у Женеви допала му се ригидна црквена дисциплина и строги морални живот тамошње заједнице. Прву парохију добија у Франкфурту и почиње да окупља људе на кућним скуповима. Дело *Pia Desideria* (Побожне жеље) написао је 1675. године, у коме се истиче да је неопходно да се реформација допуни и наглашава потребу препорода. Прихватање вере кроз снажно унутрашње искуство у пијетизму дало је велики допринос продубљивању протестантске духовности.²²¹ Поред тога, Шпенер критикује племство и владаре због узурпирања контроле над црквеним пословима, као и свештенике и вернике који су занемаривали понашање које доликује хришћанима.²²² Предлаже како треба ширити нову веру и даје шест предлога за реформу црквеног живота: темељно изучавање Библије на приватним скуповима, укључивање лаика у управљање црквом – сви смо чланови царског свештенства, пракса која би допуњавала веру, развијање љубазног и саосећајног односа према свима, реорганизација студија теологије, изналажење нових начина за проповед Речи Божје. Проповедао је неопходност новог рођења, односно духовног препорода. Шпенерове идеје наишле су на добар пријем међу пасторима и ускоро је основан Универзитет у Халеу, који постаје пијетистички центар. Од самог почетка пијетисти су оснивали бројна библијска друштва која су штампала и дистрибуирала Библије, посебно наглашавајући значај популарног хришћанског образовања.²²³ Идеја „црквице у цркви“ – *ecclesiola in ecclesia* – ослабила је значај црквене организације и ускоро настају и покрети реакције, након друге половине 18. века, на пример неолутерански покрет, који покушава да поново успостави идентитет лутерана кроз наглашавања лутеранског кредо и литургије. Пијетисти су инсистирали на свеопштем свештенству, евангелизацији, а борили су се и против потчињавања цркве држави. Они су истицањем индивидуализма припремили пут добу просветитељства, које ће цркву одвести у супротном правцу од оног који су пијетисти замишљали. Дитрих Бонхофер (Dietrich Bonhoeffer) сматра да је пијетизам последњи покушај да се спасе хришћанство, јер је за њега религија у основи – негативан термин. Историчар Албрехт Ричл (Albrecht Ritschl) пијетизам види заправо као ретроградни покрет који води католицизму, док Бојан Алексов наводи да се пијетисти противе научном изучавању

²²¹ Dejvid L. Edvards, „Hrišćanstvo“, 245.

²²² Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска њивења у јужној Ујарској и Србији од 1850. до 1914.* 72.

²²³ Kendall Soulen, “Protestantism and the Bible”, in: Alister McGrath & Darren C. Marks (eds) *The Blackwell Companion to Protestantism* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 258.

Библије.²²⁴ Инсистирање на одвајању од овог света (сепаратизам) и новом рођењу одвело је његове следбенике у фанатизам будући да су многи почели сматрати да новом рођењу мора претходити агонијско покајање, те су се потпуно дистанцирали од свих светских забава, укључујући и позориште и плес.

Сматра се да је мистичка и добротинитељска струја потекла од Шпенера оставила дубоки траг у грофу Лудвигу фон Цинцендорфу (Ludwig von Zinzendorf), немачком реформатору и оснивачу пијетизма у Хернхуту.²²⁵ На своје имање он је примио прогнане чланове старе моравске цркве, па су његову заједницу називали и Моравска браћа.²²⁶ Братске општине почињу да развијају снажну делатност не само по Немачкој него и по Холандији, Данској и Норвешкој. Саксонска влада 1736. године почиње да прогони овај покрет и вође „братских општина“ и тек ће 1747. повући свој едикт о прогонству Цинцендорфа. Његова општина ће се 1749. изјаснити за аугсбуршку конфесију и на тај начин постати призната и у Саксонији.²²⁷ Осим у Немачкој, хернхутизам је распрострањен у Британији, Русији, Данској, Норвешкој, Северној Америци и јужној Азији. Хернхутски пијетисти окупљали се недељом прво на молитви, затим на проповедима у подне, на местима без икаквог олтара и украса. У ред литургијских састанака спадају и тзв. *ајаје* – вечере љубави; тада се проповедник и свештеници појављују у дугачким белим одорама, певајући песме, освећују хлеб и деле га онима који ће се причестити.²²⁸ Цинцендорф је и у својим делима нагласак стављао на веровање да ће искупљење донети Христ. Деловањем неколицине моравске браће може се објаснити верска обнова која се догодила у неколико протестанстких цркава Француске у 18. веку.²²⁹

Током 18. века у оквирима англиканске цркве долази до велике верске обнове чији је покретач био Џон Весли, оснивач методизма. Током студија на Оксфорду, Весли са својим братом Чарлсом, окупља групу протестаната са којом примењује једно строго правило живљења, тзв. метод да се стигне на небо, по коме су добили име методисти. Ширећи своје учење Весли је нагласак стављао на оправдање вером, посвећење и поновно рођење у духу Христовом, што је значило исправно

²²⁴ Bojan Aleksov, *Religious Dissent Between the Modern and the National – Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914*, 47.

²²⁵ Жан Делимо, *Насијанак и учвршћивање реформације*, 284.

²²⁶ Mirko Golubić, *Istorija crkve*, 286.

²²⁷ Владимир Димитријевић, *Зашио се назаренсѿво шири и како би се моіло сѿречийи* (Нови Сад: Штампарија српске књижаре Браће М. Поповића, 1898), 28.

²²⁸ Владимир Димитријевић, *Назаренсѿво, њеіова исѿорија и сушѿина* (Нови Сад: Српска манастирска штампарија, 1894), 30.

²²⁹ Жан Делимо, *Насијанак и учвршћивање реформације*, 285.

и чисто понашање, исповест, причест и свакодневну молитву. Одбацивали су веровање калвиниста да је Христ умро да би избавио само изабране, већ су тврдили да је Христ умро за све који су прихватили веру и покајање.²³⁰ Англиканска црква и власти су се противиле Веслијевом учењу, затварајући места на којима је одржавао богослужења, па је своје проповеди често држао на отвореном. Методисти су имали „један посебан метод приступа људима, проповедања и поступања којима су освајали масе слушалаца“.²³¹ Методизам се 1747. године шири у Ирској, нешто касније у Америци, док је у Енглеској имао више од 30.000 чланова. Након Веслијеве смрти, методисти се деле на неколико група: епископалне методисте и конгрегационалистичке методисте.²³² Анабаптистичке деноминације су, према Веберу, поред предестинације имале снажну улогу у обезвређивању свих сакрамената као средстава спасења и тако спровеле верско „рашчаравање света“ од његових крајњих консеквенција.²³³ Анабаптисти, пијетисти и методисти утицали су на каснији развој неопротестантских заједница, које ће своје темељне доктрине базирати управо на начелима радикалних огранака реформације.

2.2. ПРОТЕСТАНТИЗАМ У СРБИЈИ

Талас реформације који се ширио Европом захватио је и Балкан, мада постоји релативно мало података о протестантизму на овим просторима пре 18. века.²³⁴ Протестанти су у почетку прелазили из Угарске у Славонију вероватно због турских освајања Баната између 1540. и 1560. године, премда има података да су Турци, као и део мађарског племства који је био против Хабзбуршке монархије помагали ширење протестантизма у Банату.²³⁵ Додире са протестантским заједницама постојале су и пре 18. века, будући да историјски, путописни и књижевни извори

²³⁰ Dejvid L. Edwards, „Hrišćanstvo“, 255.

²³¹ Лазар Милин, *Научно оцртавање религије* (Београд: Епархија Жичка, 1982), 140.

²³² Детаљан преглед о развоју методизма у свету видети у: Kenneth Cracknell & Susan J. White, *An Introduction to World Methodism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

²³³ Maks Veber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, 97.

²³⁴ Историчар Бранко Бјелајац, у монографији *Пројесџанџизам у Србији: љрилози за историју реформацијског наслеђа I део*, износи детаљне податке о првим протестантским заједницама и друштвено-историјским околностима под којима су се развијале.

²³⁵ Бранко Бјелајац, *Пројесџанџизам у Србији: љрилози за историју реформацијског наслеђа I део*, 28–29.

помињу валдежане, богумиле, хусите, хутерите, а касније и лутеране, калвине-реформате, унитаристе, сабатаријанце, анабаптисте.²³⁶ Прво насељавање лутерана забележено је после повлачења Турака. Леополдова царска инструкција 1687. дозволила је насељавање Баната само католицима, али је већи број протестаната досељен заједно са католицима из Швабије, Баден-Виртенберга и Шварцвалда. Током 18. века аустријска царица Марија Терезија и њен наследник Јосиф II планском колонизацијом јужне Угарске дозвољавају насељавање само римокатолицима. Цар Јосиф II 1781. доноси декрет под називом *Патент о верској толеранцији*, којим је загарантована слобода кретања сељацима и право да поседују земљу. Колонистима су понуђени бољи услови за живот него у севернијим територијама, из којих су углавном долазили. Већина протестантских црквених општина настаје до почетка 19. века, углавном немачких и словачких, док су у мањем броју општине мађарских лутерана. Словаци лутерани насељавају данашњу Војводину 1745. године.²³⁷ Иако су лутеранима у Аустроугарској припадале различите националне групе, имали су јединствену организацију. Калвинистима тј. реформатима припадали су већином Мађари, који почетком 19. века оснивају прву црквену општину у Новом Саду, организационо подређену Угарској реформатској цркви. Аустроугарска је статус лутерана и калвиниста регулисала на основу неколико уредаба и закона, док је црквени устав донет 1893. године.²³⁸ Београдска протестантска заједница развијала се независно од оне у Угарској, а 1853. донет је Указ о вероисповедању, којим су регулисани односи и верска права неправославних хришћана. Све до доношења овог указа лутерани су били толерисани у Србији, а након њега добијају статус признате цркве и легалног деловања.²³⁹ Краљевина Србија признаје постојање Реформатске цркве и додељује јој једнак статус са православном, римокатоличком и лутеранском црквом. Међутим положај протестаната у Краљевини СХС одликовао се пре свега непостојањем чврсте организације и подељеношћу цркава по језичким групама на словачке, мађарске и немачке. Бјелајац наводи податак, на основу *Алманаха Краљевине СХС*, да су 1929. године постојале две лутеранске цркве. Једно од њих, „Евангеличкој цркви аутсбуршке вероисповести припадали су Немци и Мађари и имала је седиште у Загребу а из Србије су јој припадали Бачки сениорат с 43.790 чланова, Банатски сениорат с 12.088 чла-

²³⁶ *Ibid.*, 105.

²³⁷ Zorica Kuburić, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca* (Novi Sad: Ceir, 2010), 105.

²³⁸ Бранко Бјелајац, *Пројесџанџизам у Србији: љрилози за исџорију реформаџијској наслеђа I део*, 43.

²³⁹ Томислав Бранковић, *Пројесџанџџске верске заједнице у Јуџославији. Друшџивени и џолиџички асџекџи деловања* (Београд: Православни богословски факултет, 2011), 41.

нова, сремски део Хрватско славонског сениората (укупно 18.400), као и Београдски сениорат (1.050 чланова). Словачки лутерани су тада имали назив Словачка Народна црква у Краљевини СХС и састојала се од три војвођанска сениората.²⁴⁰ Већина верника била је немачког порекла, а њихов број је драстично смањен након Првог светског рата. Словачка евангеличка црква била је део лутеранске цркве у Мађарској све до 1918, а од те године до 1941. била је аутономна, са центром у Бачком Петровцу. У Краљевини Југославији, у признате верске заједнице убрајале су се Српска православна црква, Католичка са Грkokатоличком црквом, Евангеличка, Реформатска, Баптистичка, Методистичка, Назаренска, Старокатоличка црква, Исламска и Јеврејска заједница. Лутеранска црква после 1948. бива прегруписана у четири одвојена савеза: Евангеличка хришћанска црква аугсбуршке вероисповести у Словенији (Мурска Собота), Евангеличка хришћанска црква у Хрватској, Босни и Херцеговини (Загреб), Евангеличка црква у Србији (Суботица), Словачка евангеличка хришћанска црква аугсбуршке вероисповести у Југославији (Нови Сад). Евангеличкој цркви у Србији већином су припадали Мађари и мањи број Немаца, са већим центрима у Суботици, Новом Саду, Вршцу, Сомбору, Врбасу, Зрењанину и Кикинди. За време комунизма, великом броју заједница одузета је црквена имовина и укинута су им различите привилегије, док је веронаука била дозвољена само у црквеним зградама. Године 1952. формиран је Савез протестантских цркава ФНР Југославије, који је обухватао лутеране и реформате, али и баптисте, методисте и Христову слободну браћу.²⁴¹ Важно је напоменути да протестантске заједнице, по својој организационој структури, нису биле самосталне већ су своје центре имале у иностранству. Добијале су материјалну помоћ од Светског савета цркава из Женева, Светске лутеранске организације и других верских организација у Европи. Реформатска црква је, како наводи Бјелајац, истицала своју екуменску оријентацију и оштро и јавно се супротстављала евангелизацијама које су често примењивале слободне протестантске цркве у Војводини.²⁴²

Ширење реформације у Србији створило је услове и за развој неопротестантизма, будући да су први верници били лутерани и калвинисти. Према Сабрини Рамет, поједине протестантске цркве изворно настају у источноевропским земљама (у Пољској, Чешкој, Словачкој, Мађарској), што није био случај са Русијом и Украјином, као ни са земљама Балкана, где су протестантске заједнице дошле преко мисионара са Запа-

²⁴⁰ Бранко Бјелајац, *Протестантнизам у Србији: прилози за историју реформацијског наслеђа I део*, 59.

²⁴¹ *Ibid.*, 66.

²⁴² *Ibid.*, 109.

да.²⁴³ Број традиционалних протестантских заједница у Европи веома је опао, посебно од 1900. године, иако то није био случај са неопротестантима, чији је број у последњих неколико деценија у порасту. На почетку 21. века, еванђеоске заједнице, поред римокатоличке, представљају другу по бројности групацију хришћанских верника у свету.²⁴⁴

2.3. НЕОПРОТЕСТАНТИЗАМ И ЕВАНЂЕОСКО ХРИШЋАНСТВО

Неопротестантизам се везује за период када су почетком и средином 19. века у Европи и Америци основане бројне верске заједнице настале из огранака реформације, као што су назарени, методисти, адвентисти седмог дана, баптисти, пентекосталци, Јеховини сведоци. Поред термина неопротестантизам, за већину поменутих заједница користе се и термини еванђеоске или протестантске заједнице.²⁴⁵ Термин неопротестантизам не означава једну одређену заједницу/цркву, већ читав покрет, који обухвата и оне заједнице које нису у потпуности еванђеоске (нрп. назарене). Како бисмо разумели суштину неопротестантизма, неопходно је осврнути се и на развој еванђеоског хришћанства, које је у великој мери заједничка основа већине неопротестантских заједница.

²⁴³ Sabrina Petra Ramet (ed.) *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia. The Communist and Post-Communist Eras* (Durham: Duke University Press, 1992), 8.

²⁴⁴ Mark Noll, *The Rise of Evangelicalism* (Downers Grove: IVC Academic, 2004), 421. О ширењу евангелизма, нарочито пентекосталних заједница и његовим политичким импликацијама више у: Martin David, „Porast evangelizma i njegove političke implikacije u: Piter Berger (ur.) *Desekularizacija sveta* (Novi Sad: Mediterran publishing, 2008).

²⁴⁵ Термин неопротестантизам користи се у различитој, пре свега историографској и социолошкој литератури: Parush Parushev & Toivo Pilli, “Protestantism in Eastern Europe to the Present Day”, in: Alister McGrath & Darren C. Marks (eds) *The Blackwell Companion to Protestantism* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004); Earl Pope, “Protestantism in Romania”, in: Sabrina P. Ramet (ed.) *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia. The Communist and Post-communist Eras* (Durham: Duke University Press, 1992), 175–208; Бојан Алексов, *Назарени у Србији: верска ширења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914.* (Београд: Завод за уџбенике, 2010); Denisa Bodeanu, *Neoprotestanții din Transilvania în timpul regimului comunist. Studiu de caz: Bapțiștii din județul Cluj* (Cluj Napoca: Argonaut, 2007); Sorin Gog, “The Construction of the Religious Space in Post-communist Romania”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 15(3), (2006), 37–53; Angela Ilić i Luka Ilić, “Protestant Identity in an Orthodox Context: The Example of Serbia”, in: Eduardus Van der Borgh (ed.), *Christian Identity* (Leiden: Brill, 2008), 467–480; László Fosztó, *Ritual Revitalisation after Socialism. Community, Personhood and Conversion among Roma in a Transylvanian Village*; Sânziana Preda, “Being Baptist and Being Czech: a Specific Identity in Romania”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 10(30), (2011), 56–79.

На енглеском говорном подручју поменуте заједнице сврставају се и у групу еванђеоских или ређе протестантских заједница, док су на немачком говорном подручју и лутеранске цркве познате као евангеличке (нем. *evangelische*). Савремени еванђеоски покрет (нем. *Evangelicale*, енгл. *Evangelical movement*) односи се на слободне цркве реформацијске баштине, настале испреплетаним утицајем пуританизма, пијетизма и анабаптизма. Темељна карактеристика еванђеоског покрета везује се за евангелизацију људи који не познају Исуса Христа као личног спаситеља и за примену библијских начела у свакодневном животу.²⁴⁶ Етимологија речи еванђеоски потиче из грчке речи εὐαγγέλιον – *еванџелион*, са значењем добра вест, добра вест о спасењу у Исусу Христу и ширење добре вести другима. Почетком 19. века еванђеоска теологија почиње да наглашава обнављање цркве, верника и евангелизацију, односно ширење јеванђеља, што се тумачи као повратак изворима и суштини хришћанства. Према тумачењу антрополога Питера Стромбергу (Peter Stromberg), термин еванђеоски током 18. века почиње све више да се употребљава у оном значењу које нам је данас познато, а настаје у „супротстављању између ортодоксних протестаната и нових реформисаних покрета, као што је пијетизам“.²⁴⁷ Пијетисти су наглашавали значај искуственог у вери, на супрот доктринарној утемељености вере појединца. У појединим својим облицима, та искуственост односила се и на искуство „поновног рођења“ путем којег појединац потврђује доследност Богу, што ће постати једна од темељних догми еванђеоског хришћанства.²⁴⁸

Иако је употреба термина еванђеоско хришћанство данас веома заступљена, у нашој литератури он је недовољно дефинисан. У еванђеоске хришћане убраја се читав низ различитих (нео)протестантских заједница, које своје историјско порекло имају пре свега у анабаптистичком крилу европске реформације, али и у нонконформистичком крилу британске реформације. Како наводи баптистички теолог Дане Видовић, „еванђеоско хришћанство представља оригинално, апостолско, новозаветно хришћанство, уз наглашавање значаја Библије, доживљаја Христа као личног Спаситеља, инсистирања на стварном искуству Светог духа

²⁴⁶ Stanko Jambrek (ur.) *Leksikon evanđeoskog kršćanstva* (Zagreb: Bogoslovski institut, Prometej, 2007), 175. У Европи је 1951. године основана Европска еванђеоска алијанса (European Evangelical Alliance) и Светско еванђеоско удружење (World Evangelical Fellowship) у циљу повезивања националних еванђеоских заједница и верника из многих земаља. На бројним конгресима које еванђеоска удружења организују разматрају се питања евангелизације, хуманитарног рада, екуменизма и сл.

²⁴⁷ Peter Stromberg, *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 4.

²⁴⁸ *Ibid.*

у доживљају Духовног препорода и светом животу после тога“.²⁴⁹ Током 20. века еванђеоска теологија развијала се посебно у оквиру апологетике и етике, док њен основни смисао постаје темељно проучавање Библије, уз молитву, са посебним нагласком на еванђеља, чекање другог Христовог доласка, живот у заједници верника и слављење Христа.²⁵⁰ Поред тога теологија еванђеоског хришћанства је тринитарна, посебно је важна дубока приврженост Библији, њеном свакодневном читању и проучавању, доживљају Христа као личног спаситеља и инсистирање на стварном искуству Светог духа.²⁵¹ Различита тумачења библијске доктрине довела су до стварања великог броја групација унутар еванђеоских заједница, посебно харизматских пентекосталних заједница широм света. Еванђеоско хришћанство има неколико темељних карактеристика: Исус и његово дело за спасење човечанства, Библија, крштење одрасле особе, односно њено покајање, обраћење и вера, ширење јеванђеља и евангелизација људи „који не познају Исуса“.²⁵² Стриктни скриптурализам, морализам и ширење „добре вести“ постају карактеристике већине еванђеоских и неопротестантских заједница насталих у ширем оквиру радикалне реформације. Британски историчар Дејвид Бебингтон (David Bebbington) издваја пет елемента који чине основу еванђеоског хришћанства:

1. обраћење или конверзија
2. Библија изнад црквене традиције
3. активизам и ширење јеванђеља
4. централност крста
5. одбацивање седам светих тајни, задржавање крштења и причесте.²⁵³

Еванђеоски покрет, током 18. и 19. века, довео је до „буђења“ међу баптистима, методистима, презбитеријанцима и другим протестантским заједницама, не само у Европи и Америци већ захваљујући мисионарима и у Африци, Азији и Латинској Америци. Данас можемо издвојити два крила протестантских цркава: једно чине традиционалне протестантске цркве, најчешће једнонационалне, а друго слободне протестантске

²⁴⁹ Dane Vidović, „Društvo i evanđeosko hrišćanstvo u Srbiji“, u: Milan Sitarski i Marko Vučinić (ur.) *Vera, znanje, mir* (Beograd: BOŠ, 2005), 302.

²⁵⁰ Бранко Бјелајац, *Протестантанизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србију I geo*, 8.

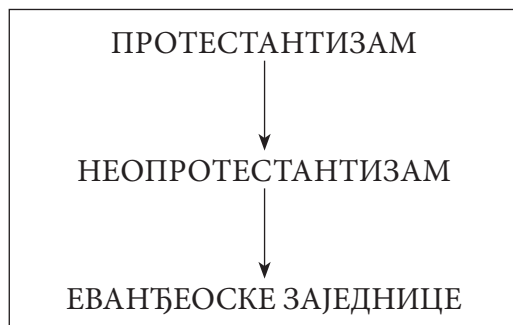
²⁵¹ Dane Vidović, *Iz baptističke riznice. Prilozi za istoriju baptista na Baniji* (Beograd: Savez baptističkih crkava u Srbiji, 2008).

²⁵² Stanko Jambrek (ur.) *Leksikon evanđeoskog kršćanstva*, 5.

²⁵³ David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London, New York: Routledge, 2005), 2–17.

еванђеоске цркве које су наднационалне.²⁵⁴ Међутим, стиче се утисак да границе припадања еванђеоском хришћанству нису сасвим јасне, будући да поједине заједнице себе не сврставају у ову категорију.

Као свеобухватнији термин, неопротестантизам уноси и хронолошку дистинкцију у односу на протестантске заједнице, јер се везује за оне заједнице настале током 19. и почетком 20. века. Поред односа протестантизам–неопротестантизам, постоји и разлика у односу неопротестантизам – еванђеоске заједнице, пошто поједине заједнице, иако нису еванђеоски оријентисане и не убрајају се у еванђеоске, спадају и у неопротестантске.²⁵⁵ Овај однос би се могао представити на следећи начин:



Све неопротестантске заједнице нагласак стављају на централност Библије, непогрешивост Божје речи. Приступање овим заједницама представља нову моралну озбиљност и посвећеност радној етици, док је типична неопротестантска заједница „духовно кохезиона и социјална јединица, која пружа снажну подршку заједнице свим својим члановима”.²⁵⁶ Тако се нови члан одмах осећа потребним и бива убрзо укључен као активан верник.²⁵⁷ На тај начин, у неопротестантским заједницама настаје и нови облик посвећености верника и његова улога у животу заједнице долази до изражаја.

У источној Европи у 18. веку настају заједнице које су отвориле пут оснивању неопротестантских заједница на овим просторима. Током 17. века у Русији долази до црквеног раскола по питању ритуала у руској литургији, из чега настају староверци (рус. *Старообрядцы*), који нису желели да прихвате реформе у православној цркви. Повод за настанак покрета староверца представљале су „реформе патријарха Никона ус-

²⁵⁴ Srđan Barišić, „Prilog upoznavanju protestantskih verskih zajednica“, 122.

²⁵⁵ Тако је у Румунији термин неопротестантизам врло чест у јавном дискурсу и односи се на баптисте, адвентисте седмог дана, пентекосталце, назарене, док је у Србији неопротестантизам, као термин, недовољно познат.

²⁵⁶ Earl Pope, „Protestantism in Romania“, 176.

²⁵⁷ *Ibid.*

мерене на јачање црквене организације, проширење јурисдикције московског патријарха, унификацију богослужбене праксе Руске са Грчком црквом, као и постизање појединих световних циљева²⁵⁸. Најважнији су били духовборци, заједница коју је карактерисао пацифизам, одбацивање свештенства, догми и икона, проповедање једнакости свих људи. Духоборци су наглашавали присуство Божанског духа у свим стварима, слично идејама квекера, али чак и радикалније. Поред духовбораца оснивају се и молокани, који су своје име добили због одбијања да не пију млеко за време поста. Молокани су били веома слични квекерима и менонитима, због пацифизма, начина организације заједнице и духовних окупљања, док су етнички блиски духовборцима и сабатаријанцима јер настају у оквиру истог руског хришћанског покрета иконобораца. Крајем 17. и почетком 18. века немачки лутерани и реформати, који су били снажно привучени пијетизмом, долазе како би помогли развоју пољопривреде на поседима јужне Русије, под условом да не шире своје верске идеје православним Словенима (нем. *Die Stunden*).²⁵⁹ Тако су немачки пијетисти у југоисточној Русији добили назив штундисти – пошто су, након службе у цркви, проводили слободно време читајући Библију по кућама, стога су их немачки лутерани назвали штундистима.²⁶⁰ Након 1860. године, многи Руси долазе у додир са њима и мењају веру, па се име штундиста почело односити и на руске евангелисте. Ширење пијетиста и других еванђеоских заједница наставило се и у југоисточној Европи, најпре на просторима Хабзбуршке монархије, где се прве баптистичке цркве оснивају 1830. Либерализација друштва након 1848. условила је да многи немачки пијетисти широм Европе прелазе у баптизам, пре свега због велике догматске сличности. Поједини аутори сматрају да је неопротестантизам најбоље био прихваћен у етнички и религијски хетерогеним просторима, на границама православља и католичанства као што је била Аустроугарска.²⁶¹ Управо у таквим срединама, неопротестанти су имали највише приста-

²⁵⁸ О историјату старовераца (старообредника) постоји обимна литература. За детаљније библиографске прегледе видети: Ксенија Кончаревић, „Руско старообредништво кроз призму лингвокултурологије (оглед функционалне анализе)“, *Црквене студије* 3, (2006), 143–172; Смирнов Петр Семенович, *История русского раскола старообрядчества* (Westmead, 1971), 281–314; Михаил Булгаков, *История Русской Церкви* (Кн 7-я: Москва, 1996), 544–570.

²⁵⁹ О улози штундиста, њиховом утицају на друштвене промене током 19. века у јужним деловима Руског царства, снажно израженој радној етици, променама у начину живота и „културној револуцији“ видети у: Sergei Zhuk, *Russia's Lost Reformation. Peasants, Millenarism and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine 1830–1917* (Baltimore, Washington: The Johns Hopkins University Press, Woodrow Wilson Center Press, 2004).

²⁶⁰ *Ibid.*, 153–201.

²⁶¹ Meic Pearse, *The Age of Reason: From Wars of Religion to the French Revolution, 1570–1789* (Oxford, Michigan: Baker Books, 2006).

лица, посебно на просторима где је био снажан гркокатолички утицај као што су Трансилванија и западна Украјина. Назарени и баптисти били су први неопротестанти чије су учење, поред Немаца и Мађара протестантата, прихватили већински православни Срби и Румуни.

Иако је већина неопротестантских заједница догматски утемељена на еванђеоској теологији, поједине међу њима се и разликују у односу на еванђеоску догматку, као назарени и адвентисти. У неопротестантске заједнице у Србији убрајају се: Хришћанска адвентистичка црква, Евангеличка методистичка црква, Еванђеоска црква, Црква Христове љубави, Христова духовна црква, Црква Божја, Христова црква браће, Хришћанска назаренска заједница. Ослањајући се на употребу термина неопротестантизам у релевантној коришћеној литератури, у овој студији неопротестантизам обухвата назарене, баптисте, адвентисте и пентекосталце, будући да су и припадници ових заједница сами себе одредили и дефинисали неопротестантима.

2.3.1. Назарени

Једну од најстаријих неопротестантских заједница – Хришћанску назаренску заједницу, основао је у Швајцарској почетком 19. века Самјуел Хајнрих Фрелих (Samuel Heinrich Fröhlich), рођен 1803. године у калвинистичкој породици у Бругу, у кантону Аргау. Када је имао 21 годину, Фрелих је прошао кроз драматично лично верско искуство, након чега долази у сукоб са званичном теологијом и догмом.²⁶² Сукоб се односио пре свега на крштење мале деце, којем се Фрелих противио, али и на питање доживљаја личног преображаја поновним крштењем. Након обраћења, Фрелих на путу до Бруга проповеда по околним селима о благостању, јеванђељу, грешности сваког човека и о спасењу које добија вером у Исуса Христа и препородом.²⁶³ Упркос сукобу са званичном црквом, изабран је за свештеника државне протестантске цркве, док нешто касније постаје и управник парохије у Лојтвулу. Цркве, које су иначе биле слабо посећене, током Фрелихових проповеди биле су пуне. Снажан утицај анабаптизма огледао се у спровођењу строге дисциплине, уређењу цркве и литургије, као и у начину облачења верника.²⁶⁴ Због непоштовања новог приручника за подучавање деце, рационалистички усмереног, Фрелих одлази на цркве-

²⁶² Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска њивења у јужној Ујарској и Србији од 1850. до 1914*, 74.

²⁶³ Владимир Димитријевић, *Назаренство, његова историја и суштина* (Нови Сад: Српска манастирска штампарија, 1894), 47.

²⁶⁴ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска њивења у јужној Ујарској и Србији од 1850. до 1914*, 75.

ни суд. Тако бива избрисан из реда духовника кантона Аргау, забрањене су му све црквене функције – подучавање, крштење, Света вечера. Након повратка у Бруг, добија позив из Вилхелмсдорфа у Виртембергу да проповеда једној заједници која се одвојила од државне цркве. Ипак, ни ова заједница није могла да прихвати његово учење, јер се придржавала крштења мале деце, које је Фрелих одбацио. Владимир Димитријевић наводи писмо Фрелиха из 1830. године у којем су изложене основне идеје новог учења: „Ево мога учења: Бог има нарочита средства, којим нас уводи у своју заједницу. Прво је средство проповед јеванђелска и вера у Христа која оправдава. Друго је благодатно средство крштење и његов плод (где се покајањем и вером траже): спирање греха и убројана светост и правичност. Треће је благодетно средство: када плод крштења (правичност и светост Христову) у себи нађемо“.²⁶⁵ Године 1830. Фрелих почиње да сазива састанке на којима уторком и петком држи предавања на основу Посланице Римљанима. Преко једног проповедника из Франкфурта на Мајни упознаје Континентално друштво у Лондону које помаже проповеднике и мисионаре и тако започиње своја мисионарска путовања. У Лајтвилу ће 1832. „сакупити око себе људе и говорити им о покајању, о чудесима препорођења, о погрешкама и недостацима постојећих уредаба, о крштењу и причешћу, а нарочито о отпадништву државног свештенства“. Као мисионар, Фрелих почиње да путује по Швајцарској у потрази за новим присталицама. Почетком 1834. објављује и своје прво дело *Две-ћри речи о одношају обраћених верних ѿрема државној цркви и државне релиѿије ѿрема Јеванђелу Исуса Хрисѿа*,²⁶⁶ у којем износи нека темељна учења и тумачења јеванђеља. Фрелих наводи „да се ни један човек не рађа као хришћанин, нити има удела у царству Божијем, нити га на то оспособљавају некакве спољашње форме или церемоније, него сваки поједини човек, који жели да достигне царства Христова, мора на себи самом доживети реформацију, преображај, мора се Божијом милошћу поново родити“.²⁶⁷ Друго његово дело било је *Тајна боѿобојажљивосѿи и ѿајна безбошѿива; ѿо њеѿову бићу и међусобним одношају расвеѿљене из речи Божије*. Оснивање „светих општина“ Фрелих овако објашњава: „Ми смо се оцепили од државне религије, да не би одступили од Христа (...), али шта је државна религија које се морадосмо одрећи, да би припадали истинској општини Божијој, која је тамо горе?“²⁶⁸ Треће Фрелихово

²⁶⁵ Владимир Димитријевић, *Зашиѿо се назаренсѿиво ширило и како би се моѿло сѿречѿиѿи* (Нови Сад: Штампарија српске књијаре Браће М. Поповића, 1898), 47.

²⁶⁶ Владимир Димитријевић наводи податак да Фрелихова дела никада нису доспела у књијаре и да је рукописе добио од Фрелиховог сина.

²⁶⁷ Владимир Димитријевић, *Зашиѿо се назаренсѿиво ширило и како би се моѿло сѿречѿиѿи*, 68.

²⁶⁸ *Ibid.*, 74.

дело *Расїрава о браку уоїшише, а нарочїшо о моме браку* настало је као одговор на многобројне осуде због склапања брака Фрелиха и Сузете Бруншвилер (Susette Brunnschweiler) пред његовим верницима. Власт није признала тај брак будући да није обављен у државној цркви, док су касније и његова деца сматрана незаконитом. Фрелих у поменутом делу објашњава: „Брак не чини браком човечија установа венчавања у цркви, него је он већ пређе брак, услед Божијег освећења, чим се двоје завере да ће једно друго љубити и једно другом бити верни“.²⁶⁹ Четврто дело, на тему крштења, написао је 1847. под насловом *Сїасење човеково куйком їреїорођења и обнављењем Св. Духа*. „Крштење припада ономе ко се покајао и верује Јеванђељу. Човек се приликом крштења сахрањује у Христу, али се у исти мах буди у новом животу, као што то беше случај са самим спасењем“.²⁷⁰ На позив Континенталног друштва, Фрелих одлази на тромесечни боравак у Лондон. Тамо се 1833. упознао са песмарицом баптиста и превео је са енглеског језика. У Цириху штампа *Харфу Сиона* 1855. године, своју нову збирку побожних песама у коју ће уврстити и неке лутеранске и калвинистичке песме.²⁷¹ Химне из *Харфе Сиона*, учиниће назаренска богослужења привлачнијим новим верницима.

Фрелих је усвојио највише елемената које можемо наћи у врло радикалном крилу реформације – анабаптизму, као што је поновно крштење одраслих верника, потреба за унутрашњим преображајем, ненасиље и пацифизам, строга дисциплина и дистанца од државних власти. Свакако најважнији елемент који су назарени преузели од анабаптиста било је одбијање узимања оружја, што ће касније назарене као верску заједницу посебно маркирати међу осталим неопротестантима. Први Фрелихови следбеници у Швајцарској били су менонити, наследници анабаптиста из 16. века, који су живели у оближњим планинским селима. И у Европи, а касније у Америци, менонити су се постепено прикључили заједницама које су „подсећале“ на њихове цркве.²⁷² Менонити централне и источне Европе у периоду настанка назаренства нису добијали много нових присталица, већ су живели изоловано од спољног света.²⁷³ Фрелих је успео да окупи бројне присталице и прошири утицај преко својих дела, превода Библије и великог броја нових правила која је увео. Значајну улогу одиграла су и његова мисионарска путовања и посете другим заједницама.

²⁶⁹ Владимир Димитријевић, *Назаренсїво, њеїова исїорија и суїшина*, 78.

²⁷⁰ *Ibid.*, 86.

²⁷¹ Фрелих друго издање није доживео, преминуо је 12. јануара 1857. године.

²⁷² Bojan Aleksov, *Religious Dissent between the Modern and the National – Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914*, 50.

²⁷³ Peter Brock, “The Nonresistance of the Hungarian Nazarenes to 1914”, *Mennonite Quarterly Review* 54(1), (1980), 62.

Иако су се Фрелихови први следбеници звали међу собом „браћа“, касније су у Швајцарској и Немачкој имали неколико назива – анабаптисти (нем. *Neutäufer*), Заједница евангелистичких анабаптиста (нем. *Gemeinden Evangelischen Taufgesinnter*), фрелихијанци (нем. *Fröhlichianer*).²⁷⁴ Према словенским изворима, назарене који су емигрирали у Сједињене Америчке Државе називали су *новим амишима* или *новим менонијшима*,²⁷⁵ док је званичан назив назаренске заједнице Апостолска хришћанска црква.²⁷⁶

Ширење назаренства на просторе Угарске почело је тридесетих година 19. века.²⁷⁷ Како наводи историчар Ђоко Слијепчевић, „појава секти у Карловачкој Митрополији била је последица слабљења верско-моралне ревности код православних Срба, које се повећавало појавом борбе између политичких вођа и више црквене јерархије“.²⁷⁸ У Карловачкој митрополији су се током 19. века појавила три верска покрета: назаренство, адвентизам и покрет побожних, који је представљао „израз чежње за дубљим и интензивнијим верским животом“.²⁷⁹ Према подацима које износи Алексов, мађарски шегрти Јанош Денкел и Јанош Кропачек одлазе у Швајцарску, где су се под утицајем Фрелихових проповеди преобрати-

²⁷⁴ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска шрвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914*, 76.

²⁷⁵ Истражујући назарене који су из источне Европе емигрирали у Сједињене Америчке Државе, Јозеф Фајфер (Joseph Pfeiffer) их дефинише као неоанабаптистички покрет. Више у: Joseph Pfeiffer, *Between Remnant and Renewal: A Historical and Comparative Study of the 'Apostolic Christian Church' among Neo-Anabaptist Renewal Movement in Europe and America* (Elkhart: Faculty of the Associated Mennonite Biblical Seminary, 2010).

²⁷⁶ Алексов наводи да порекло имена назарен није сасвим јасно. Наиме, поједини аутори су име назарена мешали са именом из Старог завета „назир“, а које се односило на „посвећене вернике који су се заветовали да неће пити, сећи косу или додирнути мртве како би показали своју побожност“ (Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска шрвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914*, 56). Име назарени се врло често користило за прве хришћане источног Медитерана. На основу једног Фрелиховог писма, Брок (Peter Brock) и Адлер (Philip Adler) истичу да су име створили 1836. године званичници у Аргау, у Швајцарској, иако нигде не постоји објашњење зашто се име назарени везује само за оне у Хабзбуршкој монархији. Следбеници пијетистичког проповедника Јохана Јакоба Вирца (John Jakob Writz) у Швајцарској се називају назаренима и тај назив је Лајош Хенчеј преузео за верне, нововеце у јужној Угарској. Владимир Димитријевић говори о термину који су Срби користили за назарене – бургери (Владимир Димитријевић, *Назаренство, његова историја и суштина*, 11–19).

²⁷⁷ О географском, историјском и политичком дефинисању појма јужна Угарска видети у: Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска шрвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914*, 86.

²⁷⁸ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве (књига II: од почетка XIX века до Другој светској рати)* (Београд: ЈРИ-Унипекс, 2002), 214.

²⁷⁹ *Ibid.*, 215–216.

ли.²⁸⁰ По повратку у Пешту, искуство нове вере преносе католику Лајошу Хенчеју (Lajos Hencsey) који постаје први крштени припадник назаренске заједнице у Угарској. Око 1841. године Хенчеј пише књигу, у којој износи основе назаренске вере, иако није познато да ли је пре тога био у додиру са Фрелиховим делима.²⁸¹ Први обраћеници су били углавном занатлије, калвинисти и лутерани. Међутим, нису сва Фрелихова учења прихваћена међу угарским назаренима. Иако се лично срео са Фрелихом у Швајцарској, само неколико година пре своје смрти, Хенчеј је поједине Фрелихове идеје интерпретирао другачије, а то се може видети и у обимној преписци са заједницама у Угарској.²⁸² Тако су Фрелихове идеје у Угарској добиле другачију димензију у односу на заједнице у другим деловима Европе, што је назарене на овим подручјима учинило специфичним. Најзаслужнији за ширење назаренске вере у јужној Угарско, почетком педесетих година 19. века био је Иштван Калмар (Istvan Kalmar). Он је превео Фрелихово дело *О односу верника према државној цркви* и Нови завет на мађарски језик.²⁸³ Власти су га протерале у Пачир, у Бачкој, где је основана прва назаренска заједница у јужној Угарској. Мисионарењем Калмар оснива и друге заједнице у суседним местима, па су упркос противљењу власти и цркве назаренске заједнице постајале све бројније. Алексов закључује да се узрок ширења назаренства може истражити уколико узмемо у обзир „социоекономско и етноконфесионално порекло преобраћеника, реакције локалних власти, стратегије које су назарени користили као одговор на те реакције, као и њихова верска уверења насупрот уверењима признатих цркава из којих су преобраћеници управо и проистекли“.²⁸⁴ Мултиетничка средина у којој су се ширили назарени, на простору где су живели колонизовани Немци и Словаци лутерани и Мађари калвинисти, представљала је погодан простор за придобијање

²⁸⁰ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска ширења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914.*, 77.

²⁸¹ Кардош (Láslo Kardos) и Сигети (Jenő Szigeti) истичу да су се многа назаренска учења временом променила од Хенчеја до периода највећег ширења назаренства, посебно одбијање назарена да носе оружје, што се у Хенчејевим радовима не помиње. Lászlo Kardos & Jenő Szigeti, *Boldog emberek közössége. A magyarországi nazarénusok* (Budapest: Magveto, 1988), 99; према: Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска ширења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914.*

²⁸² Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска ширења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914.*, 88.

²⁸³ Владимир Димитријевић, *Назаренство, његова историја и суштина* (Нови Сад: Српска манастирска штампарија, 1894), 94–99.

²⁸⁴ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска ширења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914.*, 88.

нових верника обраћењем из протестантизма.²⁸⁵ Међутим, прогони назарена постају учестали због одбијања верника да носе оружје током ратова (италијански рат 1859. и аустријско-пруски рат 1866. године), па се велики број њих налазио у затворима, који постају веома значајна места за ширење вере. Како би избегли смртну казну, назаренима су биле изрицане казне у трајању од десет до петнаест година затвора. Назарени су неконформизам изражавали ставом: „Ми желимо да дамо цару царско. Али онај којег је Господ изабрао не може бити војник“.²⁸⁶

Прве веће назаренске заједнице оснивају се најчешће путем занатлија-мисионара у градовима или већим селима као што су Меленци, Долово, Мокрин, Локве, Мраморак, Падина, Дебељача, Баваниште, Банатски Карловац, Перлез и Банатско Ново Село. Будући да нису били призната вероисповест, подаци о броју назарена нису прецизни. Историчар Питер Брок наводи да први подаци о броју назарена потичу од британских квекера из 1875. године, према чијим извештајима у Угарској има од 6.000 до 10.000 назарена у 60-70 заједница. Ипак, Брок сматра да је назарена у читавој Угарској било између 13.000 и 15.000.²⁸⁷ Владимир Димитријевић износи детаљније податке коју се односе на географску распоређеност Срба назарена – у Бачкој 1.456, Банату 2.000, Срему 1.000. Постоји неколико статистика, међутим Алексов износи извештај из 31. јула 1925. у коме се на основу пописа пунолетних назарена из 352 насеља у Бачкој, Банату, Срему и Барањи налази 16.652 назарена, а да половину чине Срби.²⁸⁸ Радмила Радић износи статистичке податке из пописа у Југославији 1953. године, према којем има 15.650 назарена.²⁸⁹

На појаву назаренства у Аустроугарској, а касније у Србији, реаговала је и Српска православна црква и управо у том периоду настаје велики број текстова као антиназаренска пропаганда и покушај цркве да спречи ширење ове верске заједнице.²⁹⁰ Средином 19. века, српски све-

²⁸⁵ О Србима назаренима у Надаљу видети студију: Лазар Ракић, *Надаљ (до 1945)* (Нови Сад: Матица српска, 1988).

²⁸⁶ *Ibid.*, 92–93.

²⁸⁷ Peter Brock, “The Nonresistance of the Hungarian Nazarenes to 1914”, *Mennonite Quarterly Review* 54(1), (1980), 62–54.

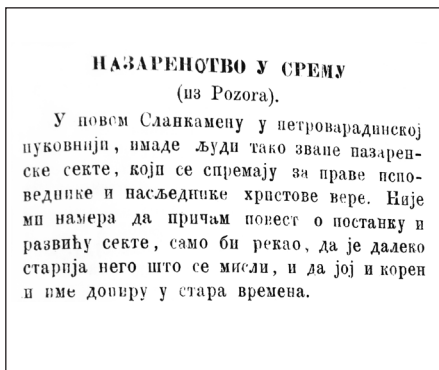
²⁸⁸ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска њивења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914*, 129.

²⁸⁹ Radmila Radić, *Verom protiv vere – država i verske zajednice u Srbiji 1945–1953* (Beograd: INIS, 1995), 122.

²⁹⁰ Вођа радикалне странке у Аустроугарској, Јаша Томић, у својој студији *Памейно назаренство* из 1897. године, истиче да разлози за обраћење у назаренство нису религијске природе. Он објашњава да је свака назаренска заједница једна велика породица и да све скупштине чине једну заједницу. Као важан елемент привлачности Томић наводи економску позадину, будући да назарене види као религијско-економску заједницу чији је главни циљ помагање својих чланова.

штеници почињу да организују скупштине на којима разматрају узроке ширења назарена међу Србима. Тако су 1885. у Црепаји организовали велику скупштину којој су присуствовали не само православни већ и лутерански и калвинистички свештеници, чији су верници такође прелазили у назаренство. Српска штампа у бројним антиназаренским текстовима покушавала је да ослаби утицај назарена и да покаже „опасност“ коју њихово ширење има на православно становништво. Са друге стране, назарени су истицали неслагање са званичном црквом, осуђујући њихове „паганске обичаје и непримјеривање Библије“.

У почетку, православни свештеници нису много знали о учењу назарена. Тако је парох из Башаида Павле Димић 1870. превео са мађарског текст *Крајњак науци назаренске вероисповести* (штампан у Сегедину 1869. године). Након тога, Димић је превод објавио у листу *Пасџир*, да би га касније допунио и прештампао под насловом *О назаренима*: „Да би што пре народу нашем до руке дошла књига, која ће га с једне стране у главnome упознати са заблудама назаренским, с друге пак стране, у прађедовској вери утврдити, то сам за нужно држао, да из ‘Пастира’ од год. 1870. чланак под насловом *Назарени прегледам и прештампам*, што ево и овим чиним“.²⁹¹ Прелазак Срба у назаренство био је јасан знак да је православ-



Слике бр. 1 и 2: Српска штампа о назаренима у Срему 1872. године

на црква све више губила утицај међу народом. Алексов издваја значај и улогу секуларних националиста, наглашавајући да су се и они залагали за реформу Српске цркве на сличан начин као назарени.²⁹² Главни непријатељ секуларних националиста и назарена било је – конзервативно православно свештенство. Међутим, секуларни националисти никада

²⁹¹ Павле Димић, *О назаренима* (Вел. Кикинда: Издање књижаре Јована Радака, 1881), 3.
²⁹² Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска шрвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914*, 269.

нису пропагирали прелазак у протестантизам, већ су се залагали за реформу православне цркве, тзв. *живо ѱравославље*.²⁹³ У *Оћвореном ѱисму гр Свейозару Милејићу*, Јосиф Подградски пише о „жалосном стању народно-црквеног живота код Срба“ и, између осталог, говори о разлозима ширења „секте назарена“: „Узрок лежи у немарности и небрежљевости цркве за народ“. Подградски износи и опис назаренских веровања: „У Пешти, где су се назарени већ сасвим организовали, имао сам прилике да се упознам темељно са главном науком назарена. Цркве немају никакве; попа немају, сваки је од њих поп који зна читати и барем по сахата малко паметно говорити; кад се роди назарену дете не да га покрстити, а кад који од њих умре не да га с попом саранити, ако га полицајна власт на то не натера. Никакој се власти не противи. Солдат никад неће да буде својевољно у рату, и у рату неће никога да убије, јер држи да је грех крв човечију ма у ком случају проливати.“²⁹⁴

Успех ширења назаренства везује се пре свега за коришћење народног језика и спонтаног богослужења проповедника надахнутих Светим писмом. Назарени су углавном употребљавали Свето писмо у преводу Вука Стефановића Караџића и Ђуре Даничића из 1867. године. На основу податка из годишњег извештаја Британског и иностраног библијског друштва из 1870. износи се „да постоје велике препреке раду друштва од стране националних цркава, али да су ‘назарени као оазе у пустињи које веома позитивно утичу на све око себе, где год да се налазе’“.²⁹⁵ Наредних година, Британско и инострано библијско друштво наставило је да извештава о назаренском покрету и њиховим активностима. За разлику од других цркава, назарени су на богослужењима певали песме религиозне садржине, док је овакав начин богослужења постао привлачан православним Србима и Румунима. Назаренске химне своје порекло имају у немачким лутеранским и пијетистичким химнама. У почетку је Фрелихова заједница у Швајцарској користила различите пијетистичке песмарице, док Фрелих 1852. године није наложио да се састави појаница *Харфа Сиона* (нем. *Neue Zionsharfe*). Први назаренски верници у Угарској певали су химне Евангеличке или Реформатске цркве, све док *Харфу Сиона* нису превели на мађарски језик 1866. године, а тек касније песмарица се преводи и на друге језике Аустроугарске монархије.

Српски песник Јован Јовановић Змај, заједно са Ђорђем Рајковићем, превео је са немачког оригинала на српски језик *Харфу Сиона* 1878,

²⁹³ *Ibid.*, 272.

²⁹⁴ Јосиф Подградски, *Оћворена књија дру Свейозару Милејићу у Вац виа Песћ*. О жалосном сћању народно-црквеној живојиа код Срба (Нови Сад: Српска народна задружна штампарија, 1871).

²⁹⁵ Branko Bjelajac, *O verujućima u Hrista. Progoni nazarena u Srbiji*, 53.

што је био значајан допринос инкорпорирању назаренског покрета међу српским становништвом. Змај је сам превео око 150 химни, због чега га је српски клер најоштрије осудио као аутора превода. Јован Максимовић у књизи *Змајево назаренство* истиче да су религиозне песме из *Харфе Сиона* „надахнуте хришћанским идејама љубави према ближњем, праштања и самопрегоревања“.²⁹⁶ Такође описује неразумљивост језика којим су исказане песме и хришћанске поруке у православној цркви, нагласивши како се неразумљиве песме често певају без религиозног осећања. Змај је био близак идејама Лава Толстоја, мада, за разлику од њега, никада није напустио православну цркву.²⁹⁷ Будући да га је црква осудила због превода, он пише изјаву у којој признаје да је учествовао у превођењу назаренске песмарице и да је песме преводио зато што су му се допале, као и да би се свака од тих песама могла певати и у православној цркви и тиме се на изванредан начин оградао од назаренства: „Да сам ја онда знао што више о назаренству и да сам предвиђао *ишџету*, коју оно сада наноси православљу, ја их не бих преводио, ма како леје биле. Ал мени то онда ни на крај памети није било, нисам ни сновати могао, да би те *невине и њраво њобожне њесме* могле некада пасти као нека кривица на мене.“²⁹⁸ Прва српска верзија *Харфе Сиона* штампана је у само 800 примерака, док је треће издање, након двадесет година, штампано у 8.600 примерака.²⁹⁹

Алексов износи податак да је румунски превод *Харфе Сиона* (рум. *Ноиџ Нарфа а Сионului*) објављен први пут 1894, док Димитријевић наводи 1895. годину. Румунски превод штампан је у 2.000 примерака. Будући да нису могли наћи румунску штампарију, а штампарија „Браћа Јовановић“ из Панчева их је одбила из обзира према Румунској православној цркви,³⁰⁰ појаница на румунском језику у, како Алексов наводи, скромном преводу Јона Балножана (Јоан Балнојан), из Банатског Новог Села, штампана је у Цириху, у штампарији *Zürcher & Furrer*. Димитријевић на-

²⁹⁶ Јован Максимовић, *Змајево назаренство* (Београд, 1911). О односу Змаја и назарена видети више у: Bojan Aleksov, “Jovan Jovanović Zmaj and the Serbian Identity: Between Poetry and History”, in: Diana Mishkova (ed.) *We, the people. Politics of National Peculiarity in Southeastern Europe* (Sofia: Centre for Advanced Studies, 2011).

²⁹⁷ Лав Толстој, чије су идеје биле веома блиске идејама назарена, веома је рано сазнао за њихово постојање. Посебно га је привукло назаренско противљење насиљу, што га је навело да у две књиге говори о српским назаренима: *Царство Божије је у вама* (1893) и *Моја исјовесџи и дружи религијски сјисци* (1884). Толстој се одвојио од православне цркве између осталог и због односа цркве према људима других вера, односа према насиљу, казнама, ратовима. Видети студију: Piter Brock, “Tolstoyism and the Hungarian Peasant”, *The Slavic and East European Review* 54(1), (1980), 354–369.

²⁹⁸ Јован Максимовић, *Змајево назаренство*, 23.

²⁹⁹ Bojan Aleksov, *Religious Dissent between the Modern and the National – Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914*, 112.

³⁰⁰ Владимир Димитријевић, *Зашио се назаренство шири и како би се мојло сјречџиши*, 69.

Cin ste lui Dumne-zeu de sus și pa-ce pe
 i - ni - mei
 li - a i - ni - mei E mă ri - rea veci
 pă-mânt Și'n-tre oa-meni bu - nă - vo -
 ni - ci, E mă ri - rea veci-ni că,
 in - ță Și'n-tre oameni bu - nă - vo -
 2. Alții vreau a se mângâia, Aici în lumea asta,
 Dar eu numai la ceri gândesc, Cum pe Isus
 Căci lumea asta trece, Noi cu El vom petrece. :
 3. Mai mare-avere nu doresc, Ca pe Isus să-l slu
 Căci câte aici se găsesc, La suflet nu folosesc.
 Numai darul lui Christos, E la suflet de folos. :
 4. O mie de ani a trăi, Nici un folos nu ne-
 Dar numai o zi în Christos, E la suflet de folos.
 Numai la Isus aflăm, Loc ca să ne bucurăm. :
 5. Cândva al dreptilor cuvânt Se va împlini
 Căci cari lucrămând samăna, Cândva cântând
 Când Domnul se v'arăta, Cu toată mărirea sa.
 6. Dăruem Tu așa îndemn, Ca de Tine să
 Și fii Tu a mea lumină, Care 'n veac lumina
 Fii Tu aici cu mine Și eu în veac cu Tine.

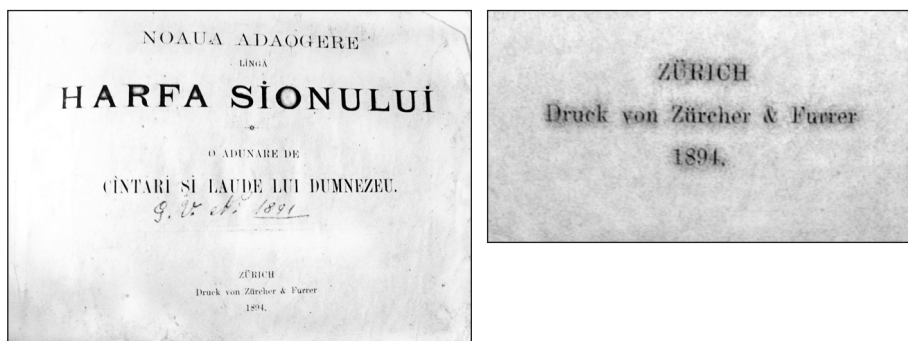
Слика бр. 3: Назаренска песмарица *Харфа Сиона* на румунском језику (почетак 20. века)

води да су румунски назарени били незадовољни преводом пошто нису успели да нађу доброг песника („као Срби Змаја“), те је њихов превод био на банатском дијалекту румунског. *Харфа Сиона* преведена је на мађарски, словачки, румунски језик, али и буњевачки говор.³⁰¹ Превођењем и штампањем назаренске песмарице *Харфа Сиона* успостављено је одређено правило и садржај богослужења, јер су се многе песме односиле и на обављање одређених ритуала у заједници.

Податке о ширењу назаренства јужно од Дунава у Краљевини Србији налазимо у писму које је 9. децембра 1879. Илија Марковић, поштар из Обреновца, упутио митрополиту Михајлу о појави „неке секте“ у Обреновцу чији чланови „не поштују иконе и не одлазе у цркву“.³⁰² Убрзо се

³⁰¹ Поред српске, румунске, мађарске, словачке и немачке верзије *Харфе Сиона*, постоји и превод на буњевачки говор из 1891, штампан у Новом Саду. Буњевци су једини католици који су у великом броју прешли у назаренство. Vojan Aleksov, *Religious Dissent between the Modern and the National – Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914*, 113.

³⁰² Ђоко Слијепчевић, *Назарени у Србији до 1914. године* (Београд: Издавачко и прометно а.д. Југоисток, 1943), 13.



Слике бр. 4 и 5: Примерци прве *Харфе Сиона* на румунском језику, штампане у Цириху 1894. године

назарени шире ка Београду, око 1880, али центар назаренства за Србију и 1895. године остаје Обреновац.³⁰³ У Београду се назарени окупљају на Врачару, по приватним кућама. Постоје подаци да су назарени из Срема куповали земљу у Смедереву, Аранђеловцу, као и у околини Алексинца и оснивали заједнице.³⁰⁴ Аранђеловац постаје центар назарена у Србији 1912, а на богослужења су долазили и они из Аустроугарске. Преглед црквене штампе из тог периода указује на појаву назарена и у градовима јужне Србије – Крушевцу, Нишу, Лесковцу, Алексинцу.³⁰⁵ Важну улогу у ширењу ове заједнице у Србији имала је дистрибуција Библије у преводу Вука Стефановића Караџића и Ђуре Даничића на народни језик, коју је већина назарена поседовала. Назарени су активно делили Библију, коју су добијали од Библијског друштва, јер су веровали у непогрешивост Светог писма и у ширење јеванђеља. Оснивач Библијског друштва Шкот Франсис Х. Макензи (Fransis Mackenzie) долази 1877. године у Обреновац како би подржао назарене, а обилази и оне који су били у београдским затворима.³⁰⁶ Будући да је припадао Слободној цркви Шкотске, био је наклоњен протестантским, пре свега неконформистичким идејама и долази у Србију како би помогао настрадалима у рату. Велику подршку Макензију је пружио Чедомиљ Мијатовић, утицајни политичар и писац.³⁰⁷

³⁰³ *Ibid.*, 23.

³⁰⁴ *Ibid.*, 57.

³⁰⁵ Реч је о црквеним часописима *Бојословље*, *Глас истиине*, *Гласник Православне цркве у Краљевини Србији*, *Православље* и др. Детаљан библиографски опис часописа Српске православне цркве видети у: Бранко Цисарж, *Један век њериодичне шћамње Српске православне цркве* (Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1986).

³⁰⁶ *Ibid.*, 11.

³⁰⁷ Новија историографска студија Слободана Марковића посвећена је узлози Чедомиља Мијатовића у Србији, посебно његовом утицају на верску обнову и сарадњу са

Макензи је у Београду живео у *Енглезовцу* (данашњем Врачару), где је купио имање и 1888–1889. подигао малу капелу коју је назвао *Сала мира*. Намера му је била да направи салу за окупљање људи, не само у верске сврхе већ и као центар за дружење и образовање, иако су је многи називали „назаренском црквом“. Наиме, Макензи је истицао да је *Салу мира* основао „како би спасао српски народ од незнања пошто су православне цркве биле празне, у њима се нису држале проповеди, а употребљавале су црквенословенски језик уместо народног и тиме спутавале свој позив“.³⁰⁸ Макензи и Мијатовић су помагали назарене, залагали су се против њиховог хапшења и затварања, а због поштовања које су имали према њима, сматрајући их за истинске вернике, многи су их оптуживали да су припадници назаренске заједнице, иако они то нису били. Мијатовић, у тексту објављеном 1895. године у *Малим новинама*, пише о Макензијевом интересовању за назарене: „Он се доста лично интересовао за Назарене, и то из два узрока: прво, зато што су ти једини људи у Србији који су читали по својим домовима Свето Писмо на српском језику, и који су се састајали да се, опет на своме народном језику, Богу моле – а друго, зато што му се као човеку рођеном и одраслом у слободној Енглеској чинило да власт није имала права да затвара људе само због њиховог састајања да се Богу моле!“³⁰⁹

На Мијатовићеву наклоност протестантизму, па самим тим и назаренима, утицала је супруга Елодија, која је била методиста. Макензи се залагао за хуманитарни рад, помагао је многе сиромашне слојеве становништва у Београду и изградио, на свом имању, урбанистички сређено насеље на високом санитарном нивоу.³¹⁰ Како наводи историчар Слободан Марковић, „Макензи који помаже назаренима, посрнулим девојкама, рањенима, духовно палим, просјацима прави је зачетник филантропског покрета у Србији. У већини његове делатности помогао му је Мијатовић. Стога, обојица носе заслуге за ширење идеја хришћанског милосрђа и религиозне обнове тада доста раширених у Британији.“³¹¹ О религиозности Срба Мијатовић није имао високо мишљење, док о религиозности назарена јесте. Вођен жељом да ојача верско осећање у Србији, Мијатовић са Макензијем покрене 1879. часопис *Хришћански весник: часопис*

Макензијем. Више у: Слободан Г. Марковић, *Гроф Чедомил Мијајовић, викијоријанац међу Србима* (Београд: Правни факултет у Београду, 2006).

³⁰⁸ Vojan Aleksov, *Religious Dissent between the Modern and the National – Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914*, 248.

³⁰⁹ Чедомил Мијатовић, „†Франсис Х. Макензије“, *Мале новине*, 5. 9. 1895.

³¹⁰ О изградњи Енглезовца и Макензијевој улози у Београду више у: Мајкл Паларет, „Човек који је изградио Енглезовац – Френсис Мекензи у Београду (1876–1895)“, *Историјски часопис* (1994), 137–164.

³¹¹ Слободан Г. Марковић, *Гроф Чедомил Мијајовић викијоријанац међу Србима*, 65.

духовни за хришћанску науку и црквену књижевност, у циљу реформе верско-моралног живота. Часопис је, са прекидима, излазио до 1914. године и сматран је за „орган оштре опозиције у Цркви“.³¹² У доба у којем је институционална вера пролазила кроз дубоку кризу, Мијатовић је био проповедник верске и моралне обнове и стекао је велики углед и у богомољачком покрету.³¹³

2.3.1.1. Богомољачки покрет, Војска Господња (рум. *Oastea Domnului*) и назарени

Настао у времену драматичних друштвених промена, распада Аустроугарске монархије, Османске империје и стварања нових националних држава, богомољачки покрет представља један од неколико православних покрета верске обнове који се појавио на простору југоисточне Европе. Готово истовремено, слични покрети настали су у Румунији и Грчкој. Као што је већ речено, православне цркве су се током 19. и почетком 20. века суочавале са бројним изазовима, међу којима је била и појава назарена и других неопротестантских заједница. Незадовољство стањем у цркви у великој мери је допринело развоју лаичког покрета богомољаца, који је према појединим ауторима био надахнут и назаренским учењем. Појава богомољачког покрета је у Српској православној цркви изазвала бројне полемике о његовом пореклу, управо због многих тврдњи да има сличности са протестантизмом. На самом почетку, покрет се развијао спонтано. Прве групе *побожних*, касније названих богомољци, јављају се у Банату, у крајевима где је почетком 20. века било и највише назарена. Заједнице побожних оснива сељак и црквењак Витомир Малетин из Падеја у Банату. Побожне су православни свештеници описивали као примерне вернике који су редовно посећивали богослужења, исповедали се и причешћивали, учили молитве и читали Свето писмо. Епископ браничевски Хризостом (Војиновић) износи један опис богомољаца од Ј. Боте из села Јарковца:

„Људи и жене, све старији, купе се код појединих, читају Свето писмо и поје наше црквене песме. Долазе редовно у цркву, побожно се моле, при читању св. Евангелија клече и с нарочитом вољом и пажњом слушају свештеничку проповед и тумачење св. Евангелија... Имају и неког старог проповедника из Парага (Бачка) који обилази Банат и наше место сваке године, све пешице. Он их подстиче и одушевљава да иду Божијим путем. Кад он дође, сви се с

³¹² *Ibid.*, 73.

³¹³ *Ibid.*, 399.

радошћу искупе. То вам је човек ратар, а врло много зна из Светога писма и из Старог и Новог завета. Има говорничког дара и дивно говори и поучава свет. Сви га радо слушају док проповеда као какав старозаветни пророк – лагано, занимљиво и убедљиво... То 'побожно друштво' иде сваке године у манастир Војловицу код Панчева уочи Велике Госпојине да се сви тамо заједнички помолe Богу и причесте. Пред Госпојину стигну у Јарковац и браћа и сестре из других села, носећи Распеће Христово. Овде се сједине с нашим побожнима, ту преноће и ујутру рано звоне звона и сви се скупе у храм. Ту обавимо јутрење и помолимо се за сретна пута. Силян их свет испраћа, звоне звона, исто као и кад се враћају...³¹⁴

Податке о богомољцима даје и историчар Ђоко Слијепчевић: „Они за сада нису прави назарени, они радо дају војнике, иду у нашу цркву, врло радо, причешћују се, славе славу, признају свеце. Само је разлика у томе што се клечећи моле Богу, што саставе дланове, метну пред нос и тако се моле“.³¹⁵ Поједини православни свештеници су описивали живот богомољаца као аскетски, избегавали су алкохол, дуван, а поједини нису јели свињско месо. Облачили су се скромно и нису учествовали на весељима. Жене су у храмовима носиле мараме, мушкарци су понекад долазили у цркву боси.³¹⁶ Улога проповедника код богомољаца била је посебно важна, будући да су се, према појединим описима, проповеднику приписивале натприродне особине, као што је способност да уђе у нечију душу и види грехе те особе и сл.³¹⁷ Богомољачки покрет се касније шири у Шумадији, Мачви, Поморављу, где су одржавани редовни скупови и годишњи сабори. Како наводи Радмила Радић, „аутори који су се 20-их година бавили богомољцима сматрали су да ову појаву треба пратити кроз два периода, до 1919. године и после тога“.³¹⁸ Наиме, богомољачки покрет пре 1919. није имао никакву организацију, док је различите групе богомољаца организовао после 1920. у јединствену организацију, са центром у Крагујевцу, епископ Николај Велимировић, једна од најутицајнијих личности Српске православне цркве.³¹⁹ На предлог

³¹⁴ Епископ браничевски Хризостом (Војиновић), *Тихи џлас* (Београд, 1991), 229–253.

³¹⁵ Ђоко Слијепчевић, *Назарени у Србији до 1914. године*, 29.

³¹⁶ Радмила Радић, *Народна веровања, религија и сиријизам у српском друштву 19. и у њеној њоловини 20. века* (Београд: ИНИС, 2009), 198.

³¹⁷ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска њирвења у јужној Ујарској и Србији од 1850. до 1914*, 253.

³¹⁸ Радмила Радић, *Народна веровања, религија и сиријизам у српском друштву 19. и у њеној њоловини 20. века*, 196.

³¹⁹ Студије посвећене богомољачком покрету су веома ретке. Овде издвајам монографију Драгана Суботића, *Ејиској Николај и њравославни бојомољачки*

Милана Бозољца, једног од проповедника, епископ Николај покреће 1920. лист *Бојомоља* и тек након тога назив богомољци добија општи карактер и постаје озваничен код Српске православне цркве. Први велики богомољачки сабор одржан је у августу 1920. код старе цркве Св. Ђорђа у Крњеву код Велике Плана. Нешто касније, у децембру месецу исте године, богомољачки покрет је озваничен благословом цркве. На једном великом сабору богомољаца у Крагујевцу 1921, покрет добија име Народна хришћанска заједница.³²⁰ О богомољцима су владали подељени ставови. Поједини православни свештеници су их осуђивали сматрајући да богомољци нису довољно православни и да развијају одређене моралне норме независно од цркве, док су други сматрали да богомољци поштују цркву, да су врло марљиви и примерног понашања.³²¹ Православни свештеници их већином нису прихватили, сматрајући их фанатичима који уводе нове обичаје и сами проповедају иако су неуки.³²² Негативни ставови према богомољцима настали су и због сличности са неопротестантским заједницама, пре свега због наглашавања значаја личног религијског искуства, проповедних активности верника, певања химни, употребе народног језика, као и начина организовања заједнице и живота који подсећа на протестантски модел.³²³ Управо су ове одлике богомољачке верске праксе утицале на поређење са назаренима и адвентистима.

У омасовљавању богомољачког покрета значајну улогу имали су тзв. богомољачки сабори на којима се окупљао велики број верника из различитих крајева, а сваки сабор имао је утврђени редослед активности, богослужења, молитве, исповести, причешћивања, певања, поука.

Посебно су биле значајне народне молитвене (паралитургијске) песме које су богомољци певали на својим окупљањима. Песме су стваране на српском језику, а „основни мотив настанка молитвених песама, налази се у пориву аутентичне побожности, у спонтаној тежњи лаика да обнове стваралачки дух у богослужењу Цркве и да га приближе својим конкретним потребама“.³²⁴ Теме заступљене у песмама биле су везане за библијску историју, агиологију, хришћанску етику, ортопраксију, те

йокреј: *православна народна хришћанска заједница у Краљевини Југославији 1920–1941* (Београд: Нова Искра, 1996).

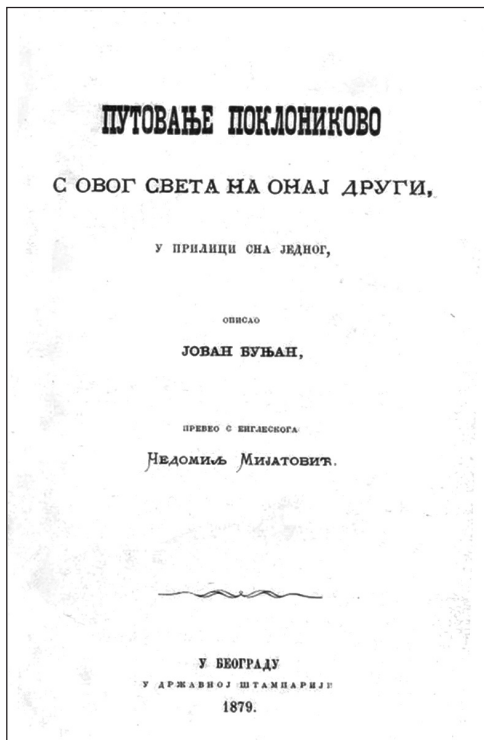
³²⁰ Слободан Г. Марковић, *Гроф Чедомил Мијајковић вијторијанац међу Србима*, 399.

³²¹ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска шрвења у јужној Ујарској и Србији од 1850. до 1914*, 254.

³²² Радмила Радић, *Народна веровања, релиија и сиришиизам у српском друшћиву 19. и у првој йоловини 20. века*, 207.

³²³ *Ibid.*, 260.

³²⁴ Драган Ашковић & Ксенија Кончаревић, „Молитвена песма у систему сакралних жанрова (на материјалу српске богомољачке традиције XX века)“, *Зборник Маишце српске за славистику* 81, (2012), 102.



Слика бр. 6: Корице књиге *Пушовање њоклониково с овој свешта на онај друји*

никова било популарно код назарена, који су у њему видели „алегорију својих невоља“, као и код православца и да се налазило у многим црквама уз традиционалне литургијске текстове.³²⁶ Дело је преведено на 28 језика и представља једну од најважнијих књига модерне енглеске прозе.³²⁷ Превод је објављен у Београду 1897. године и имао је четири издања.

Због бројних полемика које су настале у редовима православног свештенства, а како би указао да постоји јасна разлика између назарена и богомољаца, епископ Николај је 1922. написао текст *Наши Бојомољци. Не одбацујете их. Једна најомена свешћеницима*. Поред тога, он је осуђивао „пасивност и уздржаност назарена“, а наглашавао спонтаност и аутен-

се њихова функцију одређује као верско-поучна.³²⁵ У почетку, богомољачке песме преносиле су се усменим путем и настајале су спонтано, да би касније биле публиковане као збирке – *Духовне лире* и *Песмарице*. Поједине оптужбе православних свештеника који нису били наклоњени богомољцима односиле су се на коришћење песмарица, односно на сличности са назаренима и адвентистима, од којих богомољци преузимају песмарице. Слијепчевић наводи да су богомољци користили и једно од (ретких) назаренских штива – *Пушовање њоклониково с овој свешта на онај друји*, у ирилици *једној сна* Јована Буђана, које је са енглеског језика превео Чедомиљ Мијатовић. Алексов истиче да је *Пушовање њокло-*

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска њирвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914*, 183.

³²⁷ Слободан Г. Марковић, *Гроф Чедомиљ Мијатовић викиџоријанац међу Србима*, 335. Мијатовићев преводилачки рад био је веома плодан. Марковић наводи да је Мијатовић објавио и превод проповеди баптистичког пастора Чарлса Хедона Сперџона (Charles Haddon Spurgeon) *Дођи и добро дошао*.

тичност богомољаца.³²⁸ Податак из 1932. године показује велику бројност богомољаца, којих је било око 200.000, организованих у 500 братстава. У циљу ширења верске штампе, која је у међуратном периоду захваљујући богомољцима доживела процват, Народна хришћанска заједница организовала је мисионарске курсеве, како мисионари не би ширили „учење противно учењу православне цркве“.³²⁹ Богомољци-мисионари делили су часописе, брошуре и књиге, штампане у Београду, Земуну и Крагујевцу, и помагали у оснивању нових братстава.³³⁰ Текстови штампани у овим публикацијама били су упућени и Србима у Румунији и Америци. Посебно је интересантан податак о текстовима Мисаила Стојановића, уредника часописа *Хришћанска заједница*, који пише три чланка о Српској православној цркви у Румунији. Указујући на „верску и националну запуштеност, али и запостављеност српске мањине у суседној Румунији“, наводи како Срби „проналазе верску утеху у назаренству и другим сектама, супротим Православљу“.³³¹ Борба против назарена, адвентиста и других неопротестантских заједница започела је након што су богомољци добили институционализоване оквире, односно од оснивања Хришћанске народне заједнице.

Владика Николај Велимировић је имао велики утицај на подстицање ентузијазма код богомољаца и ступања у монашке редове. Тако је монаштво у међуратном периоду доживело снажан препород захваљујући овом масовном лаичком верском покрету. Неслагање православног свештенства посебно је постало изражено у међуратном периоду, када је оно захтевало да се из богомољачког покрета избаце сви неправославни и антицрквени елементи. Богомољачки покрет није наишао на одобравање код највећег дела свештенства, јер је врло често тврдио да су „свештеници изгубили спиритуалност и постали материјални“.³³² Важно је истаћи да поједини аутори сматрају да је Српска православна црква покушавала да трансформише богомољце у националистички покрет, посебно ширењем националне реторике у богомољачким публикацијама.³³³ Иако је владика Николај истицао став да је богомољачки покрет спонтани покрет србијанских сељака, не може се занемарити утицај неопротестантизма (пре свега назарена) на њихов настанак и развој.

³²⁸ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска шкрвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914*, 258.

³²⁹ Драган Суботић, *Ејској Николај и православни Богомољачки покреји*, 66.

³³⁰ Радмила Радић, *Народна веровања, релијија и сиришиизам у српском друшћиву 19. и у првој половици 20. века*, 198.

³³¹ Драган Суботић, *Ејској Николај и православни Богомољачки покреји*, 77.

³³² Радмила Радић, *Народна веровања, релијија и сиришиизам у српском друшћиву 19. и у првој половици 20. века*, 209.

³³³ *Ibid.*, 223.

Појава богомољачког покрета утицала је на бројне промене у Српској православној цркви, која је покушала да покрет стави у црквене оквире као *Православну народну хришћанску заједницу*.

Сличан покрет верске обнове развијао се и у оквирима Румунске православне цркве под називом *Војска Господња* (рум. *Oastea Domnului*). Покрет је основао 1923. године у Трансилванији православни свештеник Јосиф Трифа (Iosif Trifa). Његовим оснивањем Румунска православна црква, између осталог, покушала је да ослаби утицај назарена, а касније и других неопротестаната међу румунским становништвом. У овом периоду појавио се нови превод Библије на савремени румунски језик, чиме је започето и ширење неопротестантских заједница. У расправи коју је написао 1923. *Ce este Oastea Domnului?* (Шта је Војска Господња?) Трифа наводи основна начела овог покрета, истичући моралност и ширење јеванђеља, дистрибуцију Библије, молитве, проповеди, певање химни и лични однос са Богом. У више од 40 књига које је Трифа написао, нагласак је стављао на враћање грешника на прави пут и спасење кроз веру у Исуса Христа. Разлика у односу на православно литургију огледала се пре свега у слободним, надахнутим проповедима и молитвама, у певању химни уз инструменталну пратњу, што је било веома слично неопротестантским заједницама. Када је професор Православног теолошког факултета у Сибиуу Николаје Балан постављен за митрополита Ердеља 1919. године, уследила је подршка Војсци Господњој, пре свега преко покретања верске штампе. Балан је 1922. покренуо часопис о верском образовању *Lumina satelor* (Светлост села), а Јосифа Трифу поставио је за главног уредника. Тако је Трифа почео активно да пише и објављује текстове позивајући људе да се прикључе Војсци. Када се „војска“ покренула снажно се ширила до те мере да је постала масовни покрет.³³⁴ Као и богомољци, покрет Војска Господња настао је као реакција незадовољних свештеника, лаика и интелектуалаца на стање у којем се након Првог светског рата налазила Румунска православна црква. Уз бројне текстове у часописима које је покрет основао, Трифа је 1928. написао и Правилник за оне људе који су у Војсци Господњој или желе да јој се приклоне. Позивао је људе на покајање и нови живот, послушност и потпуно предање Богу, свакодневно читање Библије, молитву, ширење јеванђеља другима. Иако Војска Господња није тежила издвајању из оквира Румунске православне цркве, Јосиф Трифа у почетку није имао подршку цркве. Оптужбе православне цркве, према Константинуану, односиле су се на два проблема: питање новог рођења одрасле особе и повратка изворном Христовом учењу, док се друга оптужба односила на чињеницу да Трифа није желео да преда вођство над покретом Румунској православној цркви. Слично неопротестантским

³³⁴ Corneliu Constantineanu, „Vojska Gospodnja: utjecaj Biblije na obnovu Rumunjske pravoslavne crkve“, *Kairos – Evandeoski teološki časopis* V(1), (2011), 81.



Слика бр. 7: Чланови Војске Господње из румунских насеља Куштиљ и Стража

заједницама, на скуповима Војске Господње нагласак се стављао на читање Библије, молитву са целом заједницом и заједничко певање химни. Покрет се ширио и међу Румунима у Сједињеним Америчким Државама и у српском Банату. У многим румунским заједницама у српском Банату тридесетих година 20. века оснивају се огранци Војске Господње, а најактивније су биле заједнице у Локвама, Уздину, Алибунару, Гребенцу, Куштиљу, Малом Жаму у време снажног ширења назаренства међу румунским становништвом. Међуратни период је, дакле, био период оснивања и ширења локалних заједница Војске Господње међу Румунима у српском Банату, о чему сведочи и периодика из тог времена.

Од 1948. до 1990. године, током комунистичког периода, у Румунији је деловање Војске Господње било забрањено. Тек је 1990. покрет враћен у оквире Румунске православне цркве, са седиштем у Сибиуу. Војска Господња доктринарно припада Румунској православној цркви и свака митрополија РПЦ има огранак овог покрета, мада не постоје прецизни подаци о бројности верника данас. Улога коју су богомољци имали у историји православних цркава у Србији и Румунији почетком 20. века указује на промене настале у друштву и одговор традиционалних цркава на појаву нових верских покрета.

Историју назарена након Другог светског рата обележила је подела заједнице. На скупштини у Врбасу 1946. године окупио се велики број назарена и тада је одлучено да назарени не смеју да учествују на изборима, да се удружују у земљорадничке задруге, као и да не смеју да прихватају ништа од немачке одузете имовине. Након доношења ових одлука однос власти према назаренима се погоршао, старешине су испитиване и затваране. Због тешке ситуације, многе старешине су затражиле сазивање новог сабора, који је одржан 1948. у Старој Пазови. Донета је одлука да се дозволи назаренима гласање, приступање задругама и коришћење национализоване имовине. Међутим група назарена коју је предводио старешина Милан Дорословац решила је да нову одлуку не прихвати и на тај начин се одвојила од осталих назарена и основала нову заједницу, *Назаренски дом молишве*, са око 4.000 верника.³³⁵ Од тада код назарена не постоји јединствена организација заједнице, што је резултирало и опадањем броја верника.³³⁶ За време комунизма њихов положај био је веома неповољан, пре свега због приговора савести и великих затворских казни, док су педесетих година одвођени и на Голи оток.³³⁷ Талас емиграције уследио је после 1960. када велики број назарена одлази у Западну Европу, Сједињене Америчке Државе и Канаду. Затворске казне због приговора савести временом су смањиване, али су примењиване све до 1997. године. О савременом стању у назаренским заједницама у Србији биће више речи у другим поглављима књиге.

- *Елементи назаренске домашике и организација заједнице*

Назаренско учење је у основи протестантско, иако су назарени настојали да реafirмишу поједине доктрине реформације, пре свега питања обраћења и предестинације. Темељ назаренске догматике полази од схватања да је једини извор верског живота и богослужбене праксе Библи-

³³⁵ Бранко Бјелајац, *Протестантанизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији I део*, 69.

³³⁶ Бјелајац наводи да су назарене приклоњене Дорословцу називали „стари назарени“, а остале „нови назарени“. Групу ортодоксних „старих назарена“ су због расцепа оштро нападали швајцарски, мађарски и други назарени.

³³⁷ Студија Кетлин Ненадов (Kathleen Nenadov) *Choosing to Suffer Adliction: The Untold Story of Nazarene Persecution in Yugoslavia* посвећена је усменим сведочанствима назаренских верника који су провели много година у затворима, чак и на Голем отоку. Будући да је ауторка одрасла у назаренској заједници и касније постала њен члан (она је инсајдер), на основу интервјуа са назаренима који су након издржавања затворске казне у Југославији емигрирали у Сједињене Америчке Државе, износи њихове потресне животне приче. Ауторка наглашава проживљена искуства и сведочанства назарена. На крају студије, као додаток, могу се наћи подаци о години и месту рођења саговорника, као и о годинама проведеним у затворима.

ја, односно новозаветни списи. Обредна пракса у назаренској заједници састоји се из крштења, причеста и исповести, а обреди су затвореног карактера. Обраћење у назаренској теологији има веома значајну улогу, радикалну промену код верника који је постао свестан својих грехова и поновним рођењем, односно крштењем кроз Божји опроштај открио Исуса Христа. До обраћења и укључивања у заједницу верник долази строгим моралним нормама, самодисциплином и покајањем. Заједницу чине одрасли крштени верници, браћа и сестре, који постају њен део поновним рођењем, односно крштењем. Приступању заједници претходи јавна исповест, веома слична причешћу, док се крштење обавља на отвореном (река, језеро) погружењем целог тела у воду и, као већина других обреда у назаренској заједници, затвореног је типа. У новије време у назаренским молитвеним домовима, скупштинама, постоје базени у којима се обавља крштење. Назарени сматрају да крштењем човеку могу бити опроштени сви греси, уколико се претходно покајао.³³⁸ Веома строгој дисциплини у заједници доприноси постојање казни, међу којима, у зависности од тежине греха, чак и искључење из заједнице. Тако се „назарени труде да не одступе од Исусових великих завета; а ако погреше, они то пред собом и пред другима покорно признају и гледају да грех исправе добрим поступцима“.³³⁹ Назарени су тврдили да „раскидајући са званичном црквом, раскидају и са њеним толерисањем греха и грешника у својим редовима“.³⁴⁰ Поред крштења, причест или „Вечера Господња“ представља значајан обред у назаренској заједници неопходан за ступање у заједницу, затвореног је карактера и изводи се само пред крштеним члановима. Неопротестантске заједнице примењују пост не као нужан нити обавезан облик аскезе, будући да верник сам одлучује када ће постити, а пост се састоји од потпуне апстиненције од узимања хране и воде током једног дана.

Назаренска црква се назива још и *скујшићина* или *молићвени дом*, на чијем челу је старешина, чин који носиоцу остаје до смрти, а стиче се примерним и богоугодним животом, као и одличним познавањем Светог писма. Старешина је и највиши чин међу назаренима, док су нижи чинови помоћник старешине и слуга/проповедник. Богослужење има проповедни карактер током којег проповедници тумаче одређене делове Светог писма. Као успомена на дан Хрстовог васкрсења недеља је главни богослужбени дан. Назарени одбацују све празнике које обележавају православна и католичка црква, као што су Рођење и Ва-

³³⁸ Сања Ђорђевић, *Хршићанска назаренска заједница* (Ниш: ЈУНИР, 2003), 35.

³³⁹ Јован Максимовић, *Змајево назаренство* (Београд, 1911), 12.

³⁴⁰ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска тврђења у јужној Ујарској и Србији од 1850. до 1914*, 151.

скрсење Христово, сматрајући да у библијским списима не постоји доказ да су ове празнике обележавали први хришћани. Богослужење се одвија по тачно одређеном редоследу, четвртком и недељом и састоји се од читања Светог писма и песама из назаренске збирке побожних песама (појања) *Харфа Сиона*. Интеракција у самој заједници, која се манифестује у свим аспектима свакодневног живота, огледа се и у певању побожних химни, које је *a capella*, будући да назарени сматрају да на тај начин имају, симболички, ближи однос са Богом. Жене у назаренским скупштинама седе одвојено од мушкараца и покривају главу марамом, као симбол њихове покорности Богу, позивајући се на Прву посланицу апостола Павла Коринћанима 11:1–6.³⁴¹ Назарени се труде да свој живот максимално прилагоде порукама и подукама Светог писма. Главни циљ богослужбене праксе јесте да верницима открије духовно значење одређеног библијског догађаја, дајући им тиме поуку о истинском и исправном хришћанском животу. Базична догма јесте веровање у загробни живот, а душе умрлих одлазе у рај или пакао. Назарени верују да сви они који нису *верни* и покајани, одлазе пред Божји суд и у пакао, јер се до спасења може доћи само припадањем заједници. Учење о предестинацији имаће велики утицај на непрозелитизам назарена, за разлику од других неопротестанта.

Назаренски молитвени домови немају крст као обележје, иконе и свеће. Назарени сматрају да се крст као симбол хришћанства појавио касније, у доба када хришћанство није више поседовало своје темељне изворне форме. Назарени крст не могу прихватити као свој симбол због тога што је Христ на њему мучен и убијен.³⁴² Смрт на крсту још код „многoboжаца представљала је најсрамотнију смрт“, а крст је средство за извршење казне.³⁴³ Зато они ни у својим молитвеним домовима, али ни на гробовима не стављају крст као симбол. Строга дисциплина назаренима је прописивала и начин свакодневног понашања. Висока моралност назарена утицала је на обнову традиционалне породице, уз ендогамна брачна правила, забрану контрацепције и развод који је прихаватљив

³⁴¹ 1. Угледајте се на мене, као и ја на Христа. 2. Хвалим вас пак, браћо, што све моје памтите, и држите заповијести као што вам предадох. 3. Али хоћу да знате да је свакоме мужу глава Христос; а муж је глава жени; а Бог је глава Христу. 4. Сваки муж који се с покривеном главом моли или пророкује срамоти своју главу. 5. И свака жена која се гологлава моли Богу или пророкује, срамоти главу своју; јер је све једно као да је обријана. 6. Ако се дакле не покрива жена, нека се стриже; ако ли је ружно жени стрићи се или бријати се, нека се покрива.

³⁴² Сања Ђорђевић, *Хришћанска назаренска заједница*, 20.

³⁴³ Одбацивање крста карактеристично је и за Јеховине сведоке, који сматрају да је крст пагански знак и да су га разни многобошци (нпр. у Египту, Вавилону) употребљавали пре него што се појавило хришћанство. Видети више у: Лазар Милин, *Научно ојравање религије, књига 6* (Београд: Епархија Жичка, 1992), 352.

само у случају прељубе. На почетку, када су назаренске заједнице биле малобројне, постоје подаци да су жене читале делове Светог писма, али је та пракса касније напуштена.³⁴⁴

За назарене, грех је свако одступање од Божје воље и грехови се деле на смртне (идолопоклонство, врачање, прељуба, хуљење на Светог духа) и несмртне грехе (лаж, крађа). Уколико верник почини смртни грех, бива искључен из заједнице, јер заједница не може носити такву врсту греха. Назарени сматрају да члан заједнице може бити само праведан човек, „назаренски пут јесте прави пут, јер се на њему не сме грешити“.³⁴⁵ Самодисциплина, напоран рад и високо морално понашање доносили су заузврат сигурно спасење.

2.3.2. Баптисти

Баптизам настаје у оквиру европског протестантизма у Енглеској и Холандији почетком 17. века. Издвајањем из енглеског пуританизма, у додиру са холандским менонитима, бивши англикански свештеник Џон Смит (John Smith) и Томас Халвис (Thomas Halvis) оснивају 1609. у Холандији прву баптистичку цркву. Под утицајем анабаптиста Халвис формулише баптистичку доктрину која је основу имала у крштавању одраслих верника. Године 1612. он одлази у Енглеску и оснива прву групу генералних баптиста арминијанске теологије. Нешто касније, 1616, Хенри Џејкоб (Henry Jaskob), Џон Латроп (John Lathrop) и Хенри Џеси (Henry Jessey) оснивају другу групу партикуларних баптиста, који су у свом учењу били радикалнији, усвајајући Калвиново учење да Бог није спасење наменио свим људима, већ само онима које је по своме предоређењу својевољно одабрао. За разлику од њих, генерални баптисти сматрају да је Бог спасење наменио свим људима и да човек може бити спасен само личном вером. У Лондону је 1644. било седам баптистичких цркава партикуларних баптиста, да би се око 1891. ове две групе баптиста ујединиле.³⁴⁶ Посебно баптистичко мисионарско друштво оснива Вилијам Кери (William Carey) 1792. године, што је представљало почетак мисионарског рада баптиста.

³⁴⁴ Димитријевић наводи податак о женама проповедницама из места Баваништа у Банату. Видети у: Владимир Димитријевић, *Зашио се назаренсково шири и како би се моило сиречиии*, 172–174.

³⁴⁵ Сања Ђорђевић, *Хршићанска назаренска заједница*, 22

³⁴⁶ Davorin Peterlin, „Baptisti“, u: Stanko Jambrek (ur.) *Leksikon evanđeoskog kršćanstva* (Zagreb: Bogoslovni institut i Prometej, 2007), 37.

На првом баптистичком конгресу у Лондону 1905. основан је први Светски савез баптиста.³⁴⁷ Баптистички покрет доживљава наглу експанзију у Сједињеним Америчким Државама, посебно током периода „Великог буђења“ (енг. *Great Awakening*), после 1790. године. Иако је настао у Холадији, баптизам се највише развијао у Енглеској, а током 19. века баптистички покрет почиње да се шири Европом, прво у Немачкој, затим у Данској, Аустрији, Пољској, Мађарској и једним делом у Русији, али и на Балкану.³⁴⁸ На Светском баптистичком конгресу у Лондону процењено је да у јужној Угарској има око сто верника и девет баптистичких цркава.³⁴⁹ Након обраћења у Енглеској, Јохан Герхард Онкен (Johan Gerhard Oncken) враћа се у Хамбург где проповеда и оснива прву баптистичку цркву. Немци из Аустроугарске долазе у додир са Онкеном и баптистима, а многи међу њима прихватају баптистичко учење и почињу да га проповедају. Први баптисти у Новом Саду, мађарски брачни пар Франз (Franz Tabory) и Марија Табори (Maria Tabory) крстили су се у Букурешту 1862. године и нешто касније постају колпортери Библијског друштва у Сарајеву.³⁵⁰ Баптисти су путем мисонара добијали све више чланова у својим заједницама на Балкану, а прву цркву оснивају у Новом Саду 1892. као мисијску станицу будимпештанске цркве. Према појединим изворима, назарени су прелазили у баптисте, јер су баптисти мисионарили и у подручјима назаренских заједница.³⁵¹ Немци су чинили већину у баптистичкој заједници у Новом Саду, те су и богослужења била на немачком језику. Мисионарске активности Хајнриха Мејера (Heinrich Meyer), библијског колпортера, допринеле су да у баптизам све више прелазе и друге етничке групе, па се проповеди одржавају и на словачком, мађарском и српском језику. У развоју прве баптистичке – новосадске заједнице, Мејер је имао важну улогу. Након доласка у Будимпешту 1873. године, он почиње да води локалну баптистичку цркву у којој је један од верника био некадашњи назарен Адолф Хемпт из Новог Сада. Након крштења у баптистичкој цркви, Хемпт се 1875. године враћа у Нови Сад и позива Мејера да посети назаренску заједницу.³⁵² Мејер ускоро напушта Британско библијско и инострано друштво и у потпуности се посвећује еван-

³⁴⁷ Лазар Милин, *Научно ојравање религије*, 66–68.

³⁴⁸ Бранко Бјелајац, *Пројесћанинизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији I део*, 91.

³⁴⁹ *Ibid.*, 96.

³⁵⁰ *Ibid.*, 92.

³⁵¹ Mile Imerovski, *Baptist Origins during the Nineteenth Century in Present Day Yugoslavia* (Rüschlikon: Faculty of the Baptist Theological Seminary, 1986).

³⁵² David John Hopper, *A History of Baptists in Yugoslavia 1862–1962* (Fort Worth: Southwestern Baptist Theological Seminary, 1997), 13.

гелизацији међу Немцима у Подунављу. Тако су прва крштења у Новом Саду обављана на Дунаву, о чему Хајнрих Мејер сведочи у писму једном пријатељу:

„Господ је излио своју милост на нас 16. новембра 1875. године у Новом Саду на Дунаву. Неколико баптиста, раније назарени, су се пре извесног времена почели састајати, али не озбиљно. Међутим ситуација се изменила. Учеснике ове групе је обузела жалост и кајање због своје раније неодлучности. Неки за своје спасење нису марили, јер су се ослањали на своја добра дела. Сада су оживели. Убрзо након овог крштења, крстило се још 20 особа.“

Према појединим изворима, до националне поделе заједнице дошло је 1925. године, због утицаја америчких мисионара Јужне баптистичке мисије и немачких баптиста, који су се међусобно разликовали у теолошком образовању и приступима мисионарењу. Тако инострани мисијски одбор америчких јужних баптиста шаље људе из наших крајева који су се крстили у Америци, док *Мисија дунавских земаља* (нем. Donauländermission) помаже рад немачких баптиста.³⁵³ У Нови Сад долази Људевит Беднар, баптистички проповедник из Америке, и одржава скупове за нове чланове српско-словачке заједнице. Изградња прве зграде молитвеног дома у Новом Саду започета је 1927, када заједница позива проповедника Роберта Шлосера из Пољске како би помогао верницима. Након изградње молитвеног дома, богослужења су се одржавала четвртком и недељом на немачком и српском језику. Како би обавештавала о раду у подунавским земљама, баптистичка заједница је издавала часописе на немачком језику *Гласник еванђеља* (нем. Evangeliumsbote) 1923–1926, који је касније инкорпориран у *Гласник мира* (нем. Friedensbote) из Беча и *Гласник кршћењака* (нем. Täuferbote) 1930–1942, у којима је подносила извештаје о мисијском раду. Извештаји су често били у форми мисионарског дневника различитих проповедника који су били укључени у евангелизације. Верници су извештавали о крштењима на рекама, каналима и језерима, ширењу „радосне вести“ и оснивању нових заједница. Ова два листа била су намењена пре свега заједницама немачког говорног подручја, а излазила су у Бечу, Новом Саду и Букурешту. Удружење баптистичких цркава у Југославији 1923. чиниле су заједнице подељене на језичкој основи: на немачке са центром у Новом Саду, словачке у Бачком Петровцу, хрватске у Загребу и мађарске у Свилојеву. Никола Дулић, пореклом из Бајмока у Бачкој, долази из Сједињених Америчких Држава како би држао курсеве недељне проповедне школе у Новом Саду, а велики број проповедника присуствовао је предавањима, будући да је Дулић говорио мађарски,

³⁵³ Rut Lehotski, *Dovde nas je Gospod doveo 1875–1997* (Novi Sad: Hrišćanska baptistička crkva, 1997), 18.

српски, немачки и енглески.³⁵⁴ Иако подељене, две баптистичке групе у Новом Саду окупљаће се од 1935. године у истој згради на богослужењима, када након завршених студија у Хамбургу, Адолф Лехотски постаје проповедник обе заједнице. До 1923. баптисти су имали развијено теолошко обазовање у оквиру недељне школе намењено деци, омладинско удружење, часове Библије за жене и одржавали редовне евангелизације и јавна крштења на рекама уз велики број посетилаца. Баптистичка заједница је боље организована након 1924, када се на конференцијама унија окупљају у Новом Саду представници свих језичких група. У новој згради молитвеног дома у Новом Саду 11. септембра 1924. окупило се преко стотину верника седам националности, изабравши Винка Вацера за председника, Јожефа Калмара за потпредседника и Матијаса Волфа за секретара. Немачки баптисти из Мађарске, Немачке и Швајцарске помагали су развој заједнице и њено боље организовање, што је допринело њеном јачању и отварању нових цркава међу различитим етничким групама. На Генералној конференцији северноамеричких баптиста залагали су се за развој *Ојшїѣ мисїѣ немачких байїисїѣ у јїѣоисїѣочној Евроїи* (нем. Allgemeine Mission-Komitee der deutschen Baptisten gemeinden in Sud Ost-Europa) у Будимпешти како би допринели развоју баптизма у подунавским земљама. Током Другог светског рата баптистичка заједница поделила се организационо и просторно на Војводину и Србију. Након што су Немци напустили Војводину, број верника у баптистичкој цркви у Новом Саду се смањује, што ће имати велики утицај и на недостатак теолошки образованог кадра, који је годинама пре тога водио заједницу. Иако су свештеници били ослобођени службе војске, старешина баптистичке заједнице Адолф Лехотски 1944. одлази у војску и касније у руско заробљеништво. Тако је од 1945. до 1948. старешина новосадске заједнице био Јован Мијић, а од 1948. поново Лехотски.³⁵⁵ Крштења се све више обављају у црквама, где су изграђене крстионице, а мање на јавним местима као што је некада била пракса. Од самог почетка, пракса крштавања на јавним местима изазивала је велику пажњу околине, будући да је иступање у јавност представљало за баптисте и сведочанство о „новом рођењу“. Крштења су привлачила велику пажњу људи, посебно уколико су обављана зими, када су верници често разбијали лед како би се крштење обавило на том месту.³⁵⁶

³⁵⁴ David John Hopper, *A History of Baptists in Yugoslavia 1862–1962*, 27.

³⁵⁵ Бранко Бјелајац, *Проїесїанїїизам у Србиїи. Прилози за исїїорїїу реформацїїскої наслеђа у Србиїи I део*, 167.

³⁵⁶ Интервју са Александром Бирвишом, вођен у Баптистичкој цркви у Новом Саду, јуна 2011. године.

У Београду се прве баптистичке заједнице оснивају око 1889. године, а помиње се и подршка коју су Чедомиљ Мијатовић и Макензи пружали баптистима. Баптисти властима нису били превише проблематични, чим би се утврдило да имају другачија уверења од назарена.³⁵⁷ Баптисти лаици су се окупљали по кућама и у словачким насељима, а највећи центар био је Бачки Петровац. После Првог светског рата баптистички покрет све више напредује, захваљујући бројним верницима који су евангелизирали међу различитим језичким групама. Немачка баптистичка мисија, а касније и група јужних баптиста из Сједињених Америчких Држава оснива нове цркве, старачке домове и материјално помаже заједнице у Србији. Држава, са друге стране, признаје постојање баптиста Видовданским уставом из 1921, иако су до тада били признати на простору данашње Војводине законским чланом 14 из 1895. године.³⁵⁸ Баптисти су тада, за разлику од назарена, имали бројна права, као и друге признате вероисповести, стога су назарени и пентекосталци захтевали да се изједначе са баптистима, али држава то није допустила.³⁵⁹ Баптисти су захтевали да се њихова деца изузму са православне и да похађају баптистичку веронауку.³⁶⁰ У међуратном периоду оснива се Савез баптистичких цркава, док се током Другог светског рата баптистичка заједница организационо и просторно поделила на Војводину и Србију. Радмила Радић наводи податак да је 1950. баптистичка заједница подељена на: словачко окружење са седиштем у Бачком Петровцу и око 1.000 верника, српско-румунско окружење са седиштем у Новом Саду и око 500 верника, мађарско окружење са седиштем у Кикинди са око 300 верника.³⁶¹ За разлику од назарена, код којих је дошло до опадања броја верника, баптисти организују различита окупљања и евангелизације, па је ширење баптизма шездесетих година започето и у другим деловима Србије, посебно на југу. Међутим положај баптистичке заједнице после шездесетих година, у периоду комунизма и снажне атеизације, постаје изазито неповољан. Поједине зграде баптистичких цркава су национализоване, а велики број баптиста

³⁵⁷ Бранко Бјелајац, *Пројесџанџизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији I део*, 98. О позитивном односу православне цркве према баптистима говори и чињеница да је београдски православни парох Михаило Поповић 1909. године штампао сабрane проповеди Чарлса Сперџона.

³⁵⁸ Томислав Бранковић, *Пројесџанџиске верске заједнице у Југославији. Друшћивени и џолийички асџекћи деловања* (Београд: Православни богословски факултет, 2011), 55.

³⁵⁹ Бранко Бјелајац, *Пројесџанџизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији I део*, 107.

³⁶⁰ Rut Lehotski, *Dovde nas je Gospod doveo 1875–1997* (Novi Sad: Hrišćanska baptistička crkva, 1997).

³⁶¹ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице 1945–1970 (дрући део: 1954–1970)* (Београд: ИНИС, 2002), 149.

емигрира у Западну Европу. Велику улогу у ширењу баптизма имао је евангелизатор и проповедник Били Грејем (Billy Graham). Као путујући проповедник, обишао је многа места у Сједињеним Америчким Државама и Европи. „Како би што боље обављао свој посао, Грејем је основао и удружење са око 400 запослених који су водили рачуна о наступима евангелизатора. Издавао је часопис ‘Одлука’ на пет језика са тиражом од четири милиона примерака“.³⁶² У Југославији, тачније у Загребу,³⁶³ 7. јула 1967, одржао је „час евангелизације“, када је позвао све људе да „приђу Христу“ и прихвате га као личног спасиоца.³⁶⁴ Грејемова евангелизација у Загребу имала је снажан медијски одјек, уз поруку да он није представник ниједне одређене заједнице, већ хришћанске цркве.

• *Елементи баптистичке догмаике и организација заједнице*

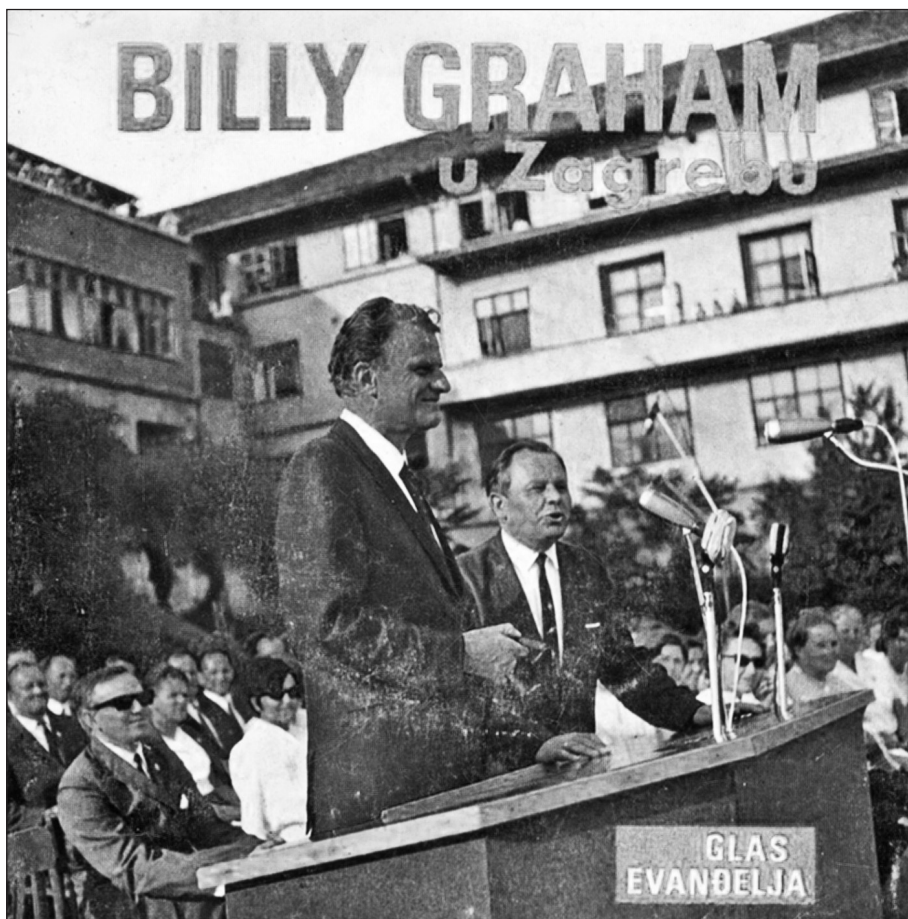
Под утицајем анабаптиста, Џон Смит је баптистичку доктрину дефинисао пре свега кроз крштавање одраслих верника, погружењем у воду. У начелима своје вере баптисти највећу важност приписују личном доживљају Бога и духовном препороду, док сматрају да се Бог најпотпуније објавио у личности Исуса Христа и путем Светог писма. Баптисти такође верују да се човек не рађа као хришћанин, већ да он то постаје када се на одређени начин сучи са Богом. „Бог је створитељ, одржитељ и владар свега видљивог и невидљивог, а људима се објавио у три лица као Отац, Син и Свети дух. Исус Христос је јединорођени Божији Син, потпуно Бог и потпуно човек (Богочовек) зачет Светим духом и рођен од девице Марије. Живео је безгрешним животом и умро разапет на крсту, као жртва за наше грехе и тиме од људи отклонио Божији гнев и отворио врата откупљењу од греха и помирењу с Богом. Трећи дан је васкрсао, а потом се и вазнео на небо, где је заузео положај с десне стране Богу. Христ ће се поново вратити на земљу да суди живима и мртвима“.³⁶⁵ Према баптистима, да би човек био спасен, мора да „доживи ново рођење“, односно духовни препород који настаје као „резултат деловања Божјег Духа и

³⁶² Томислав Бранковић, *Прошестанитске верске заједнице у Југославији. Друштвени и политички аспекти деловања*, 213.

³⁶³ О баптистима у Хрватској више у: Ruben Knežević, *Pregled baptizma na hrvatskom prostoru* (Osijek: Baptistički institut, 2001).

³⁶⁴ Недавно објављена студија на румунском језику Afacerea „Evangelistul“. *Vizita lui Billy Graham în România* (1985), посвећена посети Билија Грејема комунистичкој Румунији, доноси више од 70 докумената из Националног савета за проучавање архива Секуритатеа, будући да је долазак евангелизатора 1985. изазвао велику пажњу тадашње власти. Више у: Denisa Bodeanu & Valentin Vasile, *Afacerea „Evangelistul” Vizita lui Billy Graham în România* (1985) (Cluj Napoca: Argonaut, 2010).

³⁶⁵ Zorica Kuburić, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, 194.



Слика бр. 8: Грамофонска плоча са проповедима Билија Грејема одржаним у Загребу 1967. године

Божје речи у људском срцу“.³⁶⁶ Крштење представља јавну и симболичну потврду рођења, умирања и васкрсења Исуса, духовни препород којем само одрасла, свесна особа може приступити и постати члан заједнице. Баптисти верују да је човек створен као свет, али се затим побунио против Бога и раскинуо заједницу с њим. Тим преступом првог човека сви људи постали су грешници и склони греху. Као такви, не могу да спасу сами себе и осуђени су на вечну смрт. Међутим, Бог им је својом милошћу обезбедио избављење од греха и вечне смрти, тиме што је послао свог Сина, Исуса Христа, као посредника између себе и људи. Христос је својом жртвом остварио потпуно дело спасења за сваког човека који

³⁶⁶ *Ibid.*

вером и покајањем то дело прихвати. Крштењем у присуству окупљене заједнице верници потврђују своју духовну припадност Христу на симболичан начин, учешћем у вечери Господњој, која представља захвалност за дело спасења и обнову завета с Богом и са заједницом која је њихова нова духовна породица. Припадање заједници баптисти дефинишу као заједницу крштених верника следбеника Исуса Христа Спаситеља. Они верују да су сви људи грешни и да им је потребно спасење, али да без препорода крштење нема никакав духовни значај. У основне баптистичке догме спадају:

1. ауторитет Библије (Матеј 24:35; 1. Петар 1:23; 2 Тимотију 3:16–17)
2. аутономија локалних цркава (Матеј 18:15–17; 1. Коринћанима 6:1–3)
3. свештенство свих верника (1. Петар 2:5–9; 1 Тимотију 5)
4. два сакраманта: крштење и вечера Господња (Дела 2:41–47; 1. Коринћанима 11:23–32)
5. индивидуална слобода душе (Римљанима 14:5–12)
6. одвајање цркве од државе (Матеј 22:15–22)
7. два представника цркве (пастор-старешина и ђакон) (1. Тимотију 3:1–13).

Баптистички историчар Валтер Шурден (Walter Shurden) дефинисао је „четири слободе“ (енг. *four freedoms*) у баптистичкој теологији: духовна, црквена, библијска и религијска слобода.³⁶⁷ Баптисти се залажу за одвајање цркве од државе и за слободу сваког појединца да изабере којој цркви ће припадати. Заједнице су конгрегацијски организоване, а локалне цркве су независне, стога баптистичке заједнице у свету представљају скуп независних баптистичких цркава. Како не постоји хијерахија и јединствена баптистичка теологија, поједина доктринарна питања као што су есхатологија, одвајање од света, глосологија, мисионарске активности разликују се међу баптистичким групама. Проповед, коју су некада обављали верници лаици, данас све више држе школовани пастори које бира и поставља локална црква.

2.3.3. Адвентистици

Адвентистички покрет настаје 1830. у Сједињеним Америчким Државама, на основу учења Вилијама Милера (William Miller), баптистичког проповедника из Њујорка. Темељ адвентистичке доктрине односи се на други долазак Христов, те тако и име ове верске заједнице долази од латинске речи *adventus* (долазак). Милер 1816. почиње са темељним про-

³⁶⁷ Walter Shurden, *The Baptist Identity: Four Fragile Freedoms* (Macon, Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 1993).

учавањем Библије и пророчанстава из књиге пророка Данила и Откровења Јовановог о другом доласку Христа. У књизи *Докази из Библије и историје за њоновни долазак Христа око 1843. године* Милер је тврдио да ће Христов други долазак бити између 21. марта 1843. и 21. марта 1844. Како до Христовог доласка није дошло у том периоду, овај период адвентисти називају *велико разочарање*, а многи следбеници су након овога напустили Милера.³⁶⁸ У почетку су адвентисти одређивали датум Христовог другог доласка, док ће касније многа нова тумачења и читања Библије показати због чега Милер није био у праву. Поједини адвентисти ће након тога Христов долазак тумачити као „духовни“ (духовна апокалипса), док ће група која је сматрала да је рачунање било исправно, али да су очекивали погрешан догађај, бити оснивачи Хришћанске адвентистичке цркве седмог дана. Проповедајући да ће се Христос ускоро вратити, Милер је покренуо верско буђење у протестантском свету које је познато као „велико буђење“. Значајан део адвентистичке доктрине чине миленаристичка веровања која се односе на идеје о уништењу и промени света, као и на миленаристичко краљевство, односно хиљадугодишње царство на земљи према Откровењу 20:2–7.³⁶⁹ Адвентизам седмог дана настао је непосредно након „великог разочарања“ из адвентног покрета, а оснивају га најистакнутији Милерови следбеници, пионири, Џозеф Бејтс (Joseph Bates), Џејмс Спрингер Вајт (James Springer White) и Елен Вајт (Ellen White). Први следбеници адвентиста седмог дана били су управо они који су чекали други Христов долазак. Званично су основани као верска организација на заседању прве генералне конференције 1863. године. У развоју заједнице адвентиста седмог дана најзначајнију улогу имала је супруга Џејмса Вајта, Елен Вајт, коју адвентисти захваљујући њеним многобројним визијама, које су прихваћене као откривење Божје воље, сматрају за свог пророка.³⁷⁰ Она је истицала да је 1844. представљала тачан прорачун и да је Христ „ушао у небеско светилиште да суди живима и мртвима“.³⁷¹ Уз мисионарски рад по Америци, касније и по Европи, Елен Вајт је написала више од 80

³⁶⁸ Zorica Kuburić, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, 145.

³⁶⁹ Изрази „миленаризам“ и „миленијализам“ односе се на проучавање апокалиптичних веровања, на очекивање промене света, колективног спасења и успостављања новог савршеног света на земљи. Многе нове религије укључују често миленаристичке идеје о катаклизмичним променама или катастрофичном миленаризму. Бројне протестантске заједнице се убрајају у поменуте групе и наглашавају да су ратови, епидемије, временске непогоде само предзнаци и докази приближавања судњег дана. О апокалипси и миленаризму више у: Daniel Wojcik, „Apokaliptizam i milenarizam“, у: Kristofer Partridž (ur.) *Enciklopedija novih religija. Nove religije, sekte i alternativni duhovni pokreti* (Zagreb: Naklada Ljevak, 2005), 388–395.

³⁷⁰ Бул Малколм & Кит Локар, „Два имица адвентизма“, *Теме* 2 (2009), 627.

³⁷¹ Zorica Kuburić, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, 146.

књига, објављених на многим језицима, од којих су најпознатије *Пути Христју и Велика борба*.³⁷² Дела Елен Вајт немају библијски канонски ауторитет, већ је улога њених списа да „уздигне Реч Божју и приближи је другима“. За касније веома добро развијен мисионарски рад, који ће допринети ширењу адвентизма широм света, заслужна је књига Елен Вајт *Еванџелизам* у којој су детаљно разрађена питања евангелизације и проповедања еванђеља. Књига садржи одређена практична искуства о плановима за проповедање, организацији, припреми и начинима проповедања.³⁷³ Поред тога, Вајт је имала велику улогу у покретању здравствене реформе, која ће постати карактеристична за адвентисте, а односи се на апстиненцију од алкохола, дувана, црвеног (свињског) меса. Поред свињетине, адвентисти не конзумирају шкољке и остале животињске намирнице које су у 11. поглављу Левитског законика проглашене нечистима. Адвентистичко интересовање за здравље наставља лекар Џон Харви Келог (Harvey Kellogg), који је осмислио *corn flakes*, као здраву исхрану, промовишући вегетаријанство, које је и данас популарно код адвентиста. Повезујући човеково здравље и духовност (Коринћанима 1:6–19), адвентисти у својим проповедима стављају нагласак на здравствено образовање и реформе. Елен Вајт, у својим списима, наводи да је храна посебно опасна, јер једући животиње, људи долазе у опасност да буду налик њима. Тако „људи могу да изгубе својства ума која их деле од животиња. Житарице и воће треба да буду храна на столовима оних који тврде да се припремају за вазнесење“.³⁷⁴ На крају времена сви који не буду спасени имаће жиг звери, односно следбеници звери бивају обележени на челу или руци.³⁷⁵

У Европу адвентистичке идеје преноси пољски католички свештеник Михаел Белина Чеховски (Michael Belina Czechowski) 1864. године, а први званичан мисионар био је Џон Невинс Ендруз (John Nevins Andrews) који у Швајцарској започиње низ јавних евангелизација. Адвентистичка мисија за средњу Европу основана је 1874, након чега се адвентизам брзо ширио у многим земљама. Први адвентисти на простору данашње Војводине, појавили су се око 1890. године, а захваљујући мисионарском

³⁷² Године 1844. Елен Гоулд Хармон Вајт (1827–1915) имала је прву визију, а након тога још 2.000 визија које се сматрају пророчким. Своје визије објавила је у бројним књигама, трактатима, памфлетима и писмима, који ће обликовати религијску свест адвентиста током њихове историје. О улози жене у адвентизму, али и другим религијским покретима више у: Zorica Kuburić, „Uloga žene u verskom pokretu“, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu* (2006), 623–640.

³⁷³ Томислав Бранковић, *Протестантске верске заједнице у Југославији. Друштвени и политички аспекти деловања*, 204.

³⁷⁴ Ellen White, *Testimonies for the Church Volume 2*, 352.

³⁷⁵ Видети 13. главу Откривења.

раду и штампању адвентистичке литературе на српском језику оснивају се нове заједнице. Почетком 20. века, адвентни покрет шири се из Румуније у насеља јужног Баната, а локалне цркве, према Бјелајцу, оснивају се у Мокрину, Кикинди, Тителу, Новом Милошеву, Новом Кнежевцу.³⁷⁶ У извештајима централне мисије у Хамбургу наводе се подаци о мисионарима који су ангажовани на оснивању локалних цркава на Балкану у етнички мешовитим заједницама које су чинили Срби, Мађари, Румуни и Немци. Публицистичка делатност била је важан елемент у ширењу адвентистичког учења, а са издавачком делатношћу почели су 1909. године, објављувањем часописа *Последња објава*. Због штампања литературе на српском језику, власти су настојале да онемогуће активности адвентиста, посебно у међуратном периоду.³⁷⁷ Организација адвентистичке заједнице била је изузетно добра од самог почетка, будући да су формиране тзв. конференције, као организационе јединице, црквене области и мисијска поља. Од 1920. адвентистичка црква је територијално била подељена на четири области: јужну са седиштем у Београду, северну са седиштем у Новом Саду, западну у Загребу и југозападну у Сарајеву, а ове области удружују се у Унију 1925. године. Највећи успон адвентисти бележе између 1910. и 1920.³⁷⁸ Према подацима Југословенске уније, адвентистичких верника је 1923. било око 500 у 26 цркава, а њихов број је све више растао. Држава је 1930. године адвентистима дозволила да слободно обављају активности, под условом да се не окупљају јавно, а сви скупови су морали бити пријављени властима. Међутим, током Другог светског рата адвентисти постају и формално забрањени, њихове цркве су затворене, а издаваштво забрањено.³⁷⁹ Сукоби државе са адвентистима односили су се на њихове захтеве да се деца ослободе похађања школе суботом, а радници посла. Адвентисти чија деца нису похађала школу били су новчано и затворски кажњавани.³⁸⁰ Током шездесетих година, број верника износио је око 15.000, са око 100 проповедника и 180 молитвених домова.³⁸¹ Активност адвентиста била је посебно запажена у насељима јужно од Дунава. У том периоду, прецизније 1965. епископ браничевски Хризостом забележио је да се у његовој епархији осећа „прилична активност“ адвентиста. Адвентисти су

³⁷⁶ Бранко Бјелајац, *Прохесџанџизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији*, део II, 120.

³⁷⁷ О адвентистичком издаваштву детаљније видети у: Бранко Бјелајац, *Прохесџанџизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији*, део I, 190.

³⁷⁸ *Ibid.*, 196.

³⁷⁹ Бранко Бјелајац, *Прохесџанџизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији*, део II, 130.

³⁸⁰ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице 1945–1970* (други део: 1954–1970) (Београд: ИНИС, 2002), 626.

³⁸¹ *Ibid.*, 628.

на територији епархије имали своје цркве у Пожаревцу, Смедереву, Великом Градишту, Свилајнцу, Параћину, Ђуприји. Епископ додаје: „срећа да је наше тле прилично тврдо за предавање такве врсте, за апстиненцију у пићу и неједење свињског меса, које адвентисти од својих чланова захтевају, иначе, како ревносно наступају могли бисмо свашта доживети“.³⁸² Како је велики број адвентиста одлазио у земље Западне Европе, у Бечу се отвара прва мисијска југословенска црква, а почиње са радом и Библијска дописна школа у Раковици.³⁸³ Адвентистичка хуманитарна организација АДРА учествује у хумантираној акцији после револуције у Румунији 1989. године, као и међу Ромима у јужној Србији. Током 1993. године, одржава се масовна евангелизација са чувеним проповедником Билијем Грејемом у Новом Саду, а 1995. са Баријем Муром (Barry Moore) рад се шири и у другим мисијским станицама. Јавне кампање проповедања, евангелизације, за адвентисте представљају начин информисања јавности о доласку Христа и припреме за спасење.³⁸⁴

• *Елементи адвентистичке догматике и организација заједнице*

Адвентистичка теологија у својој основи је протестантска, а преузима поједине елементе из лутеранства, анабаптизма и арминијанизма.³⁸⁵ Иако своја учења темеље на протестантским начелима, адвентистички став о већини протестантских цркава је да оне нису успеле у потпуности да заврше процес реформације. Због тога се адвентистичка теологија враћа начелима апостолске цркве, која се односе на шабат, крштење одраслих верника и условну бесмртност.³⁸⁶ Адвентисти верују да је Све-

³⁸² Gordana Žujović & Ljubisav Vojinović (ur.) *Episkop Hrizostom: život i rad* (Beograd: Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, 1990), 98.

³⁸³ Бранко Бјелајац, *Прошесјанџизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији*, део II, 133.

³⁸⁴ Статистике из 2010. године показују да је број крштених верника у свету 16.641.357, док је у Србији 7.000 активних верника и 175 цркава. Више у: Zorica Kuburić, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, 145–175.

³⁸⁵ Арминијанизам се односи на холандске протестанте који су се удаљили од изворног Калвиновог учења о предестинацији, наглашавајући људску слободу при избору спасења, тзв. условно спасење. Њихов оснивач био је Јакоб Арминије, након чије смрти група његових следбеника издаје акт под називом *Ремонстрација*, по чему добијају име ремонстранти, у којем се одричу основних начела калвинизма. Разни облици арминијанизма могу се наћи у учењима адвентиста, пенетекосталаца и појединих слободних еванђеоских цркава.

³⁸⁶ Условна бесмртност, као супротност бесмртности душе, карактеристична је за адвентистичку доктрину. Адвентисти смрт не тумаче као потпуно уништење, већ несвесно спавање до васкрсења. Када говоре о тзв. другој смрти, то се односи на коначну казну за непокајане грешнике, тј. све оне чија имена нису уписана у Књизи живота, а која ће наступити након 1.000 година и из те смрти нема васкрсења. Смрт је коначна казна за грех за све оне који одбију спасење које Бог нуди. Више у: Семју-

то писмо, Стари и Нови завет, писана Божја реч која представља непогрешиво откривење Божије воље. Постоји један Бог: Отац, Син и Свети дух, заједница три лица који су једно у својој божанској природи. Бог је небо и земљу створио за шест дана, а сва бића на земљи седмог дана, стога је према адвентистима, седми дан, субота „вечна успомена на његово завршно стваралачко дело. Он је нарочито благословио овај дан, и посветио га, и ставио у средиште моралног закона као вечни знак и симбол стварања“.³⁸⁷ Зато је адвентистички покрет прихватио сабатанијаризам, као четврту заповест Декалога, верујући да је знак праве цркве управо у прихватању суботе као седмог дана (шабата).³⁸⁸ Субота је за адвентисте вечна успомена на стварање, знак верности, време заједништва, знак оправдања вером и симбол пребивања у Христу.³⁸⁹ Светковање суботе адвентисти започињу од заласка сунца у петак, до заласка сунца у суботу и то време проводе у заједништву на богослужењу, које прати молитва, заједничко певање хршћанских химни и тумачење Библије. Нема стриктних формалних правила на богослужењу, већ се инсистира на међусобном зближавању чланова цркве и размени искустава и размишљања. Код адвентиста, музика чини значајан део богослужења. Како наводе Бул (Malcolm Bull) и Локарт (Keith Lockhart), адвентисти се подстичу на развијање говорничких вештина, сви верници учествују у јавним молитвама, проповедима по локалним црквама, у читању библијских текстова. Тако, „заокупљеност звуком значајна је не само зато што претпоставља висок степен друштвене интеракције, већ такође и зато што више омогућава димензију времена, него димен-

ел Бакиоки (ур.) *Адвентистички хришћани верују... Библијско излајање 27 основних докѳрина* (Београд: Препород, 1994), 440–457.

³⁸⁷ Zorica Kuburić, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, 149.

³⁸⁸ *Декалоѳ* – Десет речи или Десет заповести, састоји се из два дела: „Прве четири заповести регулишу нашу дужност према нашем Творцу и Откупитељу, а последњих шест нашу дужност према људима (...) Прва заповест упућује искључиво на обожавање јединога истинитога Бога. Друга забрањује идолопоклонство. Трећа забрањује непоштовање и кривоклетство признавањем Божјег имена. Четврта позива на поштовање Суботе и препознаје правога Бога као Творца неба и Земље. Пета заповест захтева од деце да се покоравају својим родитељима као од Бога одређених посредника за преношење Његове откривене воље наступајућим нараштајима. Шеста штити човеков живот као светињу. Седма налаже чистоту и заштиту брачног односа. Осма штити имовину. Девета чува истину и забрањује кривоклетство. Десета допире до корена људских односа забрањујући да се пожели оно што припада другима.“ Декалог се код адвентиста односи на народ који поштује десет Божјих заповести, односно изабрани народ (Семјуел Бакиоки, *Адвентистички хришћани верују... Библијско излајање 27 основних докѳрина*, 298–299).

³⁸⁹ Семјуел Бакиоки, *Адвентистички хришћани верују... Библијско излајање 27 основних докѳрина*, 323–328.

зију простора. Музика и говор шире се кроз време, не кроз простор.³⁹⁰ Црква, за адвентисте, представља заједницу верника која прихвата Исуса Христа за Господа и Спаситеља. Будући да сматрају да су духовни наследници древног Израела, адвентисти настављају традицију са Божијим народом из старозаветног доба, као онима који су позвани из „света“.³⁹¹ Сматра се да су адвентисти пророчки покрет који је најављен у Откровењу 14:6–8, да објављују долазак судњег часа и спасења у Христу.³⁹² Као један од дарова Светог духа, пророчки дар, према адвентистима, знак је распознавања „цркве остатка“. Адвентисти истичу да је према Библији „остатак мала група Божјег народа који у невољама, ратовима и отпаду остаје веран Богу“.³⁹³ Остатак се односи на верне сведоке у последњим данима пре Христовог доласка, који објављују Божије последње опомене целом свету, вести три анђела из Откривења 14:6–12. За разлику од назарена, адвентисти не верују у предестинацију, односно учење да су поједини људи одређени за спасење, а други осуђени на вечно проклетство.

Члан заједнице постаје се добровољно крштењем одраслих, које се, као и код других неопротестаната, обавља погружењем у воду и јавним признавањем вере у Исуса Христа. Будући да је за крштење неопходно искуство обраћења и покајања, деца не могу да разумеју смисао крштења и значај припадања цркви, па и не могу бити крштена. Крштењем верници доживљавају страдање Господа Исуса Христа, симболички смрт и васкрсење. Они који желе да се крсте морају да искажу веру и покајање, што је, између осталог, изнето и у књизи *Адвентистички хришћани верују* (*Seventh Day Adventists Believe*) у 28 тачака, које представљају темељ адвентистичке теологије, а које верник мора да проучи пре крштења и уласка у заједницу са проповедником и другим верницима.³⁹⁴ Поред

³⁹⁰ Малколм Бул & Кит Локар, „Адвентистичко религиозно изражавање“, 512. Када говоре о адвентистичком религиозном изражавању Бул и Локарт наглашавају да адвентисте одликује „одуство уметничког експериментисања“. То се може приметити и на адвентистичким богослужењима, која су уздржана од било каквих екстатичких момената (веома честих код модерних пентекосталних и харизматских група) и прецизно организована.

³⁹¹ Zorica Kuburić, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, 150.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ Семјуел Бакиоки, *Адвентистички хришћани верују... Библијско излагање 27 основних доктрина*, 210.

³⁹⁴ Основне доктрине адвентиста у поменутој књизи су: 1. Божја реч; 2. Тројство; 3. Бог Отац; 4. Бог Син; 5. Бог Свети дух; 6. Стварање; 7. Човекава природа; 8. Велика борба; 9. Христов живот, смрт и васкрсење; 10. Искуство спасења; 11. Раст у Христу; 12. Црква; 13. Остатак и његова мисија; 14. Јединство у Христовом телу; 15. Крштење; 16. Вечера Господња; 17. Духовни дарови и службе; 18. Дар пророштва; 19. Божји закон; 20. Субота; 21. Приставска служба; 22. Хришћанско понашање; 23. Брак и поро-



Слика бр. 9:
Симбол адвентизма

крштења, обред вечере Господње укључује причест, као комеморацију Исусове смрти, и „обред понизности“ у којем се по угледу на Христа деле и перу једни другима ноге. Стога „кроз своју јединственост у адвентизму, обред симболише адвентистичку јединственост у свету“.³⁹⁵ Адвентистичка теологија је усредсређена на време, иако према Булу, за разлику од других хилијастичких група, заокупљеност временом је више усредсређена на коегзистенцију светог и световног него на завршетак световног времена.³⁹⁶ Другом доласку Христовом, према адвентистима, претходиће знаци последњег времена и биће видљиви свуда у свету. Адвентисти не верују у загробни живот, већ да мртви спавају све до ускрснућа, односно другог Христовог доласка. Такође, не верују у постојање пакла или чистишта, већ да ће непокајани грешници бити уништени након хиљадугодишњег царства. Велика борба о којој говоре адвентисти означава борбу добра и зла, између Бога и његових анђела и Сотоне и његових палих анђела на земљи. На темељу библијских пророчанстава, верују да ће се зло на свету умножити, што ће бити видљиво у великим природним

дица; 24. Христова служба у небеској Светињи; 25. Други Христов долазак; 26. Смрт и васкрсење; 27. Миленијум и крај греха; 28. Нова земља.

³⁹⁵ Малколм Бул & Кит Локар, „Адвентистичко религиозно изражавање“, 510.

³⁹⁶ Malkolm Bull, “Eschatology and Manners in Seventh-day Adventism”, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 65 (1988), 153. Хијализам, или вера у скори долазак Христовог земаљског хиљадугодишњег царства, карактеристичан је и за Јеховине сведоке.

катастрофама као знацима последњег времена. Након последњих дана, наступа Прво васкрсење, када ће мртви праведници заједно са живим праведницима бити узети на небо, док ће неправедници који су живи дочекали Христа умрети у чекању Другог васкрсења, након хиљаду година. На звук трубе која ће објавити Христов повратак, мртви праведници васкрснуће нераспадљиви и бесмртни (1. Коринћанима 15:52–53).³⁹⁷ Неправедни мртви васкрснуће и са сотоном и његовим анђелима опколиће град. Вагра од Бога уништиће и очистити земљу, након чега долази до краја греха, окончања велике борбе и ствара се нова земља праведника без греха. На „новој земљи“ у „новом Јерусалиму“ праведници ће живети са Богом, без патње, смрти и греха. Тако и Елен Вајт описује нову земљу: „Велика борба је завршена. Греха и грешника више нема. Цео свемир је чист. Потпуни склад и радост владају у неизмерном свемиру. Од онога који је све створио тече живот, светлост и радост кроз све светове бескрајног пространства.“³⁹⁸ Повратак Христа не представља крај адвентистичке есхатологије. Другим доласком наступа нови миленијум којег прате три васкрсења.³⁹⁹

Адвентисти имају изузетно добро развијену организацију своје заједнице. Основна јединица адвентистичке хијерархије је локална црква (заједница), док наредни ниво управљања организују групе цркава које се називају области или конференције. Областима руководи унија области, а највиши ниво управе у заједници је Генерална конференција која је задужена за све адвентистичке заједнице у свету. Седиште Генералне конференције је у Силвер Спрингу, у држави Мериленд у Сједињеним Америчким Државама. Свака месна црква шаље своје представнике на заседања области и мисија. Како је кључни извор финансирања адвентистичке заједнице десетак који дају верници, ти приходи одлазе у области и мисије које одређују проповедника и обезбеђују му плату. На свим нивоима у адвентистичкој заједници делују различита одељења: за децу и омладину, за породицу, одељење суботне школе, одељење адвентистичке мисије, одељење за васпитање и образовање, одељење за здравство и умереност, одељење службе жена, одељење за односе с јавношћу и верску слободу.⁴⁰⁰

³⁹⁷ Семјуел Бакиоки, *Адвентистички хришћани верују... Библијско излагање 27 основних доктрина*, 428.

³⁹⁸ Elen Vajt, *Velika borba* (Beograd: Preporod, 2006), 548.

³⁹⁹ Malkolm Bul & Kit Lokart, *U potrazi za svetinjom. Adventizam sedmog dana i američki san* (Novi Sad: Mediterran Publishing, 2011), 80.

⁴⁰⁰ Подаци су преузети са сајта Југоисточне европске уније адвентистичке цркве: <http://www.jieu-adventisti.org/istorija.htm> (приступљено 1. 12. 2012).

2.3.4. Пенџекосџалци

Прва пентекостална црква – „Црква Божја“ настала је од групе методиста и баптиста у Сједињеним Америчким Државама 1903. године. Некадашњи методистички свештеник Чарлс Пархам (Charles Parham) почетком 1901. оснива школу за проучавање Библије, полазећи од уверења да се „дар језика који су доживели апостоли на дан силаска Светог духа може обновити и на другим људима“.⁴⁰¹ Са Пархамовим учењем упознао се и црначки проповедник Вилијам Симур (William Seymour), који је у методистичкој цркви у Азуса улици у Лос Анђелесу проповедао о благодетном деловању Светог духа. Од 1895. до 1925. у Сједињеним Америчким Државама настаје око 38 различитих пентекосталних заједница.⁴⁰² Пархам је формирао прву пентекосталну доктрину која се односила на крштење Светим духом на начин описан у Делима апостолским: „Јер је Јован крстио водом, а ви ћете крстити Духом свијетим не дуго посліје овијех дана.“ Назив пентекосталци потиче од педесетнице, дана силаска Светог духа.⁴⁰³ Говорење другим језицима, глосолалија, за пентекосталце представља доказ силаска Светог духа на верника и постаће темељна доктрина пентекосталног веровања. Путуюћи проповедници и евангелизатори „преносили су доктрину пентекостализма, проповедајући ‘други благослов’, односно ‘крштење у Светом Духу’, који следи након крштења водом и исповедања Христа као Спаситеља и Господа, као и обновљене новозаветне цркве као знака последњег времена“.⁴⁰⁴ Рани пентекосталци сматрали су да се одвајањем од „света“ и друштва припремају за наступајуће последње дане до Христовог другог доласка.

Пентекостални покрет у Европу је пренео Томас Барат (Thomas Barat), норвешки методистички проповедник, који прве заједнице оснива у Норвешкој под називом „Црква Филадельфија“. Одатле се пентекостализам шири у Шведску, Енгелску, Ирску, Немачку, Мађарску, Русију.⁴⁰⁵ Пентекостални покрет се на нашим просторима развијао у четири групације које су се ујединиле 1950. у јединствену пентекосталну заједницу. На

⁴⁰¹ Лазар Милин, *Научно ојравдање религије*, 133.

⁴⁰² Zorica Kuburić, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, 202.

⁴⁰³ Пентекост (гр. *πεντηκοστή*) у јеврејској традицији представља празник Шавут који се слави педесетог дана након Пасхе, празника склапања савеза на Синају. Празник се везује за време жетве пшенице и тог дана жртвована су два хлеба, печена с квасом, који представљају плодове жетве (Лев 23:17–20; 16:9–10). У хришћанству *πεντηκοστή* се односи на изливање Светога духа (Дела 2) и као догађај помиње више пута у Новом завету (Дела 20:16; 1. Кор 16:8). Превод грчке речи *πεντηκοστή*: Духови, Педесети дан, Педесетница.

⁴⁰⁴ Бранко Бјелајац *Пројесџанџизам у Србији. Прилози за исџорију реформаџијској наслеђа у Србији*, део I, 150.

⁴⁰⁵ Лазар Милин, *Научно ојравдање религије*, 134.

простору данашње Војводине, Христова духовна црква малокрштених основана је у Срему, у насељу Бешка, 1906. године, а верници су већином били Немци и Мађари. Никола Книзл, по повратку из Немачке, почиње да држи проповеди на немачком, а први верници били су конвертити из Лутеранске цркве. Након Првог светског рата ова заједница имала је више од 400 верника, а нове цркве су основане у Земуну, Београду, Добановцима, Суботици, Винковцима. Пентекостална заједница у Београду основана је 1932.⁴⁰⁶ Назив „Христова пентекостална црква“ устаљен је тек 1954. а до тада су се називали „Христова духовна црква малокрштених“.⁴⁰⁷ Христова духовна црква (ногопраних) представља другу пентекосталну групу, која се појавила око 1925. у Врднику. Нису се регистровани све до Другог светског рата, стога је њихов рад био забрањен.⁴⁰⁸ Састајали су се по кућама у Војводини, као и да су на проповеди долазили и поједини методисти.⁴⁰⁹ Разлика између две пентекосталне заједнице била је по питању крштења деце, друга група није практиковала крштење деце, док је друга разлика била у обредном прању стопала за време вечере Господње.⁴¹⁰ У селу Вешчица у Словенији 1933. је основана Христова пентекостална црква, након повратка једног брачног пара из Илиноиса у Америци, где су одлазили у *Assembles of God church*. Због многобројних проблема око регистравања верске заједнице, пентекосталци су често себе називали баптистима, док су се на простору Славоније регистровани као *Добројворно друштво Филделфија*. До почетка Другог светског рата било је око двадесет пентекосталних заједница, са већином немачких верника, чији се број драстично смањио након рата.⁴¹¹ Будући да је током

⁴⁰⁶ О самим почецима и развоју пентекосталне заједнице у Војводини и Београду, Бјелајац наводи интересантан податак из шведског пентекосталног часописа *Evangelii Harold* бр. 17 (1923), аутора Георга Стена (Georg Steen), који у свом извештају проишао из посете заједницама у Југославији описује пентекосталне заједнице на овим просторима. Стен у извештају наводи да су верници већином Немци и Мађари, мање има Хрвата и Срба, као и да су веће заједнице у Бешки (око 50 верника), Новом Саду (18 верника), Новом Врбасу (15 верника, већим делом из Методистичке цркве). Међутим, Стен је у свом извештају обухватио углавном насеља у Бачкој, изузимајући Банат, где су биле изузетно бројне румунске пентекосталне заједнице.

⁴⁰⁷ Nikola Pavković, „Religijski pluralizam u Vojvodini“, *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 104/105 (1998), 252. Детаљнији преглед о пентекосталним црквама у Бугарској, са посебним акцентом на ромске заједнице дала је бугарски етнолог Магдалена Славкова, *Цијаниите Евангелисти в България* (София: Парадигма, 2009).

⁴⁰⁸ Branko Bjelajac, *Protestants and Evangelicals in Serbia until 1945* (Beograd: Branko Bjelajac, 2001a), 106.

⁴⁰⁹ Лазар Милин, *Научно ојравање религије*, 134.

⁴¹⁰ Branko Bjelajac, *Protestants and Evangelicals in Serbia until 1945*, 107.

⁴¹¹ Историјски преглед пентекосталног покрета у Југославији видети у: Franc Kuzmič, „Pregled povijesti Pentekostnog pokreta u Jugoslaviji od početka do 1991“, *Kairos – Evangeoski teološki časopis* 1(2), (2007), 221–234.

Другог светског рата пентекостална црква била забрањена, пентекосталци су покушали поновну регистрацију под именом новобаптисти, наглашавајући да се они не разликују од баптиста (који су признати) и да би требало да добију исти статус од државе.⁴¹² Од 1941. до 1944. пентекостални молитвени домови били су одузимани, а окупљања и евангелизације забрањене. Проблеми са којима се суочила пентекостална заједница након рата односили су се и на драстично смањење броја верника немачке националности. Након рата, 1950. године Илија Подруговић је ујединио пентекосталне заједнице у Христову духовну цркву, која је 1954. добила назив Христова пентекостална црква.⁴¹³ Назив Протестантска еванђеоска црква постоји од 1998. године и, како наводи Бјелајац, „сматрали су да би овим називом избегли нападе других верских заједница“.⁴¹⁴

• *Елементи пентекосталне догматике и организација заједнице*

Пентекостализам је теолошки и историјски близак харизматским покретима, који наглашавају доживљај духовних дарова, харизме, које су апостоли примили на Духове, Педесетницу.⁴¹⁵ Позивајући се на духовно искуство прве цркве, пентекосталци истичу да говор у језицима или пророштво није престало након новозаветног времена, већ је присутно и код модерних хришћана. Као еванђеоски покрет, пентекостализам нагласак ставља на ауторитет Библије, неопходност индивидуалне трансформације кроз веру у Исуса Христа, али и на лично искуство са Богом кроз крштење Светим духом. Пентекостална сотериологија је арминијанска – коначан избор по питању спасења одређује човек. Одређене елементе пентекосталне доктрине поједине групације у оквиру покрета тумачиле су различито, као нпр. теологију „трећег крштења“ – крштења огњем (ватром), према Делима апостолским и јеванђељима. Треће крштење поједине пентекосталне групе тумаче као деловање Светог духа и „очишћење“ верника од греха. Потврду за крштење огњем налазимо на неколико места у Библији у Јеванђељу по Матеју 3:11: „Ја дакле кршћавам вас водом за покајање; а онај што иде за мном, јачи је од мене: ја нијесам достојан њему обуће понијети; он ће вас крстити Духом светијем и огњем“. Такође

⁴¹² Бранко Бјелајац, *Пројекцијанизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији* II део, 161.

⁴¹³ Marinike Mozor, *Istorija pentekostnih crkava među pripadnicima rumunske nacionalnosti u Banatu* (Novi Sad: Biblijsko Bogoslovski centar Logos, 1998), 9.

⁴¹⁴ Branko Bjelajac, *Protestants and Evangelicals in Serbia until 1945*, 112. У Србији пентекосталне заједнице имају различите називе: Пентекостална црква, Христова пентекостална црква, Еванђеоска црква, Христова духовна еванђеоска црква, Заједница пуног еванђеља, Ромска еванђеоска црква и друге.

⁴¹⁵ Харизматски покрет настаје и у оквирима католичке цркве крајем 1967. године.

и у Делима апостолским 2:2–3: „И у један пут постаде хука с неба као духање силнога вјетра, и напуни сву кући гдје сјеђаху; И показаше им се раздијељени језици као огњени: и сједе по један на свакога од њих“. Пентекосталци верују да су људи, због греха, одвојени од Бога, али да се спасење може добити милошћу путем вере у Исуса Христа, покајањем и поновним рођењем. Поновно рођење манифестује се присуством Светог духа, односно Божјим даровима, који су описани у Првој посланици апостола Павла Коринћанима 12:8–11: реч премудрости, реч разума, дар вере, дар исцеливања, дар чињења чудеса, дар пророштва, дар разликовања духова, дар говорења у језицима и дар тумачења језика.

Глосолалија, као један од девет дарова Духа, представља знак крштења у Светом духу, позивајући се на Прву посланицу Коринћанима 14:13 и 14:27–28. Језици се још помињу у Јеванђељу по Марку и Делима апостолским. Етимолошки, термин је изведен из грчког, од речи *glossa*, *glossa* – језик и *lalein*, *laleo*, *lalia* – говорити, говор и преводи се као говорење у језицима. Иако је глосолалија посебно наглашена у многим харизматским покретима у оквиру хришћанства, она се јавља и у другим хришћанским и нехришћанским религијама.⁴¹⁶ Могло би се рећи да је глосолалија универзалан религијски феномен.⁴¹⁷ Антрополог Џорџ Џенингс (George Jennings) наводи примере глосолалије код шамана у Судану, северноамеричких Индијанаца пејоте култа, култа шаго у Тринидаду, Аборицина у Јужној Америци и Аустралији, култа зар у Етиопији.⁴¹⁸ Нехришћанска глосолалија се везује за стање екстазе и транса, иако су поједина истраживања показала да разлика између хришћанске и нехришћанске глосолалије не постоји. Социолингвистичка истраживања Фелиситас Гудман (Felicitas Goodman) показала су да се глосолалија лингвистички и културолошки не разликује између хришћана и нехришћана и да је она несвесна, спонтана реакција.⁴¹⁹ Глосолалија је „вокализација,

⁴¹⁶ Психологија религије глосолалију тумачи не као говорење бројних језика, већ као говор у стању екстазе. Истраживања глосолалије из угла психологије се односе на друштвени контекст у којем људи науче да се служе глосолалијом, као и на стања свести у којима људи губе контролу над говором. О психолошким аспектима религијског искуства више у: Srđan Sremac, „Psihološki aspekti religijskog iskustva i konverzije“, *Religija i tolerancija* 6(9), (2008), 71–88.

⁴¹⁷ Aleksandar Trudić & Srđan Sremac, „Praktična empirijska teologija kao teorija religijske prakse: predlog za upotrebu narativnog intervjua u ispitivanjima glosolalije“, *Religija i tolerancija* 16 (2011), 365.

⁴¹⁸ Georg Jennings, “Ethnological Study of Glossolalia”, *Journal of the American Scientific Affiliation* 20 (1968), 5–16.

⁴¹⁹ О лингвистичким истраживањима глосолалије више у: William Samarin, *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism* (New York: Macmillan, 1972); Felicitas Goodman, *Speaking in Tongues: A Cross-cultural Study of Glossolalia* (Chicago: University of Chicago Press, 1972).

несвесни говор који се производи под утицајем трансa и по својој структури говори о неуропсихичким процесима присутним у овом измењеном стању свести⁴²⁰. Историчар религије Синан Винсон издваја три типа глосолалије:

1. глосолалија, говор на језику који је непознат говорнику и слушаоцима;
2. ксеноглосолалија, говор на познатом језику који је непознат говорнику, али је познат слушаоцима;
3. хетероглосија, говор на језику говорника који слушаоци чују на сопственом језику.⁴²¹

Глосолалија као облик изражавања молитве и слављења Бога код многих верника доводи и до личне трансформације, стога је говор у језицима благослов за појединца и потврда његове побожности. У харизматским покретима сматра се да свако аутентично крштење у духу мора бити праћено глосолалијом.⁴²² Пентекосталци сматрају да се дарови исцељења или оздрављења, описани у јеванђељима, остварују путем молитве и полагања руку на одређену особу. Тако су појединци посредници преко којих Бог натприродно исцељује људе од психичких и физичких болести. Пророштво се такође доживљава као посебан дар, божанско надахнуће, преношење поруке појединцу или заједници. Порука може бити изражена речима или глосолалијом.⁴²³ Основа пророковања је објава духа другима, а особа пророкује зато што је Бог објавио одређену поруку коју она преноси заједници.⁴²⁴

Пентекосталци немају централну црквену организацију, већ су подељени у мање групе верника по принципу конгрегационализма, односно аутономних локалних цркава. Пентекостални покрет данас спада у најбројнију групу протестантских хришћанских цркава, а током времена развио се у три главне традиције са бројним варијацијама доктрине и

⁴²⁰ Felicitas Goodman, "Glossolalia", in: Mircea Eliade (ur.) *Encyclopedia of Religion* 5 (1987), 564. Студија Едварда Датона (Edward Dutton) посвећена методолошким питањима истраживања у еванђеоским заједницама, укључујући и пентекосталне, указује на „емоционалне ризике“ и „културолошки шок“ истраживача приликом истраживања глосолалије у пентекосталним заједницама у Лондону: Edvard Dutton, "Eye-Glazing and the Anthropology of Religion: The Positive and Negative Aspects of Experiencing and not Understanding an Emotional Phenomenon in Religion Studies Research", *Anthropology Matters Journal* 9(1), (2007), 1–15.

⁴²¹ Synan Vinson, *The Holiness – Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in Twentieth Century* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1997).

⁴²² Aleksandar Trudić & Srđan Sremac, „Praktična empirijska teologija kao teorija religijske prakse: predlog za upotrebu narativnog intervjua u ispitivanjima glosolaliје“, 368.

⁴²³ Srđan Sremac, „Psihološki aspekti religijskog iskustva i konverzije“, 84.

⁴²⁴ Stanko Jambrek (ur.) *Leksikon evanđeoskog kršćanstva*, 316.

праксе које су у својој основи врло сличне. Прва и најстарија групација је она која наставља учења из Азуса улице почетком 20. века, наглашавајући да се хришћанско искуство састоји из: обраћења, посвећења и крштења Светим духом са знаком говорења у језицима. Друга група су баптистичко-пентекосталне традиције, настале након 1914. године када су формиране *Assemblies of God* – Скупштине Божје, чија се традиција разликује у искуству посвећења. Према овој пентекосталној групацији, разликујемо два степена хришћанског искуства: обраћење и крштење. Трећа групација настаје раздвајањем од Скупштине Божје између 1914–1916. године, као унитарно-пентекостална традиција, чији припадници не верују у Тројство.⁴²⁵ Због таквог тумачења називају се још Покрет само Исус (*Jesus Only Movement*). Пентекостална учења, захваљујући мисионарима, раширила су се светом, посебно у Јужној Америци и Африци, док су у Европи најбројније заједнице у Румунији.

⁴²⁵ *Ibid.*, 285.

3. РУМУНИ У ВОЈВОДИНИ

3.1. КОЛОНИЗАЦИЈА РУМУНА

Према историографским изворима, преци данашњих Румуна на простору Војводине, односно српског Баната живе још од почетка средњег века, будући да се у 14. веку помињу заједно са осталим становницима који се данас сматрају староседеоцима. Све до краја 18. и почетка 19. века власти у Банату, као и остало становништво, су Румуне називали *Власима*. Потврда за то може се наћи и у путопису Евлије Челебије из 1662. године, који садржи податке да је у „селу Јабука поред Панчева затекао Влахе, Бугаре и Србе“. Срби су такође Румуне називали *Власима*, док је етноним *Румун* био у „интерној“ употреби међу Румунима у Банату. Након Револуције 1848–49. у српским изворима Румуне почињу да називају Романима и потом Румунима.⁴²⁶ Подаци из османлијског периода о Румунима на просторима западног Баната врло су оскудни, док нешто касније изворе налазимо у путописима. Након ослобођења од Турака, по аустријском освајању Баната 1717. и његовом прикључењу Хабзбуршкој монархији, услови за живот на овим просторима били су веома неповољни. Како би се убрзао привредни и демографски развој Баната, који је током османлијске управе опустео, стварано је плодно земљиште, исушиване мочваре, изгрђивана насеља. Тако су планском колонизацијом Баната током 18. и 19. века насељени Немци, Мађари, Словаци, Чеси, Бугари, Румуни.⁴²⁷

Када је након Београдског мира (1739) Мала Влашка (Олтенија) поново потпала под турску власт, већи број Румуна прелази у Ердељ и

⁴²⁶ Видети више у: Mirča Maran, *Kulturne prilike kod Rumuna u Banatu 1945–1952* (Vršac: Visoka strukovna škola za obrazovanje vaspitača „Mihailo Palov“, 2009), 19.

⁴²⁷ Mirjana Maluckov, *Rumuni u Banatu* (Novi Sad: Vojvođanski muzej, 1985).

Банат. Како би масовно досељавање Румуна, за време владавине царице Марије Терезије, било спречено, наредбом из 1765. године онемогућено им је досељавање у Банат. Касније им је дозвољено досељавање само у одређене административне области као што су Чанад, Темишвар, Лугож и Липа.⁴²⁸ Политика планске колонизације Немаца и стратешко распо-ређивање немачких насеља имало је за циљ и разбијање компактних румунских и српских насеља у Банату. Према Јанкулову „колонијација је имала задатак да баш ту компактност Румуна прореди, да Румуне цивилизује и спречи даља пљачкања Баната“.⁴²⁹ Уз досељавање Немаца на простор Баната и Румуни су колонизовани у јужном Банату на простор Војне границе.

Будући да су колонизовани из различитих крајева, Олтеније, Трансилваније (Ердеља) и Кришане, Румуни настањени на територији српског Баната нису били јединствени по свом пореклу, већ су се разликовале три групе: Банаћани, Ердељци и Олтенци. Они нису били одвојено груписани, него су били измешани у насељима јужног и средњег Баната, зависно од времена и услова под којима су досељавани.⁴³⁰ Већина насеља која су Румуни населили постојала је од средњег века, док је само мали број био новооснован. У околини града Вршца налазе се најстарија насеља, становници су банатског порекла, где се Румуни сматрају староседеоцима.⁴³¹ Досадашња истраживања указују да постоји разлика између Румуна Банаћана из брдских насеља у залеђу Вршца, којима су сродни и они из непосредне околине Вршца у равници, и Румуна Банаћана насељених широм банатске равнице. Локални румунски идентитет се одликује разликама не само у дијалекту већ и у ношњи и елементима традицијске културе.⁴³² Тако се банатска насеља могу поделити на планинска (рум. *de la codru*) у која спадају Мало Средиште, Марковац, Куштиљ, Војводинци, Сочица, Јабланка, Месић, Ритишево, Мали Жам и равничарска насеља (рум. *de la pustă*) Гребенац, Селеуш, Барице, Маргита, Николинци, Владимировец, Уздин, Ечка, Сутјеска, Велики Торак, Долово, Мраморак, Делиблато. У ердељску групу колониста спадају Румуни у насељима Мали Торак и Клек, досељени из области североисточно од Баната, за време колонизације Немаца у Поморишју. За време развојачења Потиско-по-

⁴²⁸ Борислав Јанкулов, *Прејед колонизације Војводине у XVIII и XIX веку* (Нови Сад: Матица српска, Историјски архив Панчево, 2003), 47.

⁴²⁹ *Ibid.*, 47.

⁴³⁰ Mirjana Maluckov, *Rumuni u Banatu*, 31.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² Означавајући сличности и разлике између појединих група, познат је следећи назив Румуна Банаћана *Фрайуци* – за Румуне у Алибунару, Селеушу, Николинцима, Барицама, Маргити. Према Малуцков, сматра се да се овај назив односи на колонизоване Румуне Банаћане.

моришке границе и формирања Банатске војне границе веће групе Ердељаца колонизоване су у Јанков Мост, Клек, Овчу, Глогоњ, Јабуку, али и у Ечку, Банатско Ново Село, Селеуш, Сарчу, где се због малобројности нису одржали. Досељавање Олтенаца у Банат током 18. века пратило је неколико миграционих таласа, а један од првих је када су Турци довели Олтенце у рударске области Баната, у Оравицу, Чиклову, Нову Молдаву, Саску, будући да су саски рудари напустили ове области око 1552. пред долазак Турака.⁴³³ Румуни колонизовани из Олтеније, или Мале Влашке, оснивају насеља Свети Михајло (Локве), Банатско Ново Село и Стражу после Пожаревачког мира (1718). Историографски извори наводе да се у Светом Михајлу 1740. населило четрдесет румунских породица из Влашке, док други извори помињу 1768. годину када су Румуни досељени из Гатаје, Жебела и Шошде.⁴³⁴ Од банатских насеља, олтенска се разликују у дијалекатским карактеристикама и материјалној култури. Олтенци су познати под називом *Bufeni* или *Țarani*.⁴³⁵ Постоје и она насеља у којима су Румуни некада живели, а временом су се асимиловали са већинским становништвом, као што су Руско Село, Добрица, Бела Црква, Кикинда, Зрењанин.⁴³⁶ Као претежно рурално становништво, Румуни су се највише бавили сточарством и земљорадњом, док је у урбаним срединама било и занатлија и трговаца. Током 19. века колонизација је имала пре свега привредни циљ – развијање сточарства у ненасељеним пределима јужног Баната. Тада су основана два већа румунска насеља Уздин (1800) и Петрово Село (1808) доласком колониста из Клоподије и Великог Жамма.⁴³⁷

У Хабзбуршкој монархији организовање школског система започето је у другој половини 18. века, када настају и прве сеоске школе на румунском језику у западним деловима Баната.⁴³⁸ На развој образовања у 18. веку утицало је административно, политичко и војно уређење. Формирањем Војне границе (1765), територија Баната подељена је на два дела, гранични и провинцијски, који су се разликовали по организацији и еко-

⁴³³ Лаура Спарису, „Румуни у Банату“, у: Миодраг Матицки & Видојко Јовић (ур.) *Банат кроз векове* (Београд: Вукова задужбина, 2010), 604.

⁴³⁴ Mirjana Maluckov, *Rumuni u Banatu*, 34.

⁴³⁵ У Румунији, *Буфени* или *Царани* назив је за колонизоване Олтенце у Банату. У румунском Банату, Олтенци су насељени у местима: Moldova Nouă, Moldovița, Padina Matei, Dubova, Carunari, Sasca Montana, Oravița Montana, Ciclova Montana, Valiug.

⁴³⁶ Mirča Maran, *Kulturne prilike kod Rumuna u Banatu 1945–1952*, 7.

⁴³⁷ Борислав Јанкулов, *Преједг колонизације Војводине у XVIII и XIX веку*, 87.

⁴³⁸ Maran Mircea & Eugen Cinc, “Education in Romanian Language in the Context of Multiculturalism and Multilingualism in Vojvodina: the Past, the Present and the Future”, *International Journal of Arts & Sciences* 4(18), (2011a), 325–338.

номском развоју.⁴³⁹ Тако су школе на територији Војне границе биле на вишем нивоу у односу на грађанску провинцију Баната. Најстарији историографски подаци о једној образовној установи су они о школи у Св. Михајлу (Локвама) и потичу из 1765. године, иако се зна да је у Великом Средишту код Вршца постојала једна још старија, сликарска (зографска) школа коју је основао Василе Ђакон Лога, који је у ово место дошао 1736. на челу 50 румунских породица из Тисмане (Олтенија). Нешто касније, 1790, основана је Граматикална школа (у Вршцу) захваљујући вршачком владики Јосифу Јовановићу Шакабенти, у којој су наставни језици били српски, румунски и латински. Најстарија стална школска установа у којој се одвијала настава на румунском језику у периоду 1822–1865. било је Српско-румунско клирикално училиште у Вршцу, које је образовало свештенички кадар. Румунска одељења у оквиру Училишта постојала су до 1865, када су, након осамостаљивања Румунске православне цркве, премештена у Карансебеш.

Укидањем феудалних односа на територији Хабзбуршке монархије стварају се бољи услови за културни и политички развој. Успостављањем Војводства Србије и Тамишког Баната (1849), које се састојало из Бачке, Баната и Срема, са седиштем у Темишвару, створена је посебна политичко-територијална јединица у оквиру Хабзбуршке монархије у чије оквиру су укључени делови Баната насељени Румунима. Војводство је укинато 1860. а већи део територије враћен Краљевини Угарској. Политичко организовање Румуна после укидања Баховог апсолутизма 1860. године кретало се у правцу заједничке борбе са Србима и Словацима како би остварили пуна национална права.⁴⁴⁰ Током 19. и почетком 20. века Румуни се укључују у шире друштвено-економске, политичке и културне процесе, стварајући слој румунске буржоазије и интелигенције. Од посебног значаја било је осамостаљивање Румунске православне цркве 1864. године, која је преласком Баната у састав Хабзбуршке монархије била укључена у састав православне српске митрополије у Сремским Карловцима. Након признавања независности у етнички хомогеним насељима Баната била је приметна делатност румунске интелигенције из редова свештенства и учитеља. У појединим етнички хетерогеним насељима (српско-румунским) Румунска православна црква није успела да оснује своје парохије, због национално индиферентног румунског становиштва, које је остало у саставу српских парохија. У другим мешовитим српско-румунским насељима је извршена црквена деоба између Срба и Румуна (нпр. Бела Црква, Банатско Ново Село, Долово, Мраморак, Де-

⁴³⁹ Rodica Almăjan, *Învățământul românesc din Voivodina* (Zrenianin: Institutul de Cultură al românilor din Voivodina, 2010), 335.

⁴⁴⁰ Mirča Maran, *Kulturne prilike kod Rumuna u Banatu 1945–1952*, 22.

либлато, Алибунар, Орешац). Добијање црквене самосталности је омогућило бржу националну и културну еманципацију Румуна.⁴⁴¹ Период од 1867. до 1918. карактерише снажна мађаризација немађарског становништва јужне Угарске. Нагодбом из 1867. јединствена Аустријска царевина постаје двојна монархија, а територија на којој су Румуни живели потпада под управу Угарске. Након развојачења Банатске границе 1872. године, наступа неповољан период за Румуне са простора бивше Војне границе, пре свега у погледу спровођења политике мађаризације која укључује увођење мађарског језика у наставу. Већина основних школа претворена је у општинске школе у којима је мађарски језик био обавезан, иако су Законом о националностима из 1868. и Школским законом бр. 8 из исте године гарантована права наставе на матерњем језику свим етничким заједницама на територији Угарске. Међутим, таква политика имала је парадоксалан ефекат, јер је водила ка јачању националне свести мањинских група и бољем организовању културног живота у насељима Баната.⁴⁴² Оснивају се хорони и дувачки оркестри (фанфаре), међу којима су најстарији у Куштиљу (1869), Марковцу (1871), Влајковцу (1875), Војводинцима (1885). У појединим насељима оснивају се сеоске библиотеке, нпр. у Куштиљу 1882, као и аматерска позоришта.⁴⁴³ За међунационалне односе у Угарској важну улогу имао је Закон о народностима изгласан у Угарском сабору 1868, који је различитим етничким групама гарантовао пре свега језичка права, иако у пракси никада није ступио на снагу. Закон о школству, донет 1907. године, односио се на усмено и писмено знање мађарског језика, који је до 1918. био државни језик у Банату. Путем православне цркве, школе на матерњем језику и културног аматеризма изграђивао се и учвршћивао румунски национални идентитет крајем 19. и почетком 20. века.

⁴⁴¹ Mirča Maran, *Kulturne prilike kod Rumuna u Banatu 1945–1952*, 21.

⁴⁴² Nikola Pavković & Slobodan Naumović, „Faşancu la Grebenaţ: folklorizam, simbolice strategije i etnički identitet rumunske nacionalne manjine u Banatu”, u: Vojislav Stanovčić (ur.) *Poloţaj manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji* (Beograd: SANU, 1996), 706.

⁴⁴³ Прва позоришна представа на румунском језику *Сељачка свадба* одиграна је у Куштиљу 1882. године, чиме започиње драмски аматеризам међу Румунима.

3.2. СТВАРАЊЕ РУМУНСКЕ НАЦИОНАЛНЕ МАЊИНЕ У ВОЈВОДИНИ

За стварање румунске националне мањине у Војводини кључна је била промена државних граница након Првог светског рата и распада Аустроугарске монархије, када долази до стварања нових суверених држава. Границе нових држава, као и поделу Баната између Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, Краљевине Румуније и Мађарске након Првог светског рата, требало је да утврди Версајска мировна конференција 1919. године. Тако је питање заштите националних мањина након Првог светског рата било једно од оних која је требало да буду решена потписивањем мировних уговора. Како је разграничење територије Баната било изузетно сложено питање, пре свега због измешаног етничког састава становништва, утврђивање граница настављено је мировним уговорима, пре свега Тријанонским миром 1920. године. Деоба појединих пограничних насеља трајала је све до 1924, након које је на територији српског Баната остало преко 60.000 Румуна. Према подацима пописа становништва из 1921, на територији српског Баната 67.675 становника изјаснило се Румунима у око четрдесет насеља. Њихов број је за време аустроугарске владавине (попис из 1880) износио 69.668, док пописом 1900. године румунско становништво броји 75.826. Након овог пописа, број становника почиње да опада, услед ниског наталитета, асимилације са већинским становништвом, али и емиграције у друге земље.⁴⁴⁴ На опадање бројна Румуна утицала је и изразита етничка ендогамија која се одржала у већински румунским руралним срединама, док се у урбаним срединама број Румуна смањивао због мешаних бракова. Процеси асимилиције лакше су текли код верски истоветних народа (поред примера међусобне асимилације православних Срба и Румуна, за католике у Банату карактеристичан је процес германизације досељених Италијана и Француза или мађаризације Бугара Палћена), јер су додири међу њима били чешћи. Емиграција Румуна у земље Северне Америке почела је пре Првог светског рата, а веће иселавање забележено је у међуратном периоду. Низак наталитет у великој мери ће и касније утицати на опадање броја румунског становништва, а будући да су се румунске породице углавном бавиле земљорадњом, како не би делиле имања, имале су најчешће по једно дете.⁴⁴⁵

Двадесетих година 20. века, један број румунских оптаната прелази у румунски Банат, а међу њима посебно се издвајају учитељи, лекари, адвокати, државни чиновници и остала интелигенција. Као изу-

⁴⁴⁴ *Ibid.*, 9.

⁴⁴⁵ Поједини аутори указују и на проблем прераних бракова код Румуна у Банату. Више у: Gheorghe Baloş, *Cășătoriile timpurii* (Vršac, 1954).



Слика бр. 10: Управни одбор Кредитно-новчаног завода „Luceafărul“, 16. јул 1940.

зетно важно питање, образовање на румунском језику разматрала је румунско-југословенска комисија, која је потписивањем Темишварског протокола о уређењу мањинских школа у Банату 1923. године постигла сагласност да су мањинске школе државне, да се у њима настава спроводи на матерњем језику, да ће се школа отворити у оном месту у којем има најмање тридесет ученика, да учитељ треба да буде исте националности и вероисповести као и већина ученика.⁴⁴⁶ Међутим, како Темишварски протокол није био примењен у пракси, тек ће Бледским споразумом 1927. поједина просветна питања бити решена. Коначно потписивањем Конвенције о уређењу мањинских основних школа у Банату 1933. омогућен је долазак контрактуалних (уговорних) учитеља из Румуније и отварање нових школа и одељења на румунском језику.⁴⁴⁷ образовање на румунском језику је у међуратном периоду било у великој кризи, управо због одласка великог броја учитеља у Румунију. Укинуте су верске и општинске школе, а отворене су државне у којима је постављен велики број учитеља који нису познавали румунски језик. Проблем недостатка просветног кадра на румунском језику решен је доласком контрактуалних

⁴⁴⁶ Gligor Popi, *Românii din Banatul sârbesc, secolele XVIII–XIX pagini de istorie și cultură* (Panciova: Libertatea, 1993), 295–296.

⁴⁴⁷ Mirča Maran, *Kulturni razvoj Rumuna u Banatu 1918–1941* (Pančevo: Istorijски arhiv u Pančevu, 2004), 22.

учитеља, на основу Југословенско-румунске конвенције потписане 1933. године. На тај начин је омогућено одвијање наставе на румунском језику за Румуне у српском Банату, односно на српском за Србе у румунском Банату.

Културни развој Румуна у Хабзбуршкој монархији, започет током 19. века аматерским културним друштвима, наставља се почетком 20. века оснивањем огранака културног удружења „Астра“ (седиште у Сибиуу), са центрима у Вршцу, Панчеву и Торку.⁴⁴⁸ „Астра“ је имала важну улогу у ширењу културе и образовања по румунским селима.⁴⁴⁹ Оснивају се читалачка, певачка и друга културна друштва, на чијем челу су се налазили локални интелектуалци (учитељи, лекари, свештеници и др.). Посебно су били активни локални хорови и дувачки оркестри – фанфаре, у готово свим насељима са румунским становништвом. У међуратном периоду, културна удружења организовала су бројне манифестације, пре свега позоришне аматерске представе, наступе дувачких оркестара и фолклорних друштава, док су контрактуални учитељи имали велику улогу у очувању румунског идентитета и традиције. На оживљавање политичког живота Румуна у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца утицало је оснивање Румунске странке 1923. у Алибунару, која је објављивала недељник *Graiu românesc* (Румунска реч), са циљем обавештавања о културним и политичким активностима Румуна.⁴⁵⁰ Након шестојануарске диктатуре 1929. године, рад Румунске странке је забрањен, а реорганизација политичког живота Румуна уследила је тек 1935. оснивањем Централног румунског комитета. Током немачке окупације Баната, културно-уметничка друштва настављају своју активност, пре свега културно удружење „Астра“ које је имало доминантан утицај у друштвено-политичком животу Румуна од 1941. до 1944.

О активностима „Астре“ као и другим значајним догађајима за Румуне извештавао је недељник *Nădejdea* (Нада), који је у Вршцу излазио од 1927. године, а један од главних циљева овог листа било је ширење „румунске националне пропаганде“ за време окупације. Одмах после Другог светског рата, 1945, формирано је *Културно удружење Румуна из југословенској Банати* у Алибунару, које је деловало до 1953. (од 1948. у оквиру Савеза културно-просветних друштава Војводине) са циљем спровођења културне политике комунистичког режима. У периоду 1945–1948. Вршац је био седиште *Културног удружења Румуна*, а 1948–1956. у њему се налази

⁴⁴⁸ Званични назив „Астре“ био је „Културно удружење румунског народа у Југославији“.

⁴⁴⁹ Mirča Maran, *Kulturni razvoj Rumuna u Banatu 1918–1941*, 28.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, 36.

седиште *Савеза културно-просветних друштва Војводине* – Секција за Румуне.

Током хладноратовског периода односи између Југославије и Румуније стагнирају. Као последица пропагирања комунистичке идеологије и тежње да се националне мањине укључе у шире социјалне и политичке кругове, у социјалистичкој Југославији Румуни су развили снажну културно-просветну делатност, посебно током периода агитпроп културе (1945–1952). Амањерска позоришта постојала су у Уздину, Банатском Новом Селу, Куштиљу, Стражи и Алибунару, док је полупрофесионална сцена организована у Вршцу 1948–1956. године у оквиру Народног позоришта „Јован Стерија Поповић“. Посебно је била значајна публицистичка делатност на румунском језику, пре свега недељни политичко-информативни лист *Libertatea* (Слобода) и књижевни часопис *Lumina* (Светлост).

3.3. РУМУНСКА НАЦИОНАЛНА МАЊИНА – АКТУЕЛНО СТАЊЕ

У Војводини, поред већинског српског становништва, живе и припадници бројних националних и етничких мањина: Мађари, Словаци, Румуни, Русини, Буњевци, Роми, Хрвати, Словенци, Македонци, Украјинци, Бошњаци, Немци, Бугари, Чеси. У неколико војвођанских општина, припадници националних мањина чине апсолутну већину. Тако, припадници словачке мањине већину чине у 18 насеља у општинама Бачки Петровац и Ковачица, док су Румуни најбројнији у југоисточном Банату, у општинама Вршац и Алибунар.⁴⁵¹ Према попису из 2011. године, у Србији се 29.332 људи изјаснило Румунима, док је њихов број у Војводини 25.410. По бројности, Румуни се налазе на седмом месту међу осталим националним мањинама у Војводини и живе у око десет општина, међу којима је највећи проценат у јужном Банату (21.618), у општинама Алибунар (17,6%), Вршац (17,15%) и Панчево (11,8%).⁴⁵² Уколико упоредимо бројност Румуна између два пописа 1991. и 2001, можемо видети да се њихов број смањило са 38.000 на 30.419 људи. У наставку је представљен и један табеларни преглед броја становника у насељима у којима живи румунско становништво, на основу четири пописа становништва (1900, 1921, 1948. и 2002. године):⁴⁵³

⁴⁵¹ Goran Bašić, *Položaj Bošnjaka u Sandžaku* (Beograd: Centar za antiratnu akciju, 2002), 17.

⁴⁵² О демографским приликама више у: Ionel Stoilă, „Mișcarea demografică a românilor din Voivodina, Serbia”, *Anuar* (2009), 24–38.

⁴⁵³ Резултати пописа из 2011. године за села у општинама још увек нису доступни.

Табела 1. Број сџановника у насељима оишћине Алибунар са румунском љоулацијом

Насеље	1900. (P)*	1900. (Y)**	1921. (P)	1921. (Y)	1948. (P)	1948. (Y)	2002. (P)	2002. (Y)
Алибунар	2.710	4.628	2.488	4.246	1.945	3.616	960	3.431
Николинци	3.355	3.462	3.082	3.233	2.728	2.862	921	1.240
Локве	3.825	3.950	3.921	3.981	4.127	4.184	1.819	2.002
Владимиро- вац	5.677	6.031	5.023	5.371	4.023	5.261	1.424	4.111
Селеуш	2.714	2.801	2.395	2.523	1.895	2.276	658	1.340

Табела 2. Број сџановника у насељима оишћине Вршац са румунском љоулацијом

Насеље	1900. (P)	1900. (Y)	1921. (P)	1921. (Y)	1948. (P)	1948. (Y)	2002. (P)	2002. (Y)
Вршац	753	25.199	467	27.011	565	23.038	1.734	36.632
Куштиљ	2.141	2.213	1.891	1.949	1.601	1.666	767	806
Јабланка	827	1.233	720	1.077	561	850	191	281
Мали Жам	627	895	674	1.002	608	999	229	397
Марковац	1.435	1.527	1.207	1.323	1.057	1.125	251	329
Месић	728	747	639	674	475	490	198	227
Орешац	436	683	336	714	457	801	196	420
Ритишево	1.239	1.437	1.086	1.133	1.046	1.157	367	509
Сочица	860	875	771	815	620	654	159	170
Мало Средиште	628	647	608	627	404	436	95	120
Стража	1.537	1.606	1.370	1.483	1.159	1.261	557	693
Влајковац	993	1.590	915	1.459	690	1.656	288	1.178
Војводинци	1.523	1.553	1.310	1.369	1.092	1.196	366	417

Табела 3. Број сџановника у насељима оишћине Панчево са румунском љоулацијом

Насеље	1900. (P)	1900. (Y)	1921. (P)	1921. (Y)	1948. (P)	1948. (Y)	2002. (P)	2002. (Y)
Панчево	382	19.044	265	22.542	266	30.516	746	77.087
Банатско Ново Село	5.920	7.242	5.130	6.260	4.479	6.129	2.036	7.345
Долово	1.977	6.800	1.537	6.498	1.383	5.983	927	6.835
Глогоњ	773	2.979	726	2.659	644	3.678	156	3.517
Јабука	438	3.484	348	3.265	279	4.392	79	6.614
Омољница	447	5.023	393	5.242	280	5.084	79	6.518

* P – Румуна

** Y – укупно становника

У средњем Банату, Румуни живе у општинама Зрењанин, Житиште и Сечањ (5.158), док мањи број њих живи у Бачкој – у Новом Саду, Бачу, Апатину.⁴⁵⁴ Данас се у највећа румунска насеља убрајају Банатско Ново Село, Уздин, Локве, Владимировац, Торак, Ечка, а у урбаним срединама Румуни живе у Новом Саду, Панчеву, Вршцу, Ковину, Белој Цркви и Зрењанину. Поред поменутих, Румуни су живели и у појединим насељима у којима су данас асимиловани са већинским становништвом, као што су Добрица, Руско Село, Банатска Дубица, Банатски Карловац, Борча, Гај, Кајтасово, Кусић, Јасеново, Иланца, Качарево, Наково, Парта, Радојево, Самош, Уља, Велико Средиште, Загајица.⁴⁵⁵ На опадање броја становника утицале су и радне миграције од шездесетих година двадесетог века, када велики број Румуна из Војводине одлази на рад у земље Западне Европе, Сједињене Америчке Државе и Канаду. Новији демографски подаци у анализи процеса деградације руралних пограничних насеља околине Вршца показују да је проценат напуштања села и одласка у иностранство у селу Марковцу 18,2%, док је у Сочици 22,37%. Демографи Јован Ромелић, Имре Нађ и Жељко Бјељац наводе да је румунска популација посебно склона радним миграцијама.⁴⁵⁶ Слично показује и демографска студија Анђелије Ивков, Александре Драгин и Тамаре Ковачевић (2007) које су истраживале румунско становништво у селу Локве.⁴⁵⁷ Наиме, испитујући број склопљених бракова у овом насељу, ауторке закључују да је током седамдесетих година 20. века забележен нагли пад броја нових бракова. Као разлог истичу чињеницу да је у том периоду

⁴⁵⁴ Подаци који се односе на Бачку везују се за декларисање Бањаша, још једне румунофоне заједнице у Србији, као Румуна. Тако у насељима Апатин (967), Сонти (211), Бачком Моноштору (179), Богојеву (163) и Вајској (569) живе Бањаша католичке вероисповести. Термин Бањаш, прама Биљани Сикимић, уведен је у научну литературу како би означио малу етничку групу румунског матерњег језика, православне или католичке вероисповести на територији данашње Србије, Босне и Херцеговине, Хрватске, Мађарске, Бугарске, Македоније, Румуније. Термин Бањаша само је један од термина који се користи за ову малу етничку заједницу, поред термина Каравласи, Рудари, Коритар, Лингурари, Лудари, Бејаша. Више у зборнику радова посвећеном Бањашима на Балкану: Биљана Сикимић, *Бањаша на Балкану: иџенџиџеџе еџниџке заједнице* (Београд: Балканолошки институт САНУ, 2005), као и у радовима Анемари Сореску-Маринковић: "Imagining the Past, Creating Identity: The Case of the Bayash", *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 59(2), (2011), 45–59; "The Court of the Bayash: Revising a Theory", *Romani Studies* 23(1), (2013), 1–27.

⁴⁵⁵ Mirča Maran, *Kulturne prilike kod Rumuna u Banatu 1945–1952*, 236–253.

⁴⁵⁶ Jovan Romelić, Imre Nagy & Željko Bjeljac, "Degradation Process in Rural Borderline Settlements in the Region of Vršac Mountains", *Zbornik radova Geografskog instituta SANU* (2010), 5.

⁴⁵⁷ Анђелија Ивков, Александра Драгин & Тамара Кончаревић, „Карактеристике нупцијалитета румунског становништва у Банату на примеру села Локве“, *Зборник радова Географског института САНУ* 57 (2007), 175–185.

емиграција румунског становништва из Локава била изузетно висока. Већина емиграната се никада није вратила у Локве, што је утицало на промену старосне структуре овог насеља и старење становништва.⁴⁵⁸

Румунско становништво веома често је емигрирало у Северну Америку и земље западне Европе током 20. века. Исељавање Румуна из српског Баната одвијало се у неколико етапа у зависности од друштвено-економских и политичких прилика. Маран издваја следеће етапе исељавања Румуна:

1. период од краја 19. и почетка 20. века до Првог светског рата
2. међуратни период
3. први период комунизма у Југославији (1945–1965)
4. период од 1965. до 1975.
5. године економског просперитета у СФРЈ
6. године распада Југославије и економске кризе (од 1991. до данас).⁴⁵⁹

Према овом аутору „разлог напуштања банатског села лежао је у економском фактору, јер су у емиграцију кренули претежно сиромашни сељаци, између осталог зато што су Румуни као несловенски народ били изузети из аграрне реформе која је почетком двадесетих година била спроведена у Краљевини СХС“.⁴⁶⁰ Касније су разлози такође били претежно економске природе, углавном жеља за материјалним просперитетом.⁴⁶¹ У међуратном периоду, Румуни из српског Баната исељавали су се и у Румунију, тачније румунски Банат и Добруцу, што је имало утицаја на смањивање броја румунског становништва у српском Банату. Емиграција Румуна је достигла врхунац између 1965. и 1973. када је „политиком отворених граница“ омогућено слободно путовање и легалан рад у иностранству.⁴⁶² Румуни су најчешће одлазили у Северну Америку, док су међу европским земљама најзаступљеније биле Швајцарска, Аустрија, Шведска, Немачка, Италија.⁴⁶³ Према подацима једне локалне статистике из 1986, за насеље Локве, миграције становништва одвијале су се у две

⁴⁵⁸ Анђелија Ивков, Александра Драгин & Тамара Ковачевић, „Карактеристике нупцијалитета румунског становништва у Банату на примеру села Локве“, *Зборник радова Географској инститиути САНУ* (2007), 179.

⁴⁵⁹ Mircea Măran, „Români din Banatul sârbesc în Occident“, *Europa* 4 (2009), 11.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ О религији као узроку миграција Румуна биће речи у наставку књиге.

⁴⁶² Dragana Antonijević, Ana Banić-Grubišić & Marija Krstić, „Gastarbajteri – iz svog ugla. Kazivanja o životu i socioekonomskom statusu gastarbajtera“, *Etnoantropološki problemi* 4(6), (2011), 983–1011.

⁴⁶³ О различитим типовима миграција код Румуна видети студију: Biljana Sikimić, „Români din Banatul sârbesc între est și vest“, *Anuar 2012* (Zrenianin: Institutul de Cultură a românilor din Voivodina, 2013), 134–158.

фазе: прва 1964. године и друга 1968–1970. када је из овог места отишло више од 800 људи.⁴⁶⁴ Таласи емиграције настављени су и након 1990, што је у значајној мери утицало на смањивање броја припадника румунске заједнице на овим просторима.

* * *

Румунској заједници у Војводини основна мањинска права гарантована су Уставом и законима, те Румуни имају право на образовање на матерњем језику, очување и развој културе, право на службену употребу језика и писма и право на информисање на матерњем језику. Румунски језик је један од шест службених језика у Аутономној Покрајни Војводини. образовање на румунском језику постоји у појединим насељима и у предшколским установама, док се у свим румунским насељима основно образовање одржава на матерњем, румунском језику. У гимназији у Вршцу, као и у економској школи у Алибунару постоји средње образовање на румунском, а високо у Београду и Новом Саду на катедрама за румунистику, као и у Вршцу на Учитељском факултету и на Високој школи струковних студија за образовање васпитача „Михаило Палов“.

Заједница Румуна као друштвено-културна организација основана је 1990. године у Куштиљу, на иницијативу румунских културних и просветних радника са циљем: „остваривања и заштите уставних и законских права на образовање, културу, уметност, информације, религију и у другим областима које се тичу очувања националног идентитета Румуна“.⁴⁶⁵ У оквиру Заједнице Румуна, са седиштем у Вршцу, делује више од 25 културно-уметничких друштава, оркестара, хорова, који организују низ манифестација широм Војводине. Међу значајније манифестације спадају: *Дечји фесџивал фолкора и музике*, *Празник зимских обичаја*, *Смојџра дувачких оркестџара*, *Фесџивал њаниџомиме*, *монодраме и сџиџире Панмонус*, *Позориџини дани Румуна у Војводини*.⁴⁶⁶ Друштво за етнографију и фолклор Војводине, основано 1996. године са циљем истраживања историјске и културне прошлости Румуна у Војводини, има значајну улогу у организовању међународног научног скупа *Банџи: кулџурна и иџџоријска џрошлосџи* и публикавање зборника *Раџови Симџозијума*, у којима се истиче етнички и културни плурализам српског и румунског дела Баната. Као прва званична покрајинска институџија *Завод за кулџуру војвођанских Румуна* у Зређанину основан је 2008, као и Румунски национални савет у Новом Саду. Према закону о национал-

⁴⁶⁴ Pavel Gătăianțu & Panta Bagiu, *Locve ieri și astăzi* (Novi Sad: Libertatea, 1989).

⁴⁶⁵ Gligor Popi, *Români din Banatul sârbesc, secolele XVIII–XIX pagini de istorie și cultură*, 679.

⁴⁶⁶ Лаура Спариосу, „Румуни у Банату“, 618.

ним саветима, у члану два наводи се да „национални савет представља националну мањину у области образовања, културе, обавештавања на језику националне мањине и службене употребе“.⁴⁶⁷ Када је реч о културно-музичким активностима, оне се највећим делом одржавају у оквиру КУД „Петру Албу“, данас *Luceafărul*, док се позоришна уметност Румуна у Вршцу одвија у оквиру Сцене на румунском језику „Петру Крду“, која је део Народног позоришта „Стерија“. Информисање на румунском језику, у штампаним медијима одвија се преко недељника *Libertatea*, листа за децу *Vicuria copiilor*, књижевних часописа *Lumina* и *Europa*. Телевизијски програм на румунском језику емитује ТВ Војводина, као и поједине локалне станице. Радио-програм на румунском емитује се на Радио Новом Саду од 1949. године (када је постојао једночасовни програм, да би од 1987. почело емитовање вишечасовног програма на румунском језику), као и на приватној станици Радио Фар из Алибунара и Радио Ковачици.

Током последњих неколико деценија, Румуни у Војводини налазили су се у сличном положају као и припадници већинског народа, нарочито током периода транзиције. Након уласка Румуније у Европску унију 2007. и „отварања“ граница, везе са матичном земљом постају интензивније, услед веће мобилности становништва у граничним подручјима, као и путем сарадње културних, просветних, црквених институција и бројних пројеката прекограничне сарадње. Важно је напоменути да се последњих година велики број румунских студената из Војводине образује на универзитетима у Темишвару, Орадеи, Клужу или Букурешту.

3.4. РЕЛИГИЈСКИ ИДЕНТИТЕТ РУМУНА У ВОЈВОДИНИ

Румуни у Војводини већински припадају Румунској православној цркви, која представља доминантну конфесију, затим Грkokатоличкој (унијатској) цркви и различитим неопротестантским заједницама – назаренској, адвентистичкој, баптистичкој, пентекосталној.⁴⁶⁸ Међу најстарије неопротестантске заједнице које се оснивају на простору Баната средином 19. века спадају назарени и адвентисти.

⁴⁶⁷ http://www.ljudskaprava.gov.rs/dokumenti/zakon_nsnm.pdf

⁴⁶⁸ Подаци из пописа 2002. године показују да се од 34.576 Румуна у Војводини 81,9% изјаснило као православци, 7,7% као грkokатолици, 2,1% протестанти, 0,2% атеисти, док је 3,5% недеklarисаних и 2,9% оних који су се изјаснили за непознато.

3.4.1. Румунска православна црква

Током 19. и 20. века православна религија имало је значајну улогу у формирању етничког идентитета Румуна. Историја Румунске православне цркве на простору Баната везује се за период када је она, заједно са Српском црквом од 1691. до 1864. године, била под јурисдикцијом Карловачке митрополије. Тежња Румуна да се одвоје од Срба и добију своје епископе јавила се још 1816. под утицајем унијата. Румуни су након Револуције из 1848, према историчару Николају Бокшану (Nicolae Bocşan), први пут прокламовали одвајање од српске јерархије, започињући фазу практичног остваривања аутономије румунске митрополије.⁴⁶⁹ Како наводи Ђоко Слијепчевић, „оживљена и разбуктала национална струјања 1848. године допринела су снажењу румунског црквеног сепаратистичког покрета“.⁴⁷⁰ Тако је на народној скупштини у Лугожу 1848. тражено да се „прекине потчињавање српској јерархији“.⁴⁷¹ Добијање независне цркве 1864. представљало је важан чинилац у развоју националне свести Румуна, будући да се развој националне културе одвијао под окриљем православне цркве.⁴⁷² Први румунски митрополит Андреј Шагуна (Andrei Şaguna) радио је и у српско-румунском клирикалном училишту у Вршцу. Јужни Банат је припадао Карансебешкој епархији, док је средњи Банат био у оквирима Арадске епархије.⁴⁷³ Како историјски извори наводе, због покушаја унијаћења, Румуни из Баната и Ердеља признали су јурисдикцију Карловачке митрополије. Под јурисдикцијом Карловачке митрополије нашле су се, поред осталих, Арадска, Темишварска и Ердељска епархија. У периоду јурисдикције над православним Румунима (1691–1864) Карловачка митрополија добила је задатак да брине о „очувању румунске традиције и културе“. Богослужбене књиге за румунске цркве набављане су из Влашке и Молдавије, штампане су на црквенословенском језику и одобравали су их Срби за употребу у црквама.⁴⁷⁴

⁴⁶⁹ Николаје Бокшан, „Јерархијско отцепљење Румунске православне цркве од Српске православне цркве (1864–1868)“, *Balkanica* XXXIX (1998), 95–116.

⁴⁷⁰ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве* (књига II: од почетка века XIX до Другог светског рата), 164.

⁴⁷¹ *Ibid.*

⁴⁷² Румунска православна црква је своју културну делатност организовала у оквиру кружока, у којима су се одржавала предавања из области религије и културе. Оваква окупљања нарочито је пратила тадашња штампа, као што је *Foaia poporului Roman* (Лист румунског народа).

⁴⁷³ О српско-румунским црквеним односима и осамостаљивању Румунске православне цркве видети студију: Keith Hitchins, *Orthodox and Nationality: Andrei Şaguna and Nationality of Rumanians of Transilvania 1846–1873* (Cambridge: Harvard University Press, 1977).

⁴⁷⁴ Nikola Gavrilović, *Srbi i Rumuni: srpsko-rumunske veze kroz vekove* (Beograd, Novi Sad: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Prometej, 1997), 42.

Још од краја 18. века осећала се потреба за увођењем румунског језика, нарочито у насељима у којима је популација била измешана. Отпор Карловачке митрополије према издвајању Румуна из њеног састава био је снажан, као и по питању укидања ћирилице и њене замене латиницом у богослужбеним књигама.⁴⁷⁵ Ипак, под великим румунским притиском, митрополит карловачки Стефан Стратимировић учинио је одређене уступке у правцу црквене еманципације Румуна у Карловачкој митрополији. Тако је за епископа у Араду поставио Румуна, док је вршачког и темишварског епископа обавезао да знају румунски језик. Међутим, ово није задовољило румунске црквене власти и 1864. године долази до раздвајања на две црквене јурисдикције. Вршачки епископ Јосиф Јовановић Шакабента истицао је да у његовој епархији, у насељима где живи румунска популација, служба у цркви треба да се обавља на румунском језику, а у оним са мешаном популацијом – на српском и румунском. Николаје Бокшан објашњава да је „еволуирање православне у националну цркву феномен који се у Аустрији појавио крајем 18. века, тај општи феномен епохе прерастања цркава централне Европе у националне негативно утиче на традиционалне румунско-српске црквене везе у оквиру православне цркве”.⁴⁷⁶ Читав овај период, у којем су све присутнији и утицаји ердељске латинистичке школе међу румунском интелигенцијом, као својеврсни елитни национализам, карактерише и јачање институција за развој националне свести (школе, уметничка друштва, хорови). Заједничка идеја елите обе националности била је да одвајање треба да учврсти, а не да уништи солидарност обеју страна, затим да ће одвајање бити растанак, а не раздор јер ће у будућности постојати заједнички интереси, односно интерес источне цркве у оквиру Аустрије.⁴⁷⁷ На нивоу локалних заједница постојале су размирице, посебно у вези са меморандумом вршачког епископа од 16. октобра 1863. године, у коме се залагао за увођење румунског језика у црквену службу, као и латиничног писма у црквене књиге и пописе. Румунски делегати су 1. августа 1864. предали меморандум и изјаву за цара у којој је било назначено зашто Румуни не признају Карловачки конгрес, као и зашто не учествују у избору српског

⁴⁷⁵ Љубивоје Церовић, *Срби у Румунији* (Темишвар: Савез Срба у Румунији, 2000), 45. Краћи преглед историјског развоја савременог румунског језика, са посебним освртом на црквенословенску православну традицију Румуна и латинизацију (романизацију) румунског језика током 18. и 19. века видети у: Zigfrid Tornov, „Neželjeni kontakti: međujezički i kulturni kontakti rumunskog i slovenskih jezika i njihovo obezvređivanje“, *Interkulturalnost* 3 (2012), 64–77.

⁴⁷⁶ Николаје Бокшан, „Јерархијско отцепљење Румунске православне цркве од Српске православне цркве (1864–1868)“, 256. Ради се о филетизму који је током 19. века присутан у свим православним црквама посебно на Балкану.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, 255.

митрополита. Након екуменског синода 1864, српски патријарх Самуил Шаширевић је дозволио одвајање Румунске православне цркве, док је споразум о црквеном одвајању склопљен на састанку српске и румунске делегације у Карловцима 1. јуна 1871. године. Декретом цара Фрање Јосифа I од 24. децембра 1864. Румуни добијају самосталну цркву, оснива се самостална румунска митрополија у Трансилванији, са седиштем у Сибиуу и две епископије, у Араду и Карансебешу, којима су припала и насеља из данашњег српског Баната. Насеља јужног Баната су припала епархији у Карансебешу, док су насеља северног Баната припала Арадској епархији. У румунским земљама, митрополије Влашке и Молдавије ујединиле су се 1872. како би створиле јединствену Румунску православну цркву. Исте године митрополит Угровлашке добио је титулу митрополита Румуније, након чега је основан и Свети синод Румунске православне цркве. Након што је призната од Патријаршије у Цариграду, Румунска православна црква добила је аутокефалност 1885, а на ниво патријаршије уздигнута је 1925. године.

Независност Румунске православне цркве била је важна за развој националне свести Румуна. Након добијања аутокефалности подиже се велики број румунских православних цркава у Банату. Већина цркава саграђена је у кратком временском року по отцепљењу, као тежња за потврђивањем и развијањем сопствене националне самосталности, што се у то време манифестовало припадањем једној или другој цркви.⁴⁷⁸ Међутим, подела црквеног имања била је компликованија у мешовитим насељима, где би зграда цркве припала оној националности која докаже да ју је градила и која се обавезе да ће помагати изградњу нове (на пример, у насељима Бела Црква, Банатско Ново Село, Мраморак). У почетку су се Румуни окупљали у кућама: „верници су долазили на литургију недељом и празницима у кућу бр. 245 у Уздину где је било монтирано и једно звоно. Црква ће бити подигнута 1821. године, а све трошкове сносиће сами верници.“⁴⁷⁹ Крајем 19. и почетком 20. века свештеници и учитељи су у румунским селима утицали на развој школства, преводилачке делатности и културног развоја уопште. У првим годинама након Првог светског рата поједини православни свештеници имали су руководећу улогу у локалним културним друштвима. те се сматра да су свештеници били својеврсни „лидери румунске мањине“ у српском Банату. Као пример наводи свештеника Теодора Петрикуа који је био председник Румунске странке у Краљевини СХС од 1925. године, члан Астре и активно је учествовао у публицистичкој делатности у недељнику *Nădejdea*

⁴⁷⁸ Mirjana Maluckov, *Rumuni u Banatu*, 13.

⁴⁷⁹ Gligor Popi, *Asociația culturală Astra din Banatul iugoslav* (Reșița: Editura Timpul, 2001), 47.

(Нада), као и у листовима *Foaia poporului român* (Лист румунског народа) и *Biruința* (Победа).⁴⁸⁰ У периоду између два светска рата излазило је неколико публикација на румунском језику у Панчеву и Вршцу, неке од њих као органи румунских политичких партија или група, друге као приватни часописи. Након оснивања Румунске странке у Краљевини СХС, почео је да излази у Панчеву недељник *Graitul românesc* (Румунски глас), као њено гласило (1923–1924). За време предизборне кампање 1927, Јоан Ерина (Ioan Erina) је у Панчеву уређивао лист *Democratul* (Демократа), као лист Демократске странке на челу са Љубомиром Давидовићем.

Поред поменутих политичких организација, Румунска православна црква била је изузетно активна у оквиру религиозних кружока, у чији састав је улазило неколико црквених општина. Састанци религиозних кружока у међуратном периоду сазивани су путем штампе и били су веома посећени, пошто су се на њима изводиле и различите културне манифестације (наступ хора, фанфаре, предавања и сл.). Румунска православна црква прихватила је нови, грегоријански календар, након што је на црквеном сабору у Атини 1924. године донета одлука да и православне цркве замене јулијански календар грегоријанским. Нови календар су прихватиле Румунска, Бугарска и Грчка православна црква. Бугарска, Грчка, Румунија, Русија и Југославија напустиле су јулијански календар у ванцрквеној примени после Првог светског рата, док је нпр. у Турској грегоријански календар почео да се примењује 1925. године. У Румунској православној цркви непокретни празници славе се по новом, грегоријанском календару, док покретне празнике сви православци славе заједно. Неколико цркава (Васељенска патријаршија, Александрија, Антиохија, Грчка, Кипар, Румунија, Пољска и Бугарска) прихватило је, мада не све у исто време, ревидирани јулијански календар, створен 1923, који одговара грегоријанском уз извесне исправке (за рачунање пасхалног датума задржале су јулијански календар, јер он осигурава да Ускрс пада увек после Пасхе). Православне цркве које су усвојиле ревидирани календар славе Божић 25. децембра, а остале које нису 7. јануара, а тако је и са свим осталим празницима осим једног. Ускрс се слави и даље по старом календару.⁴⁸¹

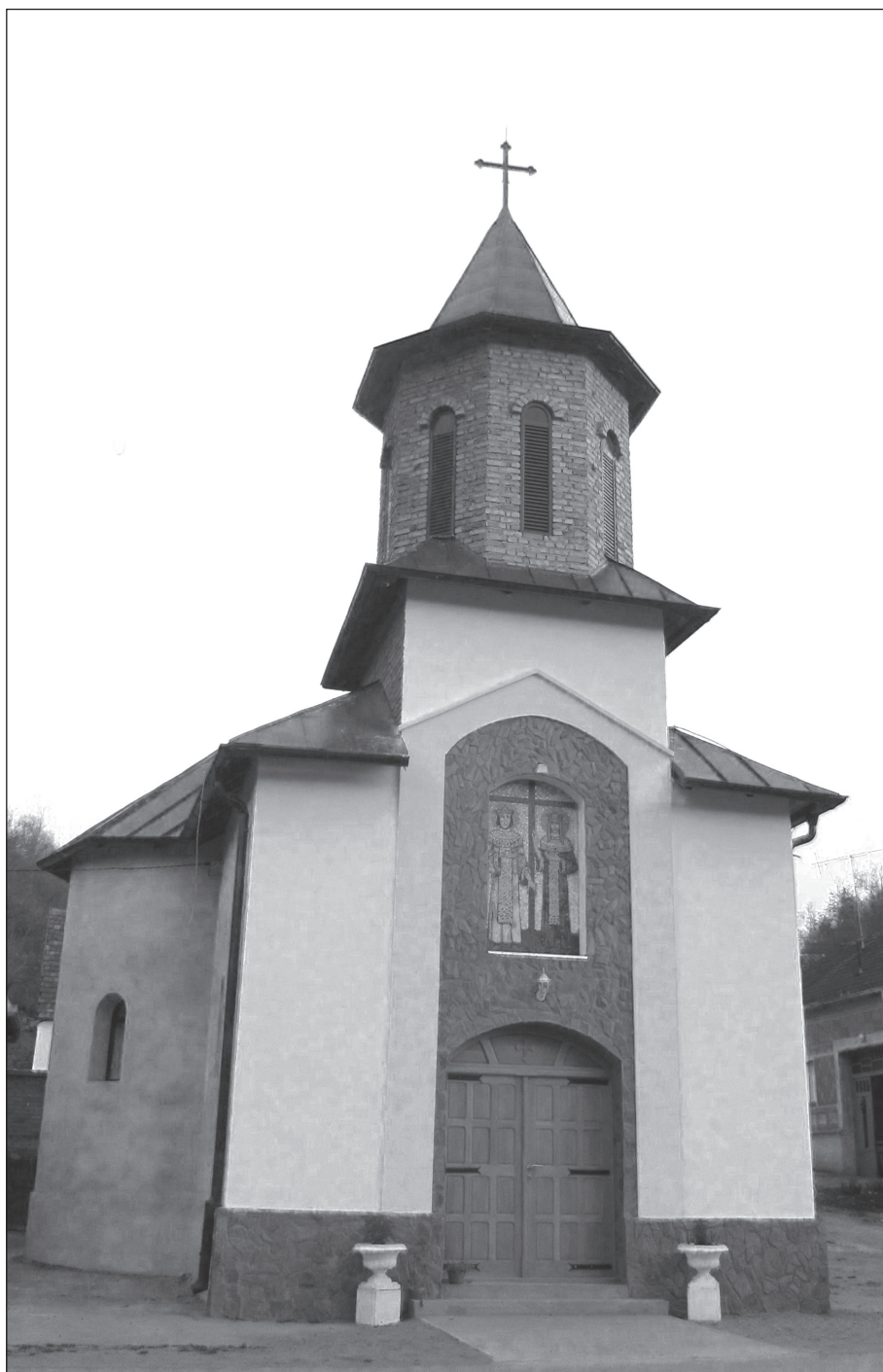
После Другог светског рата поједини румунски свештеници школовали су се на српским богословијама у Београду и Сремским Карловцима, док је већина одлазила на теолошке школе у Румунију. Три румунска протопрезвитерата, у Вршцу, Панчеву (Банатском Новом Селу) и

⁴⁸⁰ Mirča Maran, *Kulturni razvoj Rumuna u Banatu 1918–1941*, 108–109.

⁴⁸¹ О црквеним реформама у међуратном раздобљу више у: Radmila Radić, „Vaseljenska patrijaršija, Srpska pravoslavna crkva i crkvene reforme između dva svetska rata“, *Srbija i Jugoslavija: država, društvo, politika* (Београд: INIS, 2007).



Слика бр. 11: Румунска православна црква у Малом Торку (подигнута 1829. године)



Слика бр. 12: Румунска православна црква у Месићу (подигнута 2011. године)

Сарчи, налазила су се у саставу епископија са седиштем у Карансебешу и Араду до 1949, односно Банатске митрополије са седиштем у Темишвару после 1949. године. Период након Другог светског рата одликује смањење броја верника, али и недостатак свештеничког кадра, те се поједине парохије гасе. Јединствена црквена организација није постојала у српском делу Баната све до 1971, када се оснива Викаријат Румунске православне цркве са седиштем у Вршцу, који је подређен Банатској митрополији у Темишвару.⁴⁸² Викаријат у Вршцу је 1999. уздигнут на ниво епископије, која је канонски везана за Епископију Дакију Феликс (*Dacia Felix*) са седиштем у Дети, односно за Патријаршију Румунске православне цркве у Букурешту. Како истиче Маран „позивајући се на канонска решења, по којима два православна епископа не могу столовати у истом граду, Српска православна црква је одбила да ово призна.“⁴⁸³ Из тог разлога Викаријат Румунске православне цркве остаје део Епископије Дакија Феликс у Румунији, са административним седиштем у Вршцу, а њено деловање односи се само на простор Војводине на коме живе припадници румунске националне мањине. Држава је Викаријат Румунске православне цркве уврстила у традиционалне верске заједнице. Веронаука на румунском језику уведена је у школе 2007. године, након чега су објављена и два уџбеника за први и други разред основне школе. Румунска православна црква у Вршцу публикује од 2002. часопис *Dealul Vârșetului* (Вршачки брег) и годишњак *Anuarul bisericesc* (Црквени годишњак) у којем се налазе извештаји о годишњим активностима свих румунских парохија у српском Банату.

3.4.2. Румунска гркокатоличка (унијатска) црква

Настанак Румунске гркокатоличке (унијатске) цркве везује се за први национално оријентисани културни покрет под називом *ердељска лаџинистичка школа*, која је водила снажну научну и политичку кампању за еманципацију Румуна крајем 18. и почетком 19. века. Читав период, у којем су све присутнији и утицаји ове школе међу румунском интелигенцијом, карактерише и јачање институција за развој националне свести. Научну и политичку кампању за еманципацију Румуна, афирмисање културних и националних идеја предводили су гркокатолички интелектуалци, представници ердељске школе Петру Мајор (*Petru Maior*), Георге Шин-

⁴⁸² Mirča Maran, „Rumunske verske zajednice u Banatu: istorijski ugač“, u: Aleksandra Djurić-Milovanović, Mirča Maran & Biljana Sikimić, *Rumunske verske zajednice u Banatu: prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine* (Vršac: Visoka škola strukovnih studija za obrazovanje vaspitača „Mihailo Palov“, 2011), 17.

⁴⁸³ Mircea Măran, *Biserica din Vladimirovaț* (Panciova, Timișoara: Editura Fundația, Augusta, 1997), 17.

каи (Gheorghe Șincai) и Самуил Мику Клајн (Samuil Micu Clain). Клајн и Шинкаи штампају прву граматику румунског језика уз објашњења на латинском, што је у то време било у скалду са латинизацијом румунског језика као једним од циљева ердељске школе. Покрет настаје у духу идеја просветитељства и доноси значајне промене, не само у погледу употребе латиничног писма већ утиче и на историјске процесе током 19. века.

Цар Леополд I је 1691. доделио „Привилегије“ Србима у Угарској, којима су гарантована значајна црквена права православним свештеницима уколико прихвате уједињење са Римом, готово иста права која има и католичка црква. Румунима је било понуђено да пређу у једну од четири званично признате цркве: католичку, лутеранску, калвинистичку и унијатску. Године 1689. Синод је у Алба Јулији признао уједињење са Римском црквом и тиме основао Румунску цркву уједињену са Римом (рум. *Biserica Română Unită cu Roma*). Седиште Румунске унијатске цркве било је у Блажу, граду у којем је настао ердељски латинистички покрет. Румунска унијатска црква основана је након верских реформи у оквиру протестантизма које су захватиле и простор Трансилваније, где се број католика смањује јер велики број Саса прелази у лутеранску вероисповест, а Мађара у калвинизам. После уједињења са Римом, у Ердељу је основана нова епископија, поред оних у Блажу, Орадеи, Клужу, Лугожу и епископије Марамуреша.

Обједињујући у свом учењу елементе и католичанства и православља, гркокатоличка црква је признала папу за врховног поглавара, задржавши византијски ритуал. Након уједињења Трансилваније и осталих румунских провинција 1918. године и стварања Краљевине Румуније, православна и гркокатоличка црква тесно сарађују и учествују на националном скупу у Алба Јулији. У неповољном положају унијати су се нашли за време комунизма, када је њихов рад био забрањен од 1948, одузета им је црквена имовина, а велики број свештеника затворен. Разлоге забране треба тражити у одосима са Римом, који се противио комунизму, јачању националних идеја, док су гркокатолички свештеници сматрани агенти-ма Ватикана. Тек 1990. Румунска гркокатоличка црква добија статус признате цркве, верници слободу вероисповести, а започиње и реституција црквене имовине. Према подацима пописа из 2002. у Румунији, Гркокатоличка црква има 191.556 верника, од чега већину чине Румуни, затим Мађари, Украјинци, Роми, Немци, подељена је на архиепископије Фагараш и Алба Јулија, епископије Орадеа, Клуж-Герла, Лугож и Марамуреш, са највише верника у жупанијама Клуж, Сату Маре и Марамуреш.

Улога Румунске унијатске цркве у културном развоју Румуна из српског Баната била је веома важна, посебно у 18. и 19. веку, јер је снажно утицала на јачање националне свести и развој културе, посебно у урбаним срединама. Верници Румунске гркокатоличке цркве живели су у Вр-



Слика бр. 13: Напуштена румунска гркокатоличка црква у Јанковом Мосту



Слика бр. 14: Богослужење у румунској гркокатоличкој цркви у Марковцу

шцу, Панчеву и Зрењанину. Банатска унијатска епископија са седиштем у Лугожу основана је 1863. године, док су румунске гркокатоличке цркве подигнуте 1905. у Јанковом Мосту и 1907. у Марковацу. Иако није постојала црква, први гркокатолички свештеник долази у Јанков Мост 1893. и почиње да држи одвојену верску наставу за децу.⁴⁸⁴ Покушаји преваравања православних Румуна у гркокатоличку цркву у појединим деловима Баната нису дали очекиване резултате, али су били и стална претња православцима. Као један од узрока преласка појединих православних верника из Јанковог Моста у гркокатоличку цркву наводи се конфликт са локалним православним свештеником у вези са плаћањем дажбина за завршетак црквених радова у селу.⁴⁸⁵ Све до Другог светског рата, гркокатоличка црква имала је пораст броја верника, након чега следи све веће опадање. Године 1940. забележено је 32 гркокатолика, док је Румуна православца било 994. Број гркокатолика међу Румунима није био велики и у већини насеља осниване су филијале постојећих гркокатоличких парохија. Почетком 20. века, филијале су основане у Алибунару, Малом Средишту, Великом Средишту, Влајковцу, Уљи, Клеку.

Непосредно пре осамостаљења Румунске православне цркве, како бележи тадашња штампа, међу Румунима у Банату јављају се први унијатски и неопротестантски мисионари. Тако чланак Андреја Васића у листу *Gazeta de Transilvania* (Трансилванска газета) из 1845. описује стање у румунским парохијама истичући потребу бољег организовања румунског свештенства како би се спречили утицаји унијата у Банату.⁴⁸⁶ Активностима појединих мисионара, као што је Самуил Драксин пореклом из Владимировца у српском Банату, преобраћен је и један број православних Румуна у Бугарској. Међутим, Драксинови мисионарски напори у Банату нису били успешни, иако се пкаравославна румунска епархија из Карансебеша, као и епископ Јоан Попасу, интересовала за његове активности.⁴⁸⁷ Епископ Попасу је 11. јула 1868. упутио писмо у коме се скреће пажња православним свештеницима у Владимировцу и околини на „штетне активности по православу цркву особе Самоила Драксина“.⁴⁸⁸ И Српска и Румунска православна црква су се оштро супротставиле унијаћењу православног становништва. Поједини аутори наводе да је управо то разлог што данас постоје само две румунске

⁴⁸⁴ Florin Ursulescu, *Jankov Most – Iancaid: trecut și prezent* (Novi Sad: Educa, 1997), 65.

⁴⁸⁵ Mirča Maran, „Rumunske verske zajednice u Banatu: istorijski ugaо“, 24.

⁴⁸⁶ Чланак је у целини објављен у: Ioan Dimitrie Suciу & Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului* (Timișoara: Mitropolia Banatului, 1980), 668–670.

⁴⁸⁷ Mirča Maran, „Rumunske verske zajednice u Banatu: istorijski ugaо“, 18.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, 21.

гркокатоличке парохије у српском Банату. Након што је гркокатоличка црква у Румунији забрањена, цркве из српског Баната биле су под епископијом из Крижевца у Хрватској.⁴⁸⁹

У румунском селу Марковац, код Вршца, на самој граници са Румунијом, унијатски свештеник Василе Миклеу је служио од 1942. у гркокатоличкој цркви у селу и у парохији у Јанковом Мосту. Због недостатка свештеничког кадра за време комунизма, од 1970. до 2003. године, Василе Миклеу је био свештеник и у румунској православној цркви у Марковцу, што је представљало јединствен случај.⁴⁹⁰ У међуратном периоду број верника гркокатоличке цркве у Јанковом Мосту почиње да се смањује, па заједница 1940. има само 32 верника. Недостатак верника у парохији један је од разлога због којих црква из Јанковог Моста није у функцији од 1986, иако постоје напори да се обнови и поново омогући богослужење, у сада већ веома оштећеној згради цркве.

Данас је једина активна румунска гркокатоличка црква у Марковцу, са око 200 верника, са свештеником Михаијем Гергелом из Лугожа (Румунија), док су се филијале гркокатоличких парохија у другим местима у Војводини временом угасиле.

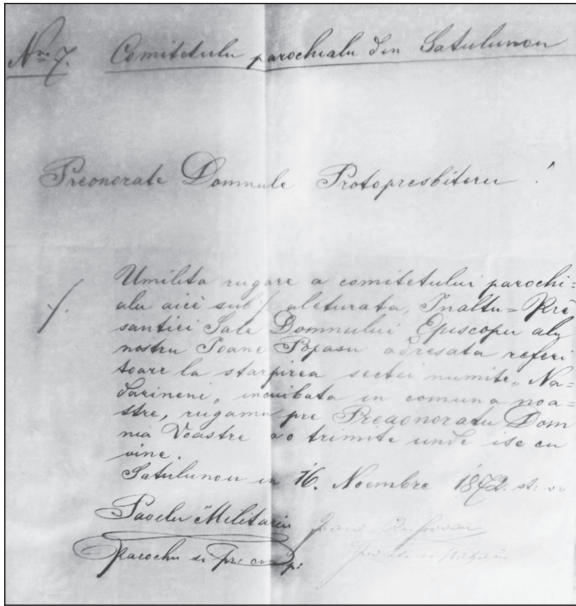
Од 2005. године гркокатолички свештеник служи и у католичким црквама у оближњем селу Гудурици, где су верници етнички Мађари, Словенци и Хрвати, и Великом Средишту, где су верници Мађари. Наиме, гркокатолички свештеник може држати службу и у католичким црквама уколико не постоји други свештеник у парохији. Гркокатоличка црква спада у једну од источних католичких цркава, поред још 21 цркве које припадају различитим источним литургијским традицијама, канонски су аутономне у односу на остале католичке цркве, а унутрашње устројство сваке цркве темељи се на посебним традицијама.

3.4.3. Назаренство међу Румунима

У постојећој научној литератури и у радовима који садрже грађу из историје Румуна у српском Банату, не постоје поуздани подаци о Румунима назаренима. Готово све локалне монографије о румунским насељима пружају податке о румунској православној и гркокатоличкој цркви. У монографији *Румуни у Банату*, помиње се да су „у другој половини 20.

⁴⁸⁹ Florin Ursulescu, *Jankov Most – Iancaid: trecut și prezent*, 68. Крижевачка бискупија данас обухвата гркокатоличке заједнице у Хрватској, Босни и Херцеговини и Словенији. Гркокатолика највише има у Украјини, а мањи број је присутан и на територији Србије (око 23.000 гркокатолика који су већином Русини и Украјинци).

⁴⁹⁰ О „златном добу верског заједништва“ Румуна гркокатолика и православца у Марковцу видети у: Biljana Sikimić, „Rumunski jezik i kultura grkokatoličkih i neoprotestantskih zajednica Banata: antropološko-lingvistički uvid“, 125–128.



Слика бр. 15:
Документ из Архиве
протопрезвитерата
Румунске право-
славне цркве у
Банатском Новом
Селу у којем се
помиње постојање
заједнице назарена
1872. године

века приметни утицаји
разних секти међу који-
ма су назарени и адвен-
тисти најбројнији⁴⁹¹
Иако су прве назарен-

ске заједнице основане на простору Бачке и Срема, захваљујући мађарским и немачким мисионарима утицај назарена шири се и на простор Баната, међу православне Србе и Румуне. Најбројније румунске заједнице основане су на простору некадашње Војне границе, посебно у насељима Свети Михајло (Локве) и Банатско Ново Село. О ширењу назаренства међу Румунима, највише су писали и извештавали епархије свештеници Румунске православне цркве. У црквеним архивским изворима налазе се документа која указују на рану појаву назарена међу Румунима (1872. година), као и чињеницу да је Румунска православна црква увидела њихов утицај на преверавање Румуна.

У појединим изворима се описује „опасност“ од назаренства за православне Румуне: *În această masă românească s-a furișat sectarismul sub cea mai periculoasă formă: nazarenismul, vătămător deopotrivă pentru biserică și pentru neam* („Међу румунским живљем раширило се секташтво у свом најопаснијем облику: назаренство, штетно и за цркву и за род“).⁴⁹² У листу *Lupta* (Борба) из 1910. године, аутор поставља питање о узроку појаве назарена у Банатском Новом Селу: *Cum se poate ca într-o comună atât de fruntașă unde avem protopop, așa-zis harnic, preoți distinși cu brâu roșu, 5-6 dascăli români, poporul nostru să se lepede de legea-i strămoșească?* („Како је могуће да у тако напредном насељу, у којем имамо протопопа,

⁴⁹¹ Mirjana Maluckov, *Rumuni u Banatu*, 15.

⁴⁹² Nicolae Cornean, *Monografia Eparhiei Caransebeș* (Caransebeș: Tiparul Tipografiei Diecezane 1940), 530–531.

такорећи вредног, изузетне свештенике са црвеним појасом, 5-6 учитеља Румуна, наш народ одбаци веру предака?“⁴⁹³ На основу архивских извора, односно писама румунских православних свештеника може се увидети да су назарени у појединим румунским насељима (у овом случају Банатско Ново Село) имали своје заједнице још 1872. године. Румунски православни свештеници обратили су се епископу Јоану Попасуу за помоћ у „искорењивању секте назарена која се учврстила у нашој заједници“.⁴⁹⁴ Податке о Румунима назаренима из Локава налазимо и у писму румунског православног свештеника Корнелија Куреа у којем наводи „деликатну ситуацију, а односи се на присуство једног култа или секте на штету румунске православне цркве“.⁴⁹⁵ Свештеник из Локава обавештава директора библиотеке из Дробете Турну Северина да у Локвама, као и у Банатском Новом Селу, постоји највише „јеретика“ и наводи:

„Стога нам недостају књиге и часописи верске пропаганде, а посебно нам је потребна Библија у што више примерака да бисмо је разделили верницима јер само охрабрујући наше можемо их држати за вернике цркве наших предака. Да бисмо се супротставили активности јеретика и да бисмо се борили за оснаживање наше православне вере, основаћемо *Војску Госѿодњу* чије је оснивање неодложно. Борба за правоверје је тешка и због чињенице да постоје само два свештеника, али који делају као искусне вође православним румунским црквама.“⁴⁹⁶

Како је све више православних верника прелазило у назаренство, оснивањем црквеног удружења *Војска Госѿодња* Румунска православна црква покушала је да ослаби утицај назарена. У готово свим румунским селима у српском Банату тридесетих година 20. века почињу да се оснивају огранци овог удружења, док су најактивније заједнице биле у Локвама и Уздину. Чланови Војске Господње углавном су биле жене, организоване у хорове који су изводили духовне песме на румунском језику. Многи су налазили разлог за то што је број присталица назаренског покрета међу Србима велик у неразумљивом богослужбеном језику, али православни теолог Владимир Димитријевић наводи да и „међу римокатолицима код којих песме певају, као и једноверном браћом Румунима, код којих све

⁴⁹³ *Lupta*, Budimpešta, 1910, 6.

⁴⁹⁴ Архива Протопрезвитерата у Банатском Новом Селу, писмо Павела Милитариу (Pavel Militariu) и Јоана Русована (Ioan Rusovan) – протопрезбитеру Румунске православне цркве, 16. новембар 1872. године.

⁴⁹⁵ Diana Nedelcea-Cotescu, *Biserica românească din Serbia* (Craiova: Fundația Scrisul Românesc, 2006), 165.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, 166.

функционише на разумљивом, народном, језику, има назарена⁴⁹⁷. Димитријевић на другом месту наставља:

„Румуни у којих се такође свака служба и сваки обред свршава на језику народном, румунском, па се тај народ ипак скоро надмеће са нама у давању припадника секти назаренској, тако да је на пример митрополит њихов Мр. Роман, који се за своју цркву и иначе тако очински стара, издао почетком 1897. године својим подручним органима налог, да испитује узроке и услове тако штетној појави и да му дотичне резултате што пре саопће како би он од своје стране могао побринути за средства и начине против те најезде.“⁴⁹⁸

Када се појавио румунски превод назаренске песмарице *Харфа Сиона*, Димитријевић о томе обавештава арадску и карансебешку епархију у листу *Biserică și școală* (Црква и школа) 1895. године у три чланка: „Cu privire la nazarenism“ (О назаренству), „O scurtă privire asupra istoriei și ființei nazarenismului“ (Кратак преглед историје и суштине назаренства), „O nouă armă în mână nazarenilor români“ (Ново оружје у рукама румунских назарена). Реакције на прелазак Румуна православца у назаренство могу се пратити у црквеној штампи Карансебешке епархије, као нпр. у листу *Foia Diecesană*, где излази чланак „Despre cauzele care au favorit latirea nazarenismului între șirurile credincioșilor biserici române“ (О узроцима који су допринели ширењу назаренства међу редовима верника Румунске православне цркве). Румунски православни свештеник у монографији села Великог Торка из 1939. *Trecutul comunei Toracul Mare. Monografie istorică întocmită de preotul Ioan Farca* (Прошлост Великог Торка. Историјска монографија састављена од свештеника Јоана Фарке) прави дистинкцију у којој назарене именује „вернима“, а православне „невернима“, наглашавајући промене у практиковању „нове вере“ и напуштање православних обичаја, али и румунске традиције и језика. У преведеном фрагменту, следи слика о назаренима из православног угла:

„Не жене се са ’невернима’. Читава њихова доктрина заснива се на клеветању и исмевању крста, икона, светаца, празника, свештеника и цркве. Жене на Божић, Ускрс, Педесетницу перу и раде више него других дана. Петком једу највише меса. По понашању су далеко од ’верних’, њихова скупштина је место где се млади упознају и уговарају женидбе. Проповедник, сељак, без припреме и познавања истине Светог Писма и бирају га као што се бира председник. После неког времена изаберу другог. Напустили су румунску на-

⁴⁹⁷ Владимир Димитријевић, *Зашио се назаренсѝво шири и како би се моѝло сѝречиѝи*, 6.

⁴⁹⁸ Владимир Димитријевић, *Назаренсѝво, њеѝова исѝорија и суѝѝина*, 82.



Слика бр. 16: Назаренска скупштина у Уздину

родну ношњу као што су напустили и веру. На сусретима које организују са околним местима, говоре српским језиком, ови назарени су изгубили свест да су Румуни и да су дужни да чувају своје етничко биће. Број ових секташа постепено се смањује. Њихова деца су крштена у православној цркви, јер другачије не могу да добију крштеницу да би се уписали у школу. Други након смрти родитеља траже да их крсти православни свештеник.⁴⁹⁹

После Првог светског рата, број назарена је у порасту и поред снажне антиназаренске кампање. У српском издању монографије о назаренима, Бојан Алексов даје вредан прилог из архивске грађе, као најдетаљнију и најпоузданију статистику, *Попис назарена из 1925. године*, у којем команда Другог жандармеријског пука из Новог Сада доставља извештај команданту Жандармерије Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца о броју назарена у 352 насеља у Бачкој, Банату и Срему. Попис је обухватио 16.652 пунолетна назарена, од којих половину чине Срби. Извештај садржи број назарена по националностима, имена старешина, као и по-

⁴⁹⁹ Valeriu Leu & Costa Roșu, *Cronici bisericești. Manuscrise din Banat secolele XIX–XX: din istoria monografismului bănățean* (Zrenianin: ICRV, 2009), 172.

датке да ли број верника у заједници стагнира, опада или расте.⁵⁰⁰ Тако је у појединим румунским насељима – Банатском Новом Селу, Уздину, Светом Михајлу (Локвама), Мраморку, Николинцима, Алибунару, Владимировцу, Ечкој, Долову – број назарена био преко педесет, док је у већини других насеља у Банату, њихов број био мањи и у опадању.

На основу података из међуратне штампе сазнајемо да православни свештеник Валериу Филарет Перин, 1934. године, у Владимировцу окупља двадесеторо деце из назаренских породица на православно веронауку, а касније их и крштава.⁵⁰¹ У том периоду највећи број назарена забележен је у Локвама, Банатском Новом Селу, Куштиљу, Долову, Николинцима, Војводинцима. На основу извора из Црквеног архива Румунске православне цркве у Владимировцу, може се закључити да је црква у том периоду активно пратила развој назарена и њихово бројно стање, будући да документа садрже имена назаренских верника, адресу становања, као и годиште. У истом извору налазимо податак о подели на старе и нове назарене 1943, као и укупан број од 32 назаренска верника у Владимировцу.⁵⁰² Вредан податак, који се односи на Румуне назарене, у студији Кетлин Ненадов указује да је на Голлом отоку било и неколико назарена из румунских села Страже, Мраморка, Малог Жама и Локава. Од укупно 32 саговорника, четири су била из Малог Жама, троје из Мраморка и један из Локава. У периоду између 1948. и 1960. ови Румуни назарени су провели од три до пет година у затворима. Иако је након Другог светског рата била гарантована слобода вероисповести и власти нису захтевале од назарена да полажу заклетву, сукоби настају када су назарени одбили да учествују на гласању. Уследила је подела заједнице, након чега се и број назаренских верника смањује. У појединим местима, као што су Локве, постојале су и две назаренске заједнице, стари и нови назарени. Неповољан положај назарена од тренутка када су се појавили на овим просторима, као и током периода комунизма, довео је до велике емиграције верника. Тако су некада многобројне заједнице назарена у Банату биле готово угашене.

3.4.4. Адвентизам међу Румунима

Ширење адвентизма међу Румунима започело је почетком 20. века, када из заједница основаних у Трансилванији долазе мисионари на просто-

⁵⁰⁰ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска њивења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914*, 129.

⁵⁰¹ Mirča Maran, „Rumunske verske zajednice u Banatu: istorijski ugao“, 28.

⁵⁰² Архива Румунске православне цркве у Владимировцу, бр. 76/1943, *Tabloul Nominal*, 12. јул 1943. године.

ре Баната. Адвентистички мисионар Конради долази у Велики Бечкерек (Зрењанин), где се састаје са представницима реформатске цркве у граду, са циљем оснивања једног удружења за превођење, публиковање и штампање адвентистичке литературе.⁵⁰³ Из Румуније, адвентизам се шири почетком 20. века на просторе јужног Баната, а мисионар Петру Тодор учествује у оснивању заједница, међу којима је прва она у Куману из 1905. године. Тодор је био пореклом из околине Темишвара, где је крштен у адвентистичкој цркви са својом супругом Елизабетом 1900. Као секретар Мађарске адвентистичке мисије, проповедао је у Новом Милошеву, Великој Кикинди и другим местима.⁵⁰⁴

У Банатском Новом Селу основана је прва адвентистичка заједница 1910, са 13 верника, док ће наредних година број верника бити у порасту. У Алибунару, локална адвентистичка црква носила је назив Алибунар–Петре, што говори о укључивању верника из Петровог Села (данас Владимировац) у румунску адвентистичку заједницу. Колпортер из Трансилваније Павле Семпетер је живео у Алибунару 1910–1913. проповедајући „адвентну вест“ на румунском и немачком језику.⁵⁰⁵ Почетком 20. века само у ова три насеља постоје румунске адвентистичке цркве, а највећи успон адвентизма забележен је од 1910. до 1920. године. Један од најважнијих мисионара међу Румунима био је Павел Краинеан (Pavel Crainean) из Банатског Новог Села. Краинеан је био назарен и како би избегао да служи војску у Аустроугарској, емигрирао је у Сједињене Америчке Државе почетком века. У Америци 1910. упознаје адвентистичког проповеника Џона Ф. Хјунергарта (John F. Huenergardt), који је међу младим емигрантима са простора Аустроугарске тражио потенцијалне адвентистичке мисионаре. По повратку из Америке у родни крај, Краинеан оснива локалну адвентистичку цркву, у којој је био веома либералан, што га доводи у сукоб са адвентистичком мисијом. Након конфликта, Краинеан оснива сопствену адвентистичку фракцију, коју је мисија сматрала нелегалном, и окупља већину верника у насељима где је некада проповедао.⁵⁰⁶ У извештајима које наводи Бјелајац помиње се долазак Хјунергарта, директора мисије, а касније Дунавске конференције, у Београд 1901, као и обилазак насеља у Банату. Тако Хјунергарт пише: „Убрзо после тога наша

⁵⁰³ Milan Šušljic, *Bičete mi svedoci – Prilozi za istoriju Hrišćanske adventističke crkve na području Jugoistočne Evrope* (Beograd: Preporod, 2004), 123–131.

⁵⁰⁴ Mirča Maran, „Rumunske verske zajednice u Banatu: istorijski ugao“, 29.

⁵⁰⁵ Драшко Ђеновић, „Мале адвентистичке и суботарске заједнице и покрети у Србији“, у: Бранко Бјелајац (ур.) *Прохришћанизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији – I део*, 196.

⁵⁰⁶ У историји адвентизма на нашим просторима, Краинеан остаје запамћен као предводник „расколничког покрета“ или „нове организације у цркви адвентиста седмог дана“ у периоду од 1918. до 1920. године.

дружина је окупљена и кандидати су крштени, а 1907. године прва црква од оних који говоре српски језик је основана. Било је то у селу Кумане⁵⁰⁷. Адвентисти су се у румунским селима окупљали по кућама, а крштења су обављали на оближњим рекама или језерима. Организованији мисионарски рад започет је педесетих година евангелизацијама и суботњим школама у којима се посебно неговао рад са децом. У немачким новинама *Der Advent-Bote* (Адвентна вест), 15. јануара 1927. објављен је чланак адвентистичког пастора Паула Дринхауса (Paul Drinhaus) о његовим посетама насељима у Банату (Орешац, Уздин, Томашевац, Владимировац, Парта, Уљма, Избиште, Кусић, Вршац) у којима је било адвентистичких верника.⁵⁰⁸

3.4.5. Баптизам међу Румунима

Немачки баптистички мисионари оснивају међу Румунима прве заједнице почетком 20. века.⁵⁰⁹ Први обраћеници међу Румунима у Банату били су Михаи Гривој (Mihai Grivoi) и Груја Бара (Gruia Bara) из Страже у Банату, који су у баптизам прешли 1917. године у Румунији, док су радили у руднику угља у Анини.⁵¹⁰ Након повратка у Стражу почињу да проповедају и са словачким верницима обављају прва крштења на реци Караш, а Стража постаје први румунски мисионарски центар. Први баптистички мисионар међу Румунима у српском Банату био је пастор Аврам Белградеан из Румуније, који се 1929. доселио у Стражу. После годину дана Белградеан оснива локалне баптистичке цркве у Николинцима и Владимировцу, а број верника се све више повећава. Како истиче Бјелајац, „Белградеан је неуморно посећивао румунске заједнице и увео праксу недељних поука“.⁵¹¹ Дејвид Џон Хопер (David John Hopper) помиње још једног румунског баптистичког мисионара из Николинаца, Петра Матеаша (Petru Mateas), који је постао председник српско-румунске конференције након Другог светског рата. Већина румунских баптистичких цркава основана је после Другог светског рата захваљујући мисионарским напорима Белградеана и његових следбеника, као што су заједнице у Уздину, Малом Средишту, Банатском Новом Селу, Гребенцу, Марковцу,

⁵⁰⁷ Бранко Бјелајац, *Пројесћанинизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији*, 2. део, 120.

⁵⁰⁸ Mirča Maran, „Rumunske verske zajednice u Banatu: istorijski ugođ“, 31.

⁵⁰⁹ Детаљну историју баптистичке цркве у Румунији 1856–1989. видети у: Alexa Popovici, *Istoria baptiștilor din România 1856–1989* (Oradea: Făclia, 2007).

⁵¹⁰ David John Hopper, *A History of Baptists in Yugoslavia 1862–1962* (Fort Worth: Southwestern Baptist Theological Seminary, 1997), 59.

⁵¹¹ Бранко Бјелајац, *Пројесћанинизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији*, 2. део, 104.

Војводинцима, Јабланци, Парти, Алибунару. За оснивање локалне баптистичке цркве било је неопходно дванаест крштених верника. У појединим местима, као што су Барице, нове цркве оснивали су повратници из Америке који су тамо прешли у баптизам. Одлуком из 1930. омогућен је прелазак границе између Југославије и Румуније са специјалним пропусницама, што је утицало и на сарадњу са баптистичким заједницама у Румунији. Заједнице из српског Баната добијале су неопходну литературу и Библије на румунском језику. Чешки мисионар из Великог Средишта Ерлих Алоис, са групом верника, досељава се у Вршац, где са Белграданом оснива етнички мешовиту баптистичку заједницу 1937. године.⁵¹² Основана црква постаје филијала баптистичке цркве у Београду, стога се службе обављају на српском језику, иако су верници током молитви и певања химни користили и румунски, мађарски или немачки. Током Другог светског рата, Ерлих одлази у Чешку, а вршачка заједница престаје да буде активна. Након рата баптисти су организовани у окружја, па је српско-румунско окружје имало седиште у Новом Саду, а између 1947. и 1961. председник је био Петру Матеаш. Румунско баптистичко окружје се осамостаљује 1960, на челу са Лазом Суруом, када је за румунске вернике у Вршцу одржана и прва библијска школа.⁵¹³ Зграда цркве у Вршцу, као важном урбаном центру за Румуне, купљена 1953, некада је функционисала као јеврејска синагога у центру града. Шездесетих година власти су уништиле зграду цркве, а баптисти су се преселили у кућу на периферији града.

3.4.6. Пентекостализам међу Румунима

Прву румунску пентекосталну заједницу основао је Илија Бренка, некадашњи назаренски верник, 1932. године у Уздину. Бренка долази у везу са пентекосталцем Јоницом Спарисоуом (Ionița Spăriosu) након његовог доласка из Америке у Уздин. Бренка је прве скупове одржавао у својој кући, а убрзо је ступио у контакт са верницима из Румуније.⁵¹⁴ Заједница у Уздину је имала око шездесет верника, који од 1933. започињу мисионарски рад по околним румунским селима Куштиљу, Маргити, Војводинцима. Пастор Илија Бренка сарађивао са оснивачем пентекосталног покрета

⁵¹² Ерлих Алоис је 1926. ординан у чешку реформирану цркву у Угљевик у близу Дарувара, одакле је након две године премештен у чешку реформатску цркву у Великом Средишту у јужном Банату. Године 1931. постаје проповедник у баптистичкој цркви у Вршцу, а касније у Дарувару.

⁵¹³ Бранко Бјелајац, *Пројекцијанизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији*, 2. део, 109.

⁵¹⁴ *Ibid.*, 165.

у Румунији Георгеом Брадином (Gheorghe Bradin).⁵¹⁵ У међуратном периоду пентекосталци су у Румунији били забрањени, те је Бренка помагао заједнице из Румуније штампањем листа *Mângâietorul* (Тешитељ) у којем су писали и пентекосталци из српског Баната. После Уздина, бројнија заједница оснива се у Владимировцу, где су већ постојале назаренска и баптистичка заједница. Међу назаренима у Маргити 1933. се проширило пентекостално учење и основана је нова заједница. Молитвени дом је купљен тек 1955, захваљујући помоћи верника који су се вратили из Америке, након чега је крштено више од педесет људи. У првим послератним годинама пентекостална заједница бележи успон међу Румунима, а нове заједнице оснивају се у Малом Жаму, Војводинцима, Куштиљу, Барицама, Малом Средишту, Селеушу, Алибунару и Вршцу. По досељавању породице Лазарјану из Барица, основана је 1971. пентекостална заједница у Вршцу, уз помоћ заједнице из Београда, која је убрзо имала двадесетак чланова. Иако малобројне, румунске пентекосталне заједнице у српском Банату имале су развијену сарадњу са заједницама у Румунији. У почетку заједнице су осниване независно једна од друге, а тек након Другог светског рата долази до бољег организовања верника, када се оснива и Савез румунских пентекосталних цркава 1946, у који су се три групе пентекосталаца ујединиле. Румунски огранак прикључен је 1977. Пентекосталном савезу Југославије. Иако су пентекосталци међу Румунима забележили велики успон педесетих и шездесетих година 20. века, након тога број верника опада, као последица емиграције верника у Северну Америку и Западну Европу. Смањивање броја верника довело је и до гашења појединих заједница. Међутим, поједине заједнице обновљене су и оснажене захваљујући румунској пентекосталној дијаспори, која улаже донације у обнављање молитвених домова, нове музичке инструменте и литературу.

3.4.7. Румуни неопрошесџанџи у дијасџори

Историја неопротестантске емиграције са простора Баната датира из друге половине 20. века. Колики су значај имали мисионари и везе са заједницама у иностранству, видели смо у претходним пасусима. Велики број неопротестантских заједница основан је захваљујући напорима верника који су долазили из Северне Америке. Било да су одлазили као верници неопротестантских заједница или су се у Северној Америци прикључивали неким од њих, Румуни из Војводине имали су значајну улогу у оснивању првих румунских конгрегација. Емиграција Румуна

⁵¹⁵ Прва пентекостална заједница у Руминији основана је 1922. године у месту Палиш, арадска жупанија.

неопротестаната била је изражена и током Првог и Другог светског рата, посебно у назаренској заједници као изразито пацифистичкој, међутим исељавања нису била толико бројна. Нешто касније, неповољан положај у којем су се нашле све неопротестантске заједнице (посебно назаренска) у комунистичкој Југославији условио је снажне миграцијске таласе ка Северној Америци и Аустралији. То ће се у великој мери одразити на смањење броја верника у некада веома бројним назаренским заједницама у српском Банату. Након одласка у иностранство, Румуни су се прикључивали постојећим неопротестантским заједницама или оснивали нове. Емиграција је достигла врхунац између 1965. и 1973. године, када је „политиком отворених граница“ омогућено слободно путовање и легалан одлазак на рад у иностранству. Највише су одлазили назарени и адвентисти, управо због верских начела која је држава санкционисала. Тако су многи верници, у потрази за „слободним“ друштвом, бежали од суровог религијског и политичког прогонства. Због изразитог пацифизма, приговора савести, назарени су као заједница били највише изложени прогонима. Како би избегли војну обавезу, многи назарени су илегално покушавали да пређу границу. Адвентисти су због одбијања да раде суботом, као и да њихова деца похађају школу суботом, такође били осуђивани на затворске казне. Још крајем 19. и почетком 20. века, назарени из Немачке и Швајцарске основали су заједнице у САД и Канади, те су исељеници са немачког говорног подручја били главни протагонисти у успостављању веза са својом „браћом по вери“ у прекоокеанским земљама. Убрзо ће и Срби, Румуни, Мађари и Словаци назарени кренути путем немачких назарена у потрази за верским слободама. Они су се тамо прикључили Апостолској хришћанској цркви (енг. *Apostolic Christian Church*). Доласком све већег броја назаренских емиграната из Европе, Апостолска хришћанска црква поделила се на Апостолску хришћанску цркву Америке, Апостолску хришћанску цркву и Немачку апостолску хришћанску цркву. Подела заједнице настала је због другачијих обичаја које су практиковали европски назарени (одвојено седење мушкараца и жена, одређени начин облачења и сл.), као и због употребе немачког језика, који је био званични језик назаренских конгрегација у Америци и Канади до половине 20. века. Конзервативнијем огранку назарена, Апостолској хришћанској цркви, прикључили су се досељеници из југоисточне Европе. Генерално, назарени су остајали ближи својим етничким групама и богослужењу на матерњем језику након емиграције. Тамо где је било могуће, назарени су у САД и Канади формирали заједнице са члановима своје етничке мањине (Немци, Румуни, Срби). У градовима у којима није било довољно чланова, заједницу су чинили верници измешаног етничког порекла. Такав је случај са појединим заједницама у Аустралији, у граду Аделаида, које су чинили мађарски, румунски, српски и немачки

назарена. Интересантно је упоредити заједнице у Северној Америци и Аустралији. Многе заједнице у Аустралији основали су емигранти из Југославије након шездесетих година. Иако назаренске заједнице постоје у већим градовима: Перту, Мелбурну, Бризбејну, Сиднеју, број назарена већ годинама стагнира и износи између 400 и 500 верника.⁵¹⁶ За разлику од заједница у Северној Америци, назарени у Аустралији су приврженији „моделу“ конзервативнијих европских заједница. Они су остали ближи својим коренима из Србије, Мађарске и Румуније. Глобално посматрано, Апостолска хришћанска црква постала је мање конзервативна будући да је деловала у другачијим срединама него што су то биле Југославија или Румунија. Међутим, и у САД и Канади постоје заједнице које назаренска дијаспора сматра конзервативним. У окружењу изразите религијске разноликости, као и због присуства мање конзервативних заједница, чланови Апостолске хришћанске цркве у САД и Канади немају толико успеха у придобијању нових чланова, управо због израженог непрозелитизма. Либералније апостолске хришћанске цркве промовишу своја верска учења људима ван заједнице, а неке међу њима имају развијен и мисионарски рад. Румунске назаренске заједнице већином су остале привржене етничком моделу конгрегацијског организовања, практикујући богослужења на румунском и енглеском језику. Назаренска дијаспора је релативно добро интегрисана у ново друштво, посебно када је реч о оним заједницама које имају подмладак, иако теже да задрже матерњи језик у својим заједницама. Емиграција у оквиру адвентистичких заједница се такође везује за период између 1950. и 1960. године. Адвентистички верници су врло често, у потрази за послом који не подразумева рад суботом, одлазили у земље Западне Европе, пре свега у Немачку, али и у Северну Америку. Румунски емигранти адвентисти из српског Баната нису били организовани у посебне цркве у Америци и Канади, већ су одлазили у канадске (америчке) цркве у којима понегде постоји и богослужење на српком језику, а тамо где не постоји, слушају проповеди на енглеском језику. Румуни у оквиру баптистичких заједница српског Баната започињу миграције одласком у Аустралију 1959. године. Пре Другог светског рата није било Румуна баптиста исељеника на Запад, зато што је покрет основан тек 1930. и није било прилике да до рата значајнији број баптиста емигрира. Стога емиграција у оквирима баптистичке заједнице почиње тек шездесетих година. Од 1962. до 1963. баптисти су почели да се исељавају у већем броју у Америку, прво су били смештани у логоре у Италији, након чега су одлазили даље. У Канади су 1922. забележене

⁵¹⁶ Електронско писмо Peter Szabo, 24. 1. 2013. (Овом приликом желим да изразим велику захвалност господину Питеру Сабу, на веома детаљним и вредним подацима о назаренима у Северној Америци и Аустралији).



Слика бр. 17: Баптистичко крштење вернице из Баната у Америци

само две румунске баптистичке цркве, уз једну адвентистичку и седам румунских православних цркава. Уз помоћ америчких баптиста, Румуни су оснивали мање заједнице и градили молитвене домове. Осамдесетих година почели су да пристижу Румуни из Румуније, а нарочито после румунске револуције из 1989, тако да је данас у тим црквама око 95–98% Румуна пореклом из Румуније. Цркве су се бројчано повећале, док је број Румуна пореклом из српског Баната остао исти.

Они су укључени у заједницу румунских баптистичких цркава за САД и Канаду, богослужења се одвијају на румунском језику. Румуни из Војводине чине мали део румунских баптистичких заједница у САД и Канади. Тако нрп. у Кичинеру у Канади има око 300 румунских баптистичких породица, док је међу њима само 4-5 породица из Војводине. Слично је и у Хамилтону, Детроиту, Њујорку. Као што је случај и у другим неопротестантским заједницама, Румуни пентекосталци емигрирају у иностранство шездесетих година 20. века. Многи верници након одласка у Америку помажу заједницама у Војводини да саграде молитвене домове или купе црквене зграде. Интересантан је податак, који наводи Маринике Мозор, да је прву песмарицу на румунском језику штампало у Њујорку 1972. двоје румунских верника, који су је послали у Банат. Врло често емигранти би, доласком у нову средину, добијали помоћ од већ постојећих неопротестантских заједница да подигну своје цркве или би били прикључени већ постојећим. По одласку у иностранство Румуни су остајали привржени верским заједницама којима су припадали, што је

представљало и важну основу за бољу интеграцију у ново друштво, али је било и израз заједништва.

* * *

Након формирања неопротестантских заједница међу Румунима, њихови идентитети претрпели су значајне промене, које су, између осталог, биле условљене и различитим друштвено-историјским околностима (Првим и Другим светским ратом, као и променама политичких система које су уследиле). Променама њиховог етничког и религијског идентитета посвећено је пето поглавље ове књиге.

4. ИСТРАЖИВАЊЕ НЕОПРОТЕСТАНТСКИХ ВЕРСКИХ ЗАЈЕДНИЦА И ЕТНОГРАФСКА ГРАЂА

Поглавље које следи посвећено је описивању околности теренског истраживања, методолошким питањима, као и представљању прикупљене етнографске грађе. У настојању да обухватим разноликост тема које садрже сви интервјуи, грађа је систематизована у неколико већих целина. На почетку овог поглавља представљен је детаљан опис истраживачког приступа који сам применила током истраживања неопротестантских заједница међу Румунима у Војводини. Важно је нагласити да су представљени најиндикативнији примери из грађе, у виду фрагмената из интервјуа, који су у већини случајева преведени са румунског на српски језик.

4.1. ЕТНОГРАФСКО ИСТРАЖИВАЊЕ НЕОПРОТЕСТАНТСКИХ ЗАЈЕДНИЦА

Истраживање румунских неопротестантских заједница у Војводини започела сам 2008. године на подручју јужног Баната, где Румуни живе у већином етнички хомогеним насељима, као што су она у околини града Вршца. Како је истраживање имало неколико фаза, од 2009. до 2011, укључена су и насеља централног Баната. Бројност неопротестантских заједница касније је условила и избор насеља у којима је вршено истраживање. Тако је, поред града Вршца, оно обухватило следећа насеља: Куштиљ, Војводинци, Стража, Мали Жам, Марковац, Владимировац, Николинци, Ечка, Торак, Банатско Ново Село, Уздин, Локве, Јанков

Мост и Месић.⁵¹⁷ Континуитет рада и дуготрајни сусрети с појединим заједницама омогућили су ми да у појединим насељима обавим истраживања у неколико етапа. Грађа која је прикупљена током неколико година проучавања динамике развоја неопротестантских заједница усмерила је истраживање на транснационалне везе неопротестантских заједница у Војводини и румунској дијаспори.

Табела бр. 4: Најзаступљеније етничке групе у насељима обухваћеним истраживањем (подаци према попису из 2002. године)

Насеља	Број становника	Румуни	Срби	Роми	Мађари
Вршац	36.623	4,74%	77,47%	1,75%	4,92%
Куштиљ	806	95,16%	2,35%	1,48%	0,49%
Војводинци	417	87,76%	4,55%	3,11%	0,71%
Стража	693	80,37%	7,50%	5,50%	2,30%
Мали Жам	379	60,42%	28,50%	/	4,75%
Марковац	329	76,29%	10,03%	/	3,03%
Владимировац	4.111	34,64%	54,95%	2,67%	0,53%
Николинци	1.240	74,27%	10,40%	11,53%	0,72%
Ечка	4.513	30,13%	54,57%	1,79%	4,24%
Торак	2.850	62,45%	19,96%	7,12%	3,12%
Банатско Ново Село	7.345	27,71%	65,85%	1,49%	/
Уздин	2.498	76,42%	13,97%	3,04%	0,68%
Локве	2.002	90,85%	1,64%	5,54%	/
Јанков Мост	636	60,37%	28,77%	3,14%	2,20%
Месић	227	89,43%	10,13%	/	0,44%

Табела бр. 5: Заступљеност верских заједница у истраживаним насељима

Насеља	Румуни православци	гркокатолици	назарени	адвентисти	баптисти	пентекосталци
Вршац	+	+	+	+	+	+
Куштиљ	+		+	+		+
Војводинци	+			+		+
Стража	+		+		+	
Мали Жам	+		+		+	

⁵¹⁷ Детаљнији преглед демографских прилика код Румуна у Војводини видети у: Ionel Stoîț, „Mișcarea demografică a românilor din Voivodina, Serbia”, *Anuar* (2009), 24–38.

Марковац	+	+			+	
Владимиrowaц	+		+	+	+	+
Николинци	+		+		+	+
Ечка	+		+	+		
Торак	+		+	+		
Банатско Ново Село	+		+	+	+	
Уздин	+		+	+		+
Локве	+		+	+		
Јанков Мост	+		+	+		
Месић	+			+	+	

Квалитативна (теренска) истраживања мањинских верских заједница обављана су применом класичних етнографских метода: интервјуа и посматрања са учествовањем. Будући да је реч о мањинским и врло затвореним заједницама, како би сам истраживачки приступ био лакши, разговори су вођени на матерњем језику саговорника – румунском. Имајући у виду деликатност и сложеност теме, постојао је оквирни упитник, тако да је већина интервјуа била полудиригована или је било речи о отвореним разговорима у којима сам добила велики број биографских прича. Поједине заједнице биле су изразито малобројне и имале су свега пар чланова. Разговори и богослужења у молитвеним домовима снимљени су диктафоном (уз усмени пристаок саговорника), а добијени теренски материјал употпуњен је и богатом фотографском документацијом. Мањи број разговора или сегмената разговора забележен је у теренском дневнику, у ситуацијама када би снимање диктафоном било онемогућено, најчешће на отвореном простору, због буке, ветра или слично. У ово истраживање било је укључено 35 саговорника у наведеним насељима.

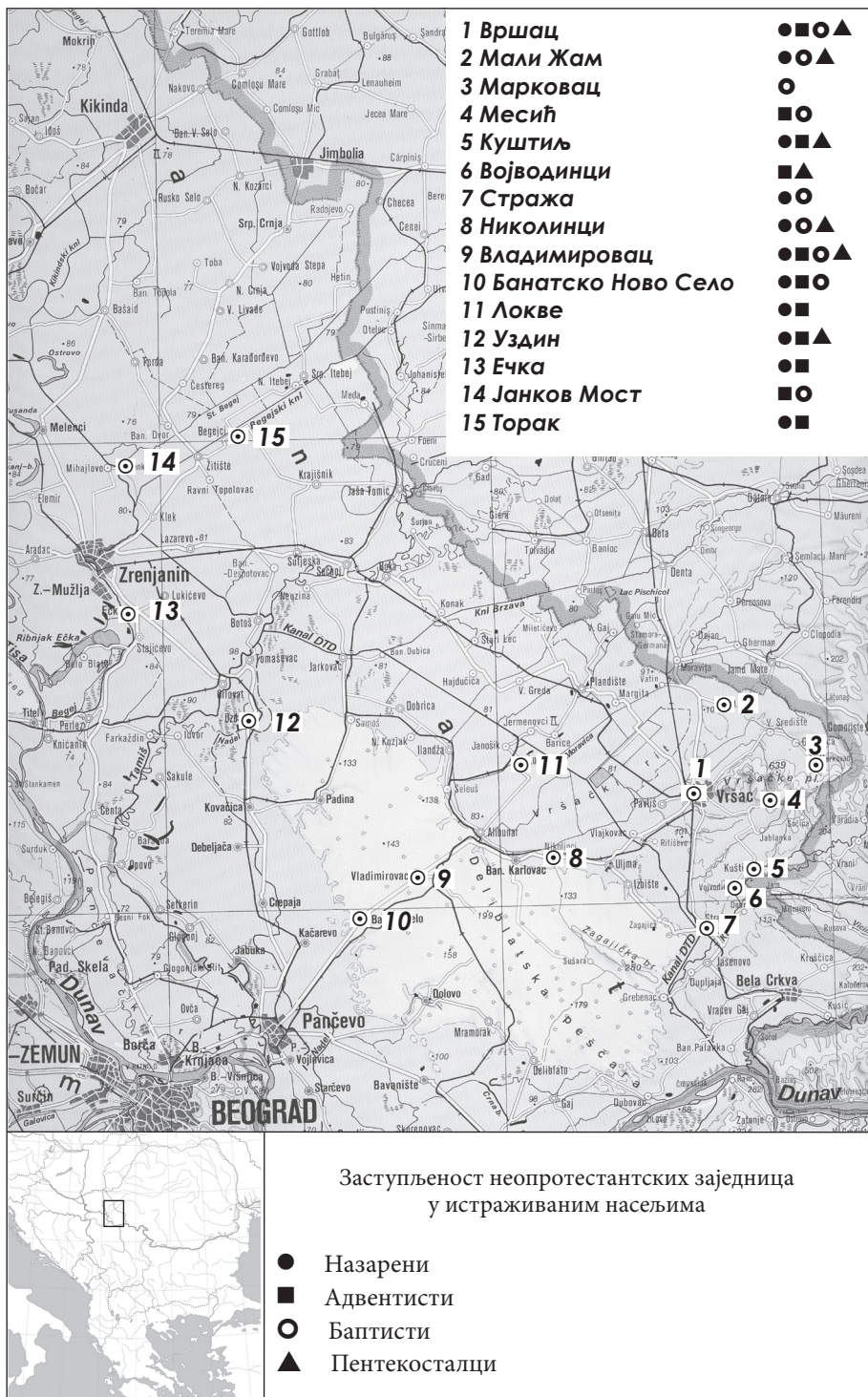
Као што је у уводном делу већ речено, истраживање је обухватило Румуне припаднике назаренске, баптистичке, пентекосталне и адвентистичке заједнице и мањим делом Румуне православце и гркокатолике, како би се добила што потпунија слика о односима који се граде између припадника различитих конфесија. Поред истраживања српског дела Баната, током 2010. године, обавила сам краће теренско истраживање румунских баптистичких заједница у граду Темишвару и српских неопротестантских заједница у Банатској клисури у румунском делу Баната. Један од разлога за проширивање подручја истраживања управо је повезан са истраживањем неопротестантских заједница у Србији, пошто су саговорници на терену врло често помињали сарадњу са румунским заједницама у Румунији. Ова сарадња је посебно постала интензивна у последњих неколико година, од како постоје различити програми, као

што је партнерство Савеза баптистичких цркава Румуније са баптистичким црквама у Србији, путем којег пастори и мисионари долазе једном месечно у посету некој од баптистичких цркава у Србији. Партнерство за баптистичке вернике у Србији има важну улогу у размени литературе на румунском језику, часописа, Библија, песмарица, књига за децу. Истраживање у Румунији потврдило је снажне трансграничне везе и умреженост неопротестантских заједница, што је уједно њихова важна одлика од самог оснивања до данас.

Румунску заједницу на испитиваном подручју чини претежно селско становништво. Способност саговорника да се изражавају на свом матерњем језику, румунском, била је врло висока како међу старијом тако и међу млађом генерацијом. Језик је посебно очуван у руралним срединама у којима је било и мање мешаних бракова и у којима постоји основно образовање на румунском језику. Важно је напоменути да, иако су поједине неопротестантске заједнице биле етнички мешовите (Срби и Румуни припадају истим заједницама), језик није представљао препреку међу верницима или одржавању проповеди, које су биле и вишејезичне. При представљању грађе настојала сам да се што више чује глас саговорника, као и да се у представљеним интервјуима укаже на који начин се односе према различитим аспектима своје религиозности и начин живота у оквирима заједнице. Треба истаћи и да сâм ток истраживања, понекад врло затворених верских заједница, са собом носи велики број различитих ризика. Такво истраживање увек је дуготрајно и до саговорника и разговора са њима долази се веома постепено. Неопходно је да заједница прихвати присуство истраживача, колико је год то могуће, и да истраживач задобије поверење и објасни природу своје посете. Понекад су се јављале и различите препреке. Тако се, поред физичког и емоционалног ризика, као један од најчешћих издваја феномен „теренског неуспеха“ који се може догодити у раду са микрозаједницама, када је истраживач свестан да не сме направити грешку и да поновљеног истраживања можда неће ни бити.⁵¹⁸ Таквих „затворених терена“ на самом почетку истраживања било је неколико, међутим, упознавање са верницима, постепено улазак у заједницу и понашање истраживача на терену били су од кључног значаја за задобијање поверења истраживаче заједнице. Понекад и препреке које не могу бити савладане на терену представљају важан податак о одређеној заједници.⁵¹⁹ Када говори о односу истраживача и његових саговорника на терену, који је веома сложен, етнолог Сања Зла-

⁵¹⁸ Biljana Sikimić, „Etnolingvistički terenski rad: konceptualizacija rizika“, *Zbornik radova Etnografskog instituta* (Beograd: EI SANU, 2008), 81–93.

⁵¹⁹ О одбијању истраживача и проблемима уласка у затворене верске заједнице више у студији: Sophie Gilliat-Ray, “Closed Worlds: (Not)Accessing Deobandi Dar ul-Ulooms in Britain”, *Fieldwork in Religion* 15(3), (2005), 7–33.



тановић дефинише природу таквог динамичног процеса као *трансфер* и *контратрансфер*.⁵²⁰ У току истраживачког процеса, саговорници могу да пренесу на истраживача своја осећања, мисли или ставове, што се означава трансфером, док се контратрансфер може одредити као однос истраживача према саговорнику. Тако код истраживања маргинализованих и стигматизованих заједница, однос истраживаних и истраживача носи додатна оптерећења.⁵²¹

У студији *Етика у друштвеним истраживањима*, наводи се неколико кључних питања које је неопходно поставити у квалитативном истраживању: Који су морални принципи којима се водимо у истраживању? Како етичка питања утичу на ток истраживања? Коју одговорност има истраживач према истраживаној заједници?⁵²² Етичка одговорност у квалитативним истраживањима укључује одговорност према истраживаној групи и појединцима, као и према широј заједници. У етнолошким и антрополошким истраживањима, рад на терену подразумева дуготрајан додир са истраживаном заједницом, који укључује и лично учествовање.⁵²³ У том смислу, етичка одговорност је неопходна како би се избегла злоупотреба теренског материјала и угроженост појединца укљученог у истраживање. Постојање етичких кодекса представља значајан сегмент у примени етичких стандарда током истраживања на терену, као што је снимање разговора без пристанка саговорника, откривање његовог идентитета и свака злоупотреба материјала. Једно од кључних питања у истраживању малобројних затворених заједница јесте питање „откривања“ таквих скривених мањинских група, што је у случају малих верских заједница отворило и проблем скривања идентитета саговорника од стране истраживача. Уколико би истраживач навео име или чак само иницијале и годину рођења, будући да у неким насељима заједнице броје само два или три члана, аутоматски би открио саговорников иден-

⁵²⁰ Сања Златановић, „Трансфер и контратрансфер у етнографским истраживања“, *Гласник Етнoгpафскoј институту САНУ* 58(1), (2010), 129.

⁵²¹ *Ibid.*, 136. О критици теренског истраживања постоје значајне антрополошке студије код нас. Видети нпр.: Bojan Žikić, „Terensko istraživanje i naučno znanje u etnologiji i antropologiji“, *Antropologija* 1(9), (2012), 9–25; Miloš Milenković, „Šta je (bila) antropološka 'refleksivnost'? Metodološka formalizacija“, *Etnoantropološki problemi* 2(1), (2006), 157–1874; Miloš Milenković, „Paradoks postkulturne antropologije. Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture“, *Antropologija* 3, (2007), 121–143; Зорица Ивановић, „Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације“, у: Љиљана Гавриловић (ур.) *Етнoлoгија и антропoлoгија: сјање и иерсијекције* (Београд: Етнографски институт САНУ, 2005).

⁵²² Sharlene Nagy Hesse-Biber & Patricia Leavy (eds) *The Ethics of Social Research. The Practice of Qualitative Research* (Thousand Oaks, CA: Sage 2005), 86.

⁵²³ John R. Campbell, „The Problem of Ethics in Contemporary Anthropological Research“, *Anthropology Matters Journal* 12(2), (2010), 1–17.

титет.⁵²⁴ Одговорност истраживача према саговорницима укљученим у истраживање односи се пре свега на поштовање права, интереса, приватности испитаника/саговорника.⁵²⁵ Из тог разлога у представљању теренске грађе наводила сам великим словима заједнице којима саговорник припада Б – баптисти, Н – назарени, П – пентекосталци, А – адвентисти, РП – Румуни православци, РГ – Румуни гркокатолици и назив места где је разговор обављен.

Међу антрополозима религије, проблематизовање *инсајгерске* и *ауџисајгерске* позиције доводи до различитих виђења у приступима истраживању верских заједница.⁵²⁶ Досадашња истраживања указују на бројне предности које има *инсајгерско* истраживање, јер је на тај начин олакшан непосреднији приступ заједници, омогућена лична интеракција са верницима, као и перцепција разлике између „стварне“ и „замишљене“ стварности. Постоје и негативне стране *инсајгерсџива*, као што је зближавање са истраживаним, што истраживача на одређени начин спречава у слободном изражавању критичког мишљења.⁵²⁷ Моја делимична *инсајгерска* позиција и чести боравци на терену омогућили су ми одржавање континуираних контаката са верницима, што је посебно било важно у истраживању назаренске заједнице као најзатвореније.⁵²⁸ Контакти које сам успоставила у граду Вршцу са припадницима свих неопротестантских заједница били су кључни за пристанак на разговор и присуствовање богослужењима у другим насељима. У свакој заједници неопходно је имати особу инсајдера која ће истраживача увести у заједницу. Овде ћу употребити енглески термин који користи Џоун Хофман (Joan Eakin Hoffman) *gatekeeper*,⁵²⁹ што би се могло превести као „кључар“, а односи

⁵²⁴ Поступак „скривања насеља“ примењен је и у студији о Ромима у Мачви етнолога Јелене Чворовић, у којој ауторка чак на енглеском језику конструише измишљене називе места у којима је истраживање обављено, како би сачувала идентитет својих саговорника. Видети: Jelena Čvorović, *Gypsy Narratives: From Poverty To Culture* (Belgrade: Institute of Ethnography SASA, 2004).

⁵²⁵ Изузетно користан предлог истраживачке агенде верских заједница дат је у: Susan Pitchford, Christopher Bader & Rodney Stark, “Doing Field Studies of Religious Movements: an Agenda”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 40(3), (2001), 379–392.

⁵²⁶ Видети студију: Russell McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader* (London: Cassell, 1999).

⁵²⁷ Goran Pavel Šantek, „Etnografski realizam i uloga etnologa religije“, у: Jasna Žmegač, Valentina Gulinić & Goran Pavel Šantek (ur.) *Etnologija bliskoga: poetika i politika savremenih terenskih istraživanja* (Zagreb: Naklada Jasenski i Turk, 2006), 63.

⁵²⁸ О истраживању менонитских заједница у Боливији (које имају сличности са назаренима), видети у: Ana Sofia Hedberg, *Outside the World: Cohesion and Deviation among Old Colony of Mennonites in Bolivia* (Uppsala: Uppsala University Press, 2007).

⁵²⁹ Joan Eakin Hoffman, “Problems of Access in the Study of Social Elites and Boards of Directors”, in: W. B. Shaffir et al. (eds) *Fieldwork Experience: Qualitative Approaches to Social Research* (New York: St Martins Press, 1980).

се на особу из заједнице која има могућност да на тренутак помери строге границе које постоје према световном окружењу и да као посредник омогући улазак истраживача у заједницу. На самом почетку истраживања веома је важно да се са „кључарима“ успостави однос поверења, будући да су они кључни током истраживања и врло често прве особе из заједнице са којима се успоставља контакт. Током истраживања „кључари“ су готово увек забринути због своје репутације у заједници, као и колико ће присуство истраживача утицати касније на однос према њему/њој у заједници. У појединим заједницама, посебно бројчано малим, ретке су посете људи изван заједнице, *аусџајгера*, стога присуство истраживача увек привлачи велику пажњу. Деликатно је питање, такође, како ће истраживач представити себе истраживаној заједници. Препорука проповедника (пастора) и представљање мене, као истраживача, верницима у појединим заједницама одиграло се јавно на почетку богослужења, када би се од мене очекивало да дођем до проповедаонице и представим се. У готово свим заједницама, осим назаренске, верници би учествовали у „благослову“ и упућивали ми молитве које су биле намењене успеху мог истраживања, али и жељи да „спознам истину“ присуствовањем богослужењима у њиховим заједницама. Једно од кључних питања како верника тако и проповедника било је везано за моју вероисповест. Описујући сличан проблем приликом истраживања ромских пентекосталних заједница у Лисабону, Руј Љера Бланес (Ruy Llera Blanes) у својој студији *The Atheist Anthropologist? Believers and Non-Believers in Anthropological Fieldwork* (Антрополог атеиста? Верници и неверници у антополошком теренском истраживању) разматра „истраживачке стратегије“ и „преговарања“ око статуса антрополога који се изјаснио као атеиста.⁵³⁰ Питање пастора: „Како можеш на прави начин описати истину о нашој заједници ако не верујеш у Бога?“ покренуло је Бланеса да размотри улогу својих верских опредељења и последице личне (не)религиозности на креирање веза и интеракције са саговорницима током етнографске праксе.⁵³¹ Тако он наводи: „ако бих се представио као атеиста, могао бих да изазовем одбијање код саговорника и недостатак интересовања за мој истраживачки пројекат. Са друге стране, уколико бих се представио као верник, био бих изложен снажном прозелитизму“.⁵³² Флексибилност и отвореност истраживача има кључну улогу у задобијању поверења саговорника и читаве заједнице. Избор места седења у молитвеном дому, начин облачења и понашања истраживача током богослужења утицаће на даљи ток истра-

⁵³⁰ Ruy Llera Blanes, “The Atheist Anthropologist: Believers and Non-Believers in Anthropological Fieldwork”, *Social Anthropology* 14(4), (2006), 223–234.

⁵³¹ *Ibid.*, 224.

⁵³² *Ibid.*, 225.

живања. У оним заједницама у којима је седење одвојено за мушкарце и жене, као што је случај са назаренима и појединим баптистима, пастор би одредио погодно место за седење (истраживача), углавном поред своје супруге. Верници би подразумевали моје активно учешће током богослужења у певању химни, молитвама, причести, као и у заједничким обедима након тога. Моје познавање румунског језика, као и порекло из јужног Баната представљало је полазну тачку за успостављање контаката у новим заједницама. Такође, изузетно је важно показати верницима да истраживач поседује одређено предзнање о њиховој заједници, познавањем вредности, правила понашања, начина облачења и слично. У истраживању малих верских заједница неопходно је формулисати одређену „истраживачку агенду“ која ће обухватити све доктринарне појединости дате заједнице, али и оставити простор за „лична сведочанства“ верника. Тако је и током вођења интервјуа неопходно познавати термине које неопротестанти међу собом користе и сâм ток разговора развијати користећи стечено знање о специфичностима сваке појединачне заједнице. Поред познавања неопротестантске терминологије, у случају двоструких мањина (Румуна неопротестаната) веома је важно водити разговор на матерњем језику саговорника. Стога је истраживачки процес у двоструко мањинским заједницама сложен и захтева пажљиво вођење разговора и одговорност истраживача према истраживаној заједници.

Вођење теренског истраживања у специфичном окружењу представља посебан изазов за истраживача. Рамос описује три врсте проблема који могу утицати на ток квалитативних истраживања: однос истраживача и саговорника, истраживачка субјективност у анализи података, концепција истраживања.⁵³³ Нове методолошке смернице у антрополошким истраживањима упућују на преиспитивање улоге истраживача. У постмодернистичкој парадигми се указује на то да се теренско истраживање остварује у интерактивном односу истраживача и саговорника. Истраживачки циљеви и намере увек морају бити јасно постављени и представљени истраживаној заједници. Током теренског рада, бројне етичке дилеме указују да је немогуће унапред планирати ток истраживања, посебно у раду са микро и маргинализованим заједницама. Неетичко понашање може довести до „затварања“ терена и немогућности да се истраживање настави. Неопходно је да се поштовање идентитета саговорника настави и након истраживања, приликом публиковања и презентовања материјала.

⁵³³ Mary Carol Ramos, “Some Ethical Implications of Qualitative Research”, *Research in Nursing and Health* 12(1), (1989), 57–63.

4.2. ПРЕДСТАВЉАЊЕ ЕТНОГРАФСКЕ ГРАЂЕ

Представљање етнографске грађе, односно сегмената разговора са саговорницима, поделићу на три веће целине: прва се односи на познавање историјата и учења чланова заједнице, што би се могло одредити и као теоријски део; друга целина односи се на обраћење или конверзију; а трећа на верске праксе – нпр. којим језиком се служе на богослужењима, колико често читају Библију, молитве, који су важни догађаји у заједници, као и на који начин припадање одређеној заједници обликује свакодневни живот верника, какве односе имају са верницима других верских заједница и слично.

4.2.1. Познавање историјата заједнице

Из обављених интервјуа са припадницима неопротестантских заједница може се закључити да је познавање историјата локалне заједнице за њих изузетно важан сегмент разговора, будући да врло често представља и полазну тачку интервјуа. Међутим, то није случај када је реч о познавању историје заједнице у ширем контексту њеног оснивања у Европи или Америци, као и о самим оснивачима. У поређењу са другим неопротестантима, једино су адвентисти говорили о својим оснивачима, пионирима и о пророчанствима Елен Вајт, која представљају важан део њиховог учења:

[1.1.] У средњем веку људи нису имали Библију. У том мраку Бог је подигао светлост за светлошћу, Лутер, па Калвин, сви велики протестанти. Они су протествовали против католичке земље, а папа да је заменик Бога на земљи. Појавили су се лутерани они су остали на Лутемберговом учењу, па Калвин са његовом теоријом, ишло се даље, анабаптисти, они су открили крштење одраслих, погружењем целог тела у воду. Дошли су методисти. Па се појавио покрет 1844. године када су истраживали пророка Данила, не знам да ли знаш то, мораш да читаш. Али Милер је погрешно, рекао је да долази Исус, али Исус није дошао. У оквиру овог покрета настао је још један други. Бог је једној жени Елен Вајт открио шта је права истина. Открио јој је који је дан одмора, шта се догађа са Исусом, све те истине које нису открили Лутер, Калвин, Бог је додао суботу и здраву исхрану (А, Војводинци).

Пастори најчешће истичу вишегодишњу традицију коју заједница има у одређеном насељу, говоре о бројности верника, начинима на које су изграђивани или купљени молитвени домови, а такве приче о прошлости преплићу са садашњим активностима заједнице. У баптистичкој и пентекосталној локалној историји забележене су приче о мисиона-

рима из Румуније који су основали прву заједницу баптиста у Стражи, док су пентекосталци започели своју историју међу Румунима у Уздину. Ове усмене историје највише су присутне у интервјуима са пасторима и помоћницима у заједницама, док је у интервјуима са верницима у великој мери нагласак на животним причама и „породичним историјама“. Сећања на чланове породице који су били неопротестанти праћена су описима истрајности њихове вере и посвећености животу у заједници. Један од саговорника, румунски адвентистички пастор, описао је како су осниване прве заједнице, посебно издвајајући оне које су биле већински румунске:

[1.2.] Вршац јесте најстарија, увек је био неки румунски огранак. Не подразумева се да је румунска црква. Алибунар колико ја знам јесте. Био је у вези са Владимировцем. У то време 1909. и Банатско Ново Село и Владимировац. У то време у Новом Селу је било доста Румуна, после је мало мање Румуна. Почело је да се мешају са колоницима, па имају службу на српском. Више верника је било овде у Владимировцу него у Темишвару. Било је 21 верник, а Темишвар 17 верника. Пази, Румуни су већ дошли овамо. Из Темишвара проповедници су долазили и тако су почеле да се оснивају цркве. Највише су Румунима проповедали (А, Владимировац).

Баптисти су истицали да су од самог оснивања баптистичких заједница у Војводини почетком 20. века оне биле вишенационалне. Мисионари из Румуније основали су прву заједницу у граду Вршцу, а касније и у околним румунским селима. Баптисти су износили и податке о настанку баптистичких заједница у Европи, у оквиру радикалних огранака реформације и о улози немачких мисионара у ширењу баптизма на простору некадашње Аустроугарске. У већини румунских села у Банату, прве заједнице оснивају се по кућама верника. Након Другог светског рата, румунски емигранти из Америке слали су финансијску помоћ и помогли изградњу молитвених домова.

[1.3.] И онда 1930. је почело у Владимировцу, на почетку је било тако по кућама, на неколико места док нису саградили ову цркву. 1947. године су саградили ову цркву. У једном тренутку је било доста. Има година када долазе људи, крштавају се, после тога стагнира. Највише су крајем педесетих, шездесетих људи дошли у цркву, онда је дошла велика помоћ из Америке (Б, Владимировац).

Будући да је прва румунска пентекостална црква основана у Уздину, проповедник је у разговору посебно наглашавао историјски континуитет ове заједнице. Иако је основана 1923, верници су се окупљали по кућама све до 1966, када је купљена кућа молитвеног дома. У разговорима се помиње и улога мисионара који су одлазили до веома удаљених румунских села и проповедали пентекостално учење:

[1.4.] Браћа су била у контакту, није било возова и аутомобила као данас, ишли су пешке. Из Уздина су ишли у Петрово Село, док нису стигли у Куштиљ. *Пешке?*⁵³⁴ Да, да, пешке. Били су повезани. Брат Јон Пуфел је држао „Пусту“, у оним деловима Уздин, Селеуш, Николинце, Петрово Село, а Николаје Попов је држао „Кодрул“ у оним деловима. Њих двојица су били пастори у то време. Један је ишао у делове „Пусте“, а други у делове „Кодру“ (П, Уздин).⁵³⁵

За разлику од баптиста, назарени о историјату своје заједнице нису говорили, чак ни на нивоу познавања локалне историје. Будући да су данас назаренске заједнице малобројне, верници су се углавном присећали како су некада назаренске скупштине биле пуне, а данас немају довољно чланова да би се у селу одржала служба.

4.2.2. Библијске теме и дојмайшика

Догматски, све неопротестантске заједнице имају сличности. Усвајање знања о Библији представља важан део живота верника у свим неопротестантским заједницама. Познавање Библије и њено разумевање, према баптистичком проповеднику, омогућава вернику да открије „живи лик Христов“. Током богослужења верници се упознају са Светим писмом, али га свакодневно читају и у својим домовима. Познавање основних начела веровања саговорници су показивали путем објашњавања делова Библије који су у тренутку нашег разговора илустровали оне сегменте који су се односили на библијске теме. Током сваког разговора преплитали су се различити догматски елементи, док су саговорници углавном истицали и објашњавали оно што је карактеристично за учење њихове заједнице или оно што их разликује од других неопротестаната или православца, цитирајући одређене сегменте Старог и Новог завета како би потврдили исправност своје вере. Могу се издвојити најчешће теме на које сам наилазила у интервјуима за сваку заједницу појединачно:

- назарени: пацифизам, заклетва, обраћење, дословно тумачење Библије;
- баптисти: једно крштење, покајање;
- адвентисти: субота, други Христов долазак, правила исхране;
- пентекосталци: крштење Светим духом, чудесна исцељења, глосологија.

Иако је веома тешко издвојити све догматске елементе који се налазе у интервјуима, могу се разликовати следеће целине (као најчешће) на које сам наилазила у разговорима са верницима: примери из Старог завета, из

⁵³⁴ Моја питања ће у свим наведеним исказима бити означена курзивом.

⁵³⁵ Саговорник користи термине који означавају локалне називе за Румуне који живе у деловима јужног Баната, где се термин *de la pusta* односи на равничарска насеља, а термин *de la codru* на насеља у побрћу око града Вршца.

Новог завета и есхатолошки примери. Есхатолошки примери су издвојени као посебна целина због великог броја примера добијених у све четири заједнице, односно заступљености ове библијске теме у дискурсусу мојих саговорника.

1. Примери из Старог завета

Примери из Старог завета чести су и бројни у исказима испитаника и износе се у форми дословних цитата из Библије или наративних описа старозаветних тема као што су стварање и пад, прича о Ноју, примери из књига пророка. Највећи број примера и поређења из Старог завета износили су назарени и адвентисти, пентекосталци знатно мање, док у обављеним интервјуима са баптистима не постоје такви примери. Међутим, и у разговорима са пентекосталцима могу се издвојити поређења као што је старозаветна прича о Ноју, када су говорили о неповерењу које други имају према учењу које пропагирају:

[1.5.] Као и ми у вери, нико Ноју није веровао, као што нама не верују. Потоп и Ноје знате? Ноје је искушао Бог да направи брод и све животиње да ставе у тај брод. Искушао је Бог. Као и сада што ради. Нико није веровао Ноју, кад је рекао доћи ће потоп и потопиће свет. После су сви куцали на врата брода да их пусти, али није било места. Бог је одредио дан када ће судити свету. Небо и земља ће горети, а тела ће се топити од велике топлоте. Тако, велика ватра. Сада ћу да Вам читам (II, Војводинци).

Назарени су током разговора највећи број примера налазили у Старом завету, посебно у Књизи пророка Исаије, Књизи пророка Малахеја и Причама Соломоновим. На моја питања о поменима за мртве или слављењу Божића и других празника, назарени би налазили објашњења и потврду у Старом завету:

[1.6.] *Недељом се не ради?* Ништа, не идемо на њиву. Ево да вам кажем из Првог поглавља Исаија, да знате да објасните пријатељима и да им покажете. Каже: не жртве и празници! Исаија 1:10–23 „Слушајте ријеч Господњу, кнезови Содомски, послушајте закон Бога нашега, народе Гоморски! Што ће ми мноштво жртава ваших? Вели Господ. Сит сам жртава паљеница од овнова и претилине од гојене стоке...” (Н, Стража).

Током оваквих описа назарени су готово увек правили паралелу са ритуалима, обичајима и традицијом Румунске или Српске православне цркве. Након што је мој саговорник рекао: „Ми не верујемо у попе“, позивајући се на другу главу Књиге пророка Малахеја, прочитао је цитат који се односи на свештенике уз краћа објашњења која су укључивала и превођење појединих речи са румунског на српски:

[1.7.] Знаш шта је „преот“? *Свештеник*. „Ако не послушате и не ставите у срце да дате славу имену мојему, вели Господ над војскама, тада ћу пустити на вас проклетство и проклећу благослове ваше; и проклех их јер не стављате у срце“. Ми не верујемо у попе. „Ево ја ћу вам покварити усјев, и бацићу вам балегу у лице, балегу празника ваших, да вас однесе са собом“. Не смемо да правимо помене, показаћу вам где пише да дајемо ђаволу (Н, Стража).

Назарени, као и други неопротестанти, настоје да свој живот прилагоде поукама и подукама Светог писма. Да би нови верник приступио заједници, он мора да верује у спасење и да се припрема за живот вечни. Приликом посете једном већем скупу назарена у Банатском Новом Селу, у разговору са девојком која је недавно приступила назаренима, а није из назаренске породице, на моје питање зашто се одлучила да се крсти у назаренској заједници, одговорила ми је да ју је мучило питање шта ће бити са њеном душом након смрти. Закупљеност питањима спасења и живота после смрти била је честа тема у разговорима и са другим назаренима. Тако је један од мојих саговорника навео да „нама Господ обећава живот вечни или муку вечну, иако је то већини људи несхватљиво“. Када се каже живот вечни мисли се на духовни, а не телесни живот. У даљем опису цитирао је Прву књига Мојсијева 3:17:

[1.8.] Када је Адам сагрешио Бог им је рекао „од праха јеси и у прах ћеш се вратити и са зноја лица свог јешћеш хлеб свој све док се вратиш у земљу из које си узет“. Зато што је сагрешио (Н, Вршац).

Будући да потиче из безгрешног света, субота за адвентисте представља дан посвећен Богу и стварању, за шта адвентисти налазе потврду у Старом завету: „седмога дана Бог почину и одмори се“ (2. Мојсијева 31:17). Наводећи да су хришћани у време Римског царства променили обележавање суботе у недељу, адвентисти настоје да се врате првобитном седмом дану односно суботи. Светковање суботе као успомене на стварање има потврду, према мојим саговорницима, и у десет Божјих заповести. Поред тога, Бог није именовао дане у недељи, већ је седми дан посветио и благословио:

[1.9.] На јеврејском језику посветити значи ставити по страни за један посебан дан. Сваке недеље слаavimo рођендан земљи. Адам није био ни Јеврејин, ни Румун био је човек и Бог је благословио тај дан за вечност. Седми дан, још у Едему су били. Седми дан створио је цвеће. Субота цео свет треба да процвета. Да се сетимо да је он то створио, да се одморимо и дух и тело. Неки кажу да смо фанатици, а ми хоћемо да радимо онако како пише у Библији. Не можеш да сумњаш у оно што Господ каже (А, Војводинци).

Адвентисти су за објашњавање правила исхране, за која се залажу у оквирима свог учења, налазили описе у Старом завету у Трећој књизи



Слика 18: Адвентистички молитвени дом у Владимировцу

Мојсијевој, 11. поглавље Левитског законика, уз појашњење да управо на том месту пише ко једе црвено месо, односно свињетину, сомовину или зечетину „гореће у сумпору огњеном“. У наставку овог разговора, саговорник је давао примере из Старог завета када сам му поставила питање да ли брак може да буде склопљен уколико супружник није крштени члан заједнице, а као одговор је уследила прича о Самсону и Далили:

[1.10.] Самсон се родио по Божјем плану и изабрао је жену из туђе вере, била је јако лепа. А родитељи су му рекли зар нема лепих девојака у Божјем народу. И оженио се. А она га је искушала и ископала му је очи. А био је најјачи човек који је постојао. Али жена га искушала, јер он није смео да сече косу, а имао је само седам длаке. Тако се родио, тако је Бог хтео. И у тих седам длака била је његова снага... (А, Банатско Ново Село/Уља).

Наведени примери указују на чињеницу да је, иако нагласак стављају на Нови завет, познавање Старог завета важан елемент верског учења за већину неопротестаната.

2. Примери из Новог завета

Поред старозаветних примера, у разговорима са неопротестантским верницима налазимо и примере из Новог завета, који се највише односе

на живот Исуса Христа, као што су рођење Исусово, крштење на реци Јордан, пророчке дарове, дарове исцељења, затим васкрсење Христово, силазак Светог духа на апостоле и слично. Како је читање јеванђеља саставни део богослужења, неопротестанти веома добро познају Нови завет у складу са тумачењима своје заједнице. Позивајући се на новозаветна јеванђеља, назарени и адвентисти су примерима показивали како се не може пронаћи дан, месец, ни година Христовог рођења, као ни датум васкрсења. Будући да су заједнице наднационалне и чине их верници из различитих етничких група, неопротестанти се позивају на место у Новом завету где апостол Павле у посланици Галатима (3:28) наглашава принцип једнакости пред Богом: „Нема ту Јеврејина, ни Грка, нема роба ни господара, нема мушкога рода ни женскога; јер сте сви једно у Христу Исусу“. Позивајући се на Исусову проповед на Гори, у Јеванђељу по Матеју главе 5, 6 и 7, верници настоје да живе по Божјим заповестима.

[1.11.] Свето писмо пише, ко пази на моје заповести, он је мој слуга. Исус је умро за нас. Сви смо били грешници, али вера се рађа кроз слушање Божје речи (П, Војводинци).

У настојању да објасне због чега их други одбацују и не прихватају њихово учење, назарени су врло често правили паралеле са првим хришћанима, које су такође прогањали и сматрали сектом, и указивали на то да сам назив њихове заједнице говори о њиховом ранохришћанском пореклу:

[1.12.] Ми смо права секта од Исуса, из Назарета рођен. Ми смо Назарени (Н, Стража).

Баптисти, код којих је нагласак стављен на крштење, често су понављали цитат из Посланице апостола Павла Ефесцима „један Господ, једна вера и једно крштење“ (Ефесцима 4:5), који се у многим молитвеним домовима налазио исписан на зиду изнад проповедаонице. Како би човек примио спасење, он треба да буде крштен, а будући да се крштење у свим неопротестантским заједницама разликује од крштења у православној цркви, у интервјуима су саговорници посебно наглашавали и описивали обред крштења и његово значење за новог верника. Потврде за такав начин крштења, којем претходи покајање, налазили су у делима апостолским (Дела 2:38): „Покајте се, и нека се сваки од вас крсти у име Исуса Христа за опроштење својих греха, и примићете дар Светога Духа“.

3. Есхатолошки примери

Новозаветна есхатологија веома је честа у наративима свих неопротестаната. У *Лексикону еванђејској кришћансџива* есхатологија се повезује са „библијским концептом времена који предвиђа поновљиви модел догађаја у којима божански суд и откупљење, делују међусобно до Божјег

коначног, потпуног читовања⁵³⁶. Приче о крају света и о непостојању чистишта и пакла биле су честе код адвентиста у објашњавању једног од темеља њиховог веровања које се везује за други долазак Христов. Тако за адвентисте рај настаје на земљи другим доласком Христовим, док пакао и чистиште не постоје. Сви они који не буду спашени „гореће у сумпору огњеном“ и то је пропаст за све који не живе по Божјој речи. Поред тога, не постоји веровање у загробни живот, већ да човекова душа спава до доласка Христовог.

[1.13.] То је један сан и када Господ дође о другом славном доласку и потруби, подижу се сви мртви, који су за спасење биће спашени. А који су за суд нормално, сваки по делима својим (А, Банатско Ново Село/Уљма).

И назарени су на сличан начин описивали крај света који се ближи и знаке који такав крај најављују:

[1.14.] Како изгледа, Господ је већ на врата. Да се не радујемо да ће још дуго овај свет да постојава. *Како ће га изгледа њо?* Па пише, земља ће се трести као пијана. У почетку када Господ долази са анђелима. Не знам да ли ће да покупи од пентикостала и баптиста, али наши назарени хоће. Ми смо наследници његови. Ми му носимо име. Назарећанин. Долази прво он, на облацима да покупи његову скупштину, али ови други још има да остану. После тога биће још много тешко, Бог ће да пусти неку тешкоћу на овај други свет да би се покају, али неће бити многи. Али ни то неће бити дуго и онда ће бити крај. Не знам ја само Бог зна како ће бити то. Само једини Бог зна како ће бити кад Господ дође да скупи (Н, Банатско Ново Село).

Веровање у „живот вечни“ или „муку вечну“ представља једну од основних догми за назарене. Живот вечни обезбеђен је праведницима, док је онима који не верују одређена вечна мука. За разлику од баптиста и пентекосталаца, адвентисти и назарени сматрају да су само они који припадају овим заједницама предодређени за спасење. Верници који су крштени у другим заједницама или црквама, према назаренима, неће бити спашени. Позивајући се на Откровење Јованово, један од мојих саговорника описао је:

[1.15.] Ми који верујемо, ми се надамо спасењу душе а не тела. Друга смрт у коју људи не верују, а сваког после чека суд. Читај Откровење Јованову главу 20. „И смрт и пакао бачени бише у језеро огњено. И ово је друга смрт. И ко се не нађе уписан у књизи живота, бачен би у језеро огњено“ (Н, Вршац).

⁵³⁶ Frederick Fyvie Bruce, „Eshatologija“, u: Stanko Jambrek (ur.) *Leksikon evanđeoskog kršćanstva* (Zagreb: Bogoslovni institut, Prometej, 2007), 159.

Оно што назарени сматрају да их разликује од других и издваја као „изабране“ односи се и на правила која постоје у погледу облачења мушкараца и жена у заједници. Знаке који најављују приближавање краја назарени препознају у временским непогодама у свету.

[1.16.] По делима, тако пише у Светом писму. Нису правоверни, видимо по делима и ношњи. Ми не судимо никоме, сваки ће да одговара за себе. Не знам како још да кажем. Само Господ зна како ће бити када дође крај, када дође суд. Суд се ближи по времену, већ видимо да ћемо по времену видети да долази крај. А Господ зна кад ће тај крај бити. Добро је кад си веран (Н, Вршац).

Назарени верују да ће овај свет Бог уништити ватром, као што је претходни уништио потопом.⁵³⁷ Описи краја времена у дискурсу неопротестаната указују на њихову усмереност на живот после смрти и доследно вероисповедање изабране религије.

[1.17.] Друга посланица Петрова 3:13 каже: „али чекамо по обећању његову ново небо и нову земљу, где правда живи“ (Б, Стража).

Представљени примери дубоко су прожети есхатолошким, али и апокалиптичним мотивима, стога указују на значај ишчекивања краја времена у неопротестантској теологији.

4.2.3. Конверзија или обраћење

Конверзија или обраћење односи се на напуштање једне верске традиције и прелазак у другу, што се у контексту овог истраживања односи на приступање неопротестантским заједницама. За неопротестанте преобраћење представља потпуну духовну промену, од старог начина живота према Христовом начину живота, окретање од живота греха ка животу праведности.⁵³⁸ У свим интервјуима заступљени су наративи о конверзији, односно обраћењу, а већину мојих саговорника могу сврстати у групу обраћеника који су прешли из православља у неопротестантизам. Као мотив за приступање неопротестантским заједницама саговорници су најчешће наводили:

1. незадовољство претходном религијом
2. тренутак открочења или Божјег позива
3. породична традиција.

Први сусрет са новом верском заједницом моји испитаници су успоставили комшијским или пријатељским везама, одласком на бого-

⁵³⁷ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска њивења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914.*, 209.

⁵³⁸ Stanko Jambrek (ur.) *Leksikon evanđeoskog kršćanstva*, 273.



Слика бр. 19: Сећање на крштење у баптистичкој заједници

служења. Богослужења у неопротестантским заједницама су била веома привлачна многим новим верницима, пре свега због антиклерикализма, разумљивости богослужбеног језика и проповеди, као и централног положаја верника. У назаренској заједници, као најстаријој, већина саговорника имала је у својој породици некога ко је био назарен, док код адвентиста нови верници долазе у заједницу и путем верског активизма. Приступање заједници сличан је процес у свим неопротестантским заједницама, иако постоје извесне разлике. Постепено приступање заједници карактеристично је за назарене, будући да је потребан одређени временски период од када *пријатељ* заједнице почне да посећује богослужења и упознаје се са основним назаренским догматским начелима до тренутка приступања чином крштења:

[2.1.] Када неко хоће да приступи заједници он најпре треба да верује, то је прво, да остави све светске обичаје. Па да иде једно време, па ако успе све то да победи. То се код нас зове пријатељ Господњи. Када се прима у заједницу може само онај који се покаје. Ми у том крштењу примамо Духа Светога (Н, Вршац).

У неопротестантским заједницама највећа важност даје се покајању и исповести, а крштеном вернику могу бити опрштени сви гresi уколико се претходно покајао. Назарени верују да након крштења у

њима више не живи стара личност, већ Христ у кога верују, стога свака животна активност мора бити у складу са вољом Христовом. Тако је и сам назив којим људи ван заједнице називају неопротестанте „покајани” (рум. *rocâiți*), а у Банату се користи посебно међу Румунима у насељима у околини Вршца. Покајање (гр. *μετάνοια*) се теолошки може одредити као „чин којим човек распознаје грех и одвраћа се од њега, признајући га Богу“ и придаје му се темељни значај у неопротестантској догматици.⁵³⁹ У неопротестантским породицама често је жена крштена прва, чему се муж углавном на почетку противи, да би на крају и он сам одлучио да приступи заједници. Такве приче налазим у бројним забележеним интервјуима.

[2.2.] Добро је да читамо реч Божју. Ја сам пре њега ишла. Он је рекао ја са тобом немам ништа, он је ишао на игранке. А после кад је видео и он је хтео. Није знао ништа, ни да се моли. Био је и пијаница. И свашта. Али ето ја сам му рекла шта треба да каже. Био је чувар ноћу. После неког времена каже хоће да иде. Био је нов човек није више пушио, пио. То је покајање (П, Војводинци).

Обраћенику се даје вечни живот, спасење од духовне смрти, крштењем су вернику, као припаднику Божје породице, сви греси избрисани. Пентекосталци нагашавају да покајање мора да наступи у срцу:

[2.3.] Није покајање ни у једној цркви, него у срцу. Ако је срце чисто онда ћеш наћи Господа. Две групе се праве, како каже у Библији, једна десна за благослов који иду у рај, а друга они који су грешни и иду у пакао. Исус ће судити ко иде у рај, а ко у пакао. Велика је ствар покајати се. Неки кажу не могу да држим то, а ја кажем па немаш шта да држиш, него да се олакшаш, да не крадеш, да не лажеш, да се молиш Богу (П, Војводинци).

Нагласак на „упознавање са Библијом“ за неопротестанте има централни значај у процесу конверзије. У интервјуима сам наилазила на неколико примера који описују обраћење као чин спознаје истине након читања Библије. Овакви примери најчешћи су у разговорима са баптистичким верницима, као одговор на питање када и како је наступио моменат обраћења:

[2.4.] Како сам се ја обратио? Ја сам се обратио, у ствари, ја сам Свето писмо читао. Један протестант не постане ако ја вас убедим, а то је оно када Библија уђе у ваше руке. Човек који постане протестант сам зна да објасни Свето писмо, не постаје сваки човек протестант. Онако како је написано, Библија мора да се да народу, да буде доступна онако како је написана, боље би било да му се уопште и не даје никакво библијско проучавање (Б, Стара Молдава).

⁵³⁹ Stanko Jambrek (ur.) *Leksikon evanđeoskog kršćanstva*, 293.

У већини случајева, моји саговорници имали су некога у породици ко је био у неопротестантској заједници:

[2.5.] Стари умиру, млади тешко долазе, једино ако постоји породична традиција (П, Владимировац).

[2.6.] *А родитељи, јесу ли били верни?* Мама понекад посећује, али њена баба била је баптиста, мамина баба из Николинаца. Са очеве стране. Тако сам се и ја предао, тј. обратио. Она ми је помогла. Већ је имала деведесет година и није могла да чита, па ме је молила да читам уместо ње Библију. Није ми било тешко, 'ајде могу да јој читам њој за љубав. Читајући данас, сутра постало ми је јако занимљиво. Толико сам заволео ту књигу да нисам могао да се одвојим од ње. Свуда сам је носио. Када сам почео да разумем Библију, да видим како Бог гледа, зашто смо ми овде, који је његов циљ, план са нама овде на земљи, онда сам рекао хоћу да будем прави хришћанин и да живим по томе, по Писму. Та ноћ, без икога да ме неко води у то, случајно се десило. За школу сам читао једанпут, двапут, легао сам и када сам устао знао сам толико добро као да сам само учио предмете из школе. После тога школа ми је била овако, бајка. Још један битан догађај је да сам ја као мали био астматичар, алергичан на све и свашта, полен, перје, клима, све и свашта. Све је то прошло у дану када сам се предао, када сам решио да postanем друга особа. Од тада, има већ осам година, ни прехлада (Б, Мали Жам).

Поједини обреди, као што је обред крштења и причести (вече-ра Господња), затвореног су типа, стога ни *џријашељи* у назаренским заједницама не могу присуствовати, док су у осталим заједницама сви обреди отвореног типа. Разговори са пасторима у адвентистичкој, баптистичкој и пентекосталној заједници указују на значај личног уверења и одлуке да се приступи заједници. На питање да ли је обраћење кључно да би неко постао члан заједнице, пастор пентекосталне цркве неколико пута је истакао значај личног доживљаја, личног искуства и одлуке:

[2.7.] Нагласак не стављамо да смо ми једини који имамо истину. Приступ цркви са једне стране, вероисповедању саме цркве и личног доживљаја Бога. То су две различите ствари. Неко каже моји родитељи су били па сад и ја хоћу. Али ту после одређеног времена постаје проблем ако нема неки лични однос са Богом. Наравно да сама црква има улогу да се појединац упуту и приближи Богу. Имали смо раније случајеве да се људи одлуче да дођу али ако нема тог личног искуства, ако тако приступа то је кратког века. Оно што је лично оно траје (П, Вршац).

„Лично искуство са Богом“, како наводе саговорници, представља тренутак спознаје који се у пентекосталној традицији везује за силазак Светог духа. Тек након што би верник имао искуство крштења Светим

духом, могао би на прави начин да разуме и „доживи“ пентекостално учење. Крштење Светим духом, односи се на један од дарова Светог духа, говорење у језицима:

[2.8.] То се дешава и данас, то што је тада учињено да су пламени језици били над свим апостолима. То је језик који им је Бог дао у том тренутку. Многи људи негирају то, неки имају учење да је то било тада и то је то. Али не. И данас кроз вернике који верују и траже. Мораш да будеш изграђен на одређеном нивоу да би могао да тражиш ту ствар. *Значи, њеншекостални верник мора да њрође кроз крштење Духом Свешим?* То је индивидуална ствар. То је учење пентекосталне цркве. *Да ли може да се догоди у сред службе?* Може на служби ја сам то доживео на служби. Манифестације су различите. Може било где да се догоди (П, Вршац).

Или дар исцељења:

[2.9.] Видите ову особу, он је био болестан од рака. Лекари су рекли да му нема спаса. И он се молио Богу и молио се. И осетио је само неку струју код главу и оздравио је одмах. Веруј да ће Бог да ти помогне и помоћи ће ти. Само који верују. Ништа се не деси ако не верујеш. Мораш да верујеш да је Исус умро за нас (П, Војводинци).

Међу мојим саговорницима било је верника који су прошли кроз период „лутања“ и „тражења“ заједнице којој би припадали. Тако је један од мојих млађих саговорника крштен у пентекосталној заједници, иако је одлазио једно време и код баптиста.

[2.10.] Не, ја сам иначе био у баптистичкој цркви. Прошао сам кроз један период лутања, или да кажем прошао сам кроз неке друге цркве. Да бих на крају схватио где ја треба да припадам. Не зато што нисам разумео основне ствари, основне ствари сам јако добро разумео. Једноставно сам хтео да видим где је мој идентитет, мој хришћански идентитет. Он је у пентекосталној цркви, не у баптистичкој (П, Вршац).

Према подацима са терена, могу закључити да је број Румуна неопротестаната који прелазе из једне заједнице у другу релативно мали. Управо горенаведени пример добро илуструје да, уколико до таквих прелазака дође, они су најчешћи из пентекостализма у баптизам и обратно. Већина новокрштених верника одрасла је у православним породицама, док је мањи број оних који су одрасли у неопротестантским породицама и касније крштени у истим заједницама. У појединим породицама, наилазила сам на бракове који су склопљени са Румункама из Румуније, јер се врло често током евангелизација млади из заједница упознају и касније венчавају. Једна од мојих саговорница, пореклом из Румуније, уда-та у Малом Торку, пореди религиозност у Румунији и Србији и истиче први додир са адвентизмом приликом евангелизације:

[2.11.] *У којој вери сѐе били ѓре кришћенња?* Православној. И моји у Румунији су били православни. Ишли смо у цркву у Румунији, кад сам била мала. Овде је вера мало мање позната. Мислим да људи због тога не иду у цркву. Не могу да разумем зашто нису заинтересовани да иду у цркву. Када сам први пут отишла на евангелизацију, нисам имала жељу да оставим религију у којој сам одрасла. Али када сам чула да кажу само истину, само из Библије (А, Мали Торак).

Промена религије условљава и промене у обичајима, навикама и остављање тзв. *свейских обичаја*. Код мојих саговорника адвентиста те промене највише су се одражавале на светковање суботе као шабатног дана и придржавање правила исхране, пре свега на забрану конзумирања свињског меса:

[2.12.] *Је л' вам било ѓешко да ѓрихваѓиѓе?* Био је један једини момент кад сам се одлучила. Рекла сам готово, хоћу да уђем по цени свега, чак и ако буде тешкоћа. Само да следим Христа. *Је л' било ѓроблема?* Па не превише. Само ми не једемо свињско месо. Али га и раније нисам баш јела. То ми није било тешко да оставим. Ми држимо суботу. Пре смо држали недељу. Сада држимо суботу, ништа различито. Искушење дође некада, не знамо шта ће се догодити, једина нада остаје молитва. И ја када сам ушла овде, мислила сам да је православна вера најбоља. Једина нада ми је била молитва. Нико ме није примораво (А, Мали Торак).

Искушења новокрштених верника односе се на тренутке у којима они треба да истрају у правилима која су установљена у њиховим заједницама а која у додиру са световним окружењем бивају доведена у питање. Тако, уколико би радна обавеза од адвентисте захтевала ангажовање суботом, он би напустио такав посао, будући да се то противи његовим верским уверењима. Одбацавање других, односно како неопротестанти истичу „људи из света“ за вернике представља знак да су изабрали прави духовни пут и да је управо то знак правих хришћана.

4.2.4. Неоѓроѓесѓанѓске верске ѓраксе

- *Обреди: кришћенње и вечера Госѓодња*

Када одрасла особа одлучи да приступи заједници, припрема се за чин крштења. Крштењу, у неопротестантским заједницама, претходи покајање и јавно признање пред другим члановима заједнице. Сви неопротестанти наглашавају да је крштење одлука коју одрасла особа доноси сама, својом слободном вољом, и управо због тога је и крштење деце забрањено. Један од саговорника у баптистичкој цркви истакао је зна-

чај крштења одраслих, насупротив крштењу деце као праксе која постоји у православној цркви:

[3.1.] Прво мораш да примиш крштење. Када си био мали и крстио се, кум је сведочио за тебе. Али кум не може да сведочи за тебе, мораш ти из твојих уста. Као Господ Исус како је сведочио. Код нас малу децу од шест недеља носе да се благосиља. И када има 15 година, за њега се пита да ли хоћеш да примиш Исуса као Господа твог. Мораш да примиш свето крштење. Мени се све то допало (Б, Стража).

Неопротестантизам, као „религија избора“, нагласак ставља на личну одлуку појединца да приступи заједници. У појединим заједницама будући верник упознаје се са појединим учењима:

[3.2.] Са неким основним начелима мора да буде упознат. Крштење је својевољно приступање, представља одрицање старог човека, рођење новог. Исус Христос је био крштен. Закопавање старог човека и уздизање новог. Од тог тренутка ти пред људима потврђујеш да си Христов, односно да ти хоћеш да идеш Христовим стопама, односно да разумеш ту истину. Било би нелогично, знаш, да то радиш из формалних разлога. Мораш да знаш, да преиспиташ човека да ли је он свестан шта чини, коју радњу чини. Да не би човек био у заблуди. Код неких има пре крштења, одређена библијска проучавања. Мора да разуме то (П, Вршац).

Како крштењу претходи обраћење и покајање, понекад тај процес траје дужи временски период. Водено крштење обавља се у базенима у молитвеним домовима или на отвореном, реци или језеру, а верници су обучени у посебну одећу за крштење беле боје. Крстионице нису постојале у свим молитвеним домовима, већ само у већим и бројнијим заједницама. Тако су Румуни баптисти из Страже одлазили у Вршац, Николинце или удаљени Владимировац, будући да су само ове заједнице имале крстионице. Пентекосталци у Куштиљу и околним селима крштења обављају и на оближњој реци Караш током лета.

[3.3.] Да, раније није било базена, није било топле воде. Када је лето онда су крштења била на реци Тимиш, ако је у Уздину, или Караш у Куштиљу или у Војводинцима. Сада смо имали једно крштење у Вршцу. Узмемо један мини бус и идемо (П, Уздин).

У новије време баптисти из Румуније доносе преносиве базене, како би сваки верник могао да се крсти у свом селу и како би том чину могли да присуствују породица и пријатељи:

[3.4.] У последње време се охрабрују заједнице да ако је неко одлучио да се крсти, да се у том месту организује. Из Румуније су направили такво једно крштење, да се тај базен може носити и



Слика бр. 20: Пентекостално крштење (фото-архива пентекосталне цркве у Вршцу)



Слика бр. 21: Пентекостално крштење (фото-архива пентекосталне цркве у Вршцу)

да може да послужи. А може и на реци. Занимљиво да је за време комуниста било само у оквирима цркве. У почецима баптизма се излазило где има воде и тамо се обављао чин крштења. Био сам ја у Новом Саду, у тим неким словачким местима око Новог Сада. Имали су дозволу (П, Уздин).

Крштења на рекама практикована су све до шездесетих година 20. века, када су замењена крстионицама унутар молитвених домова. Саговорник из пентекосталне цркве у Уздину, на питање шта је најважније у пентекосталној доктрини, описао је чин крштења:

[3.5.] Да кажем овако, када дође један слушацац у молитвени дом и почне да му се допада, осећа на свом срцу Исуса. Браћа се моле за некога ко жели да се крсти. Након неког периода одређује се време крштења. Крштење је новозаветно. Браћа пастори обављају крштење, у белом, улазе у базен и са једне стране стоје браћа и онај који се крсти, постављају питање до када желиш да славиш Исуса? Он каже до смрти. То је акт добре воље, не силом. Крсти се у води, у име Оца и Сина и Светог духа. Постаје члан цркве тек после крштења, не може да буде брат или сестра пре тога. Ми смо браћа и сестре у Исусу (П, Уздин).

На сличан начин адвентисти крштење описују као обред након којег постају чланови заједнице, одричу се старог живота, признавањем и покајањем за грехе које су учинили и „поново рађају“ као прави хришћани:

[3.6.] Крштење се прави када се одлучи, само примамо кроз крштење и веру у Исуса. Људи дођу, ми обавестимо све и онда дођу. Тек после крштења постаје члан цркве. Крштењем се грех спере. Ако неко хоће да служи Исусу значи треба да промени начин живота (А, Банатско Ново Село/Уља).

Крштењем, верници доживљавају страдање Исуса Христа, уласком у водени гроб они умиру, а изласком се поново рађају:

[3.7.] Да, пише у једном појању. То наново рођење је свето крштење. Човек улази у воду као стари човек, а излази из воде као очишћен од греха. И више му није слободно и не сме да греши. Ако се догоди, може да се догоди и да сагреши, јел сви смо ми људи од тела и крви, има одређене казне за грех. Казне, разне. Рецимо, суботари могу да сагреше, па да се поново крсте. То су два Господара (Н, Вршац).

Проучавање Библије и основних библијских поука пре крштења у појединим неопротестантским заједницама неопходан је услов како би се обавио чин крштења. Јавном потврдом пред читавом заједницом, новокрштени верник се обавезује да ће следити Исуса. Код адвентиста, крштењу претходи упознавање с библијским темама:

[3.8.] Постоје 32 теме за проучавање које се испитују у цркви, свештеник одређује питања, након изјаве поставља питање целој цркви да ли се сви слажу да га примимо. Ретко се десило да се неко не слаже. Супруге доносе цвеће, свештеник доноси Библије, пронађе се стих из Библије да се сети на крштење (А, Банатско Ново Село/Уља).

Крштење представља значајан догађај за читаву заједницу, окупља многе вернике и из околних места и обележава се пригодним заједничким ручком или вечером у оквирима заједнице. Иако се обред крштења у неопротестантским заједницама састоји из воденог и духовног крштења, адвентисти истичу и постојање симболичног „ватреног крштења“ као облика искушења и тешкоћа током живота које верник треба да превазиђе остајући доследан адвентизму. На питање да ли је крштење и духовно и водено код адвентиста, мој саговорник наглашава:

[3.9.] То је и духовно и водено. То је све оно што није било добро, ко је упознао Библију, адвентизам, веровање, све што је било раније све се заборавља сматра се у водени гроб иде и нов човек се рађа, карактер и све остало. Не значи, да будемо искрени, да иде без обзира у коју религију да је он светац (А, Банатско Ново Село/ Уљма).

Пентекосталци су током разговора наглашавали значај духовног крштења, јер без њега нема спасења. Крштење је директно повезано са питањем греха и ослобађања од греха. Иако су крштењем сви греси опроштени, постоје они који се никада не опраштају као што је „хула на Светог Духа“.⁵⁴⁰ Код адвентиста опрошај за учињени грех може се добити молитвом, иако постоје *смртни греси* који се не могу опростити:

[3.10.] Да се моли Богу, и да тражи опроштај. Има и смртних грехова, хула на Духа Светога никада неће бити опроштена и тај ко је то урадио за њега је завршено. Ми можемо да га искључимо, то све није битно, он је искључен од Бога (Н, Вршац).

Назарени, тако, наглашавају да је много већи грех уколико се човек крсти и приступи заједници а не истраје у назаренству. Након тога живот одбаченог верника постаје „седам пута гори“ него пре крштења. Поред крштења, *вечера Господња* (1. Коринћанима 11:20)⁵⁴¹ представља обред који се везује за библијски догађај који описује Христа непосредно пре страдања док са својим ученицима једе последњу вечеру. Присећање верника на то искуство за неопротестанте је вечера Господња. Припреме за тај обред односе се на самоиспитивање, покајање и признање. Вечера Господња се у свим неопротестантским заједницама обавља ломљењем бесквасног хлеба и дељењем безалкохолног вина, углавном једном месечно, осим код адвентиста где се обред обавља сваке 13. суботе. Пастор баптистичке цркве описао је вечеру Господњу на следећи начин:

⁵⁴⁰ У теолошкој литератури „хула на Светог духа“ тумачи се као вољно и свесно одбијање Божјег деловања и његово приписивање ђаволу. Видети: Peter Davids, „Hula na Svetog Duha“, u: Jambrek Stanko (ur.) *Leksikon evandeoskog kršćanstva*, 199.

⁵⁴¹ „А кад се скупите на једно мјесто, не једе се вечера Господња“.

[3.11.] Имамо причест сваке прве недеље у месецу, тада се верници окупљају посебно припремљени. Значи да су се у молитвама преко седмице молили за нека питања, проблеме, поготово однос са ближњима. Ломи се хлеб и деле чаше са вином. Ђакон носи вечеру Господњу свима који су се тог дана припремили и не осуђује их ништа у њима самима. Постоји у Посланици апостола Павла Коринћанима, ако неко недостојно једе и пије не разликујући тело Исуса од онога што није свето, себи прави још горе. Вечера Господња је духовна потврда да идеш напред (Б, Вршац).

У појединим заједницама саговорници су истицали да је пожељно да се пре вечере Господње пости, иако се пост код неопротестаната састоји од потпуне апстиненције од узимања хране и воде током једног дана. За разлику од поста какав се примењује у православљу и који је хронолошки дефинисан, у неопротестантским заједницама верник пости по потреби, односно када постоји разлог или мотив за пост:

[3.12.] Да, препоручује се да један дан пре вечере Господње се пости, не мора цео дан, може пола дана, нити се пије, нити једе. Али пост по Библији је да постиш за нешто. Не само данас ја постим да би се причестио. Постим на пример да се молим за своју децу, или за некога, за неку болест, за себе. Постим због нечега (Б, Мали Жам).

Код адвентиста вечери Господњој претходи *обред њонизносии* односно обред прања ногу, у којем се, по угледу на Христа, деле у истополне парове и перу једни другима ноге до глежњева.

• *Инџеракција и језик*

На основу истраживања четири неопротестантске заједнице може се закључити да постоје одређене вербалне ситуације које су заједничке свим заједницама и односе се на богослужење и проповед, молитве, певање химни, извођење музике и евангелизације.⁵⁴²

а) Богослужење и проповед

Богослужење се у неопротестантским заједницама одвија углавном по утврђеној схеми, иако до мањих одступања може доћи уколико заједници посети неки гост из друге земље или заједнице. Осим у адвентистичкој заједници, у којој служба почиње петком након заласка сунца и наставља се суботом пре подне, у свим осталим заједницама она почиње недељом између 9 и 10 часова, а наставља се после подне.

Богослужења се састоје из певања химни, проповеди и молитве. Централни део богослужбене праксе заузима проповед пастора, која се

⁵⁴² Вербалне ситуације подразумевају говорну интеракцију међу верницима у заједници, нпр. изговарање заједничке молитве или певање химни.



Слика бр. 22:
Баптистички
молитвени дом
у Месићу (јужни
Банат)



Слика бр. 23: Назаренска скупштина у Темишвару

састоји из читања одређених одломака Библије и тумачења прочитаних делова. Проповедање је усредсређено на Божју реч, њено исправно преношење и тумачење. Превођење или двојезична проповед представља праксу у свим неопротестантским заједницама ради превазилажења језичке баријере, како би сви присутни могли да разумеју проповед.

[4.1.] Због тога је било основано српско-румунско окружје, где су заједнице могле да бирају да ли ће служба бити на српском или румунском. Што се тиче Вршца углавном на српском, после Другог светског рата. Ако би дошли људи из Румуније онда је у питању превод. Они на румунском проповедају, онда се то преводи (Б, Вршац).

[4.2.] Служба је на румунском језику, али никакав проблем није ако случајно буде и припадник неке друге националне мањине да се користи српски језик. Ако је потребно биће преводац (Б, Мали Жам).

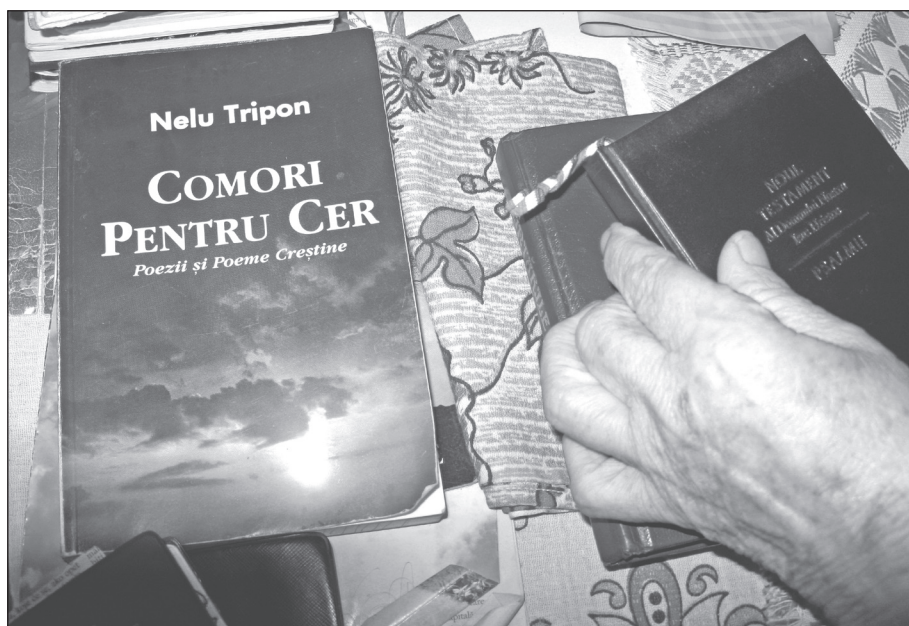
Проповедници у свим неопротестантским заједницама користе свакодневни језик и имају слободу да током богослужења говоре онако како су надахнути у датом тренутку. Улога проповедника, односно пастора, у што једоставнијој и приступачнијој интерпретацији Светог писма веома је важна, будући да заједницу чине људи различитих образовних профила и старосне доби. Назаренске заједнице немају школоване проповеднике, већ поповедници-лаици спонтано тумаче Библију.

Обављајући теренска истраживања у етнички мешовитим назаренским заједницама, видели смо да се проповеди не преводe већ након првог дела на српском, један од румунских проповедника, долази за проповедаоницу и наставља на румунском језику. Управо због овакве праксе богослужење траје временски дуже него у осталим неопротестантским заједницама. Током проповеди назарени често пореде моралност и одвојеност од света, када је реч о њиховој заједници, у односу на православну цркву. У појединим заједницама, као што је назаренска, на богослужењима је седење подељено на мушки и женски део, док је у осталим измешано. Жене у назаренским заједницама носе мараме. Назарени објашњење за покривање главе код жена налазе у Библији, према којој сестре у Господу носе мараму или покривало за главу током молитве или богослужења као симбол њихове покорности према Божјој уредби приликом Стварања (1. Коринћанима 10, 16, 11:17, 32). Поред богослужења, назаренке носе мараме кад год излазе из куће. Правила облачења током богослужења у другим заједницама односе се само на ношење сукњи испод колена за жене, без накита и шминке, и тамних одела за мушкарце, без кравате, а у конзервативнијим срединама и без шешира.

Током проповеди интеракција проповедника са верницима изузетно је важна, посебно код адвентиста, који много више него други неопротестанти читају и тумаче теме из Старог завета. Адвентисти стога велику пажњу усмеравају на вештину јавног говорења. Од верника се очекује да учествују у дискусијама на поуци суботње школе, да најављују химне и слично. Посебан део адвентистичког богослужења односи се на здраву исхрану и начин живота верника. Саставни део богослужења посвећен



Слика бр. 24: Адвентистичка евангелизација у баптистичкој цркви у Јаблanci (фото-архива адвентистичке цркве у Вршцу)



Слика бр. 25: Баптистичка верска литература (Нови завет и песмарица) на румунском језику (Стража)

је постављању питања о темама које су биле обрађене током претходне недеље тј. верници одговарају на питања пастора. Ауторитет који пастор/проповедник има у свим заједницама изузетно је велики, а он је за ту функцију у појединим већим заједницама, као што су оне у урбаним срединама, и плаћен. Проповедници су школовани на теолошким школама и факултетима у Румунији (осим у назаренској заједници), иако је таква пракса установљена релативно скоро. Један од пастора је нагласио да су у прошлости проповедници проповедали са много више жара:

[4.3.] Прави хришћанин или добар проповедник није онај ко има диплому, него онај ко је вођен духом Светим. Познајем пар људи који су без икакве школе постали прави мисионари и проповедници. За њих предање је било све на свету. Ништа им није било за препреку, нити снег нити киша, ништа. Пешке су ишли и посећивали се. Сад је више онако, традиционално. Ми радимо на томе да се врати онај жар који је некада био (А, Вршац).

Рационалност и суздржаност верника и пастора карактеристична је за проповеди у адвентистичкој и назаренској заједници, за разлику од богослужења код баптиста и пентекосталаца које има „емотивни тон“. Наглашено узбуђење и емотивно пражњење карактеристично је за пентекостална богослужења и не везује се само за проповедника већ и за све присутне вернике. Тако се у заједницама посебан нагласак ставља на деловање Светог духа и пророштво, када особа пророковањем преноси поруку добијену од Бога. Проповедник врло често постаје лични сведок Божјег деловања, што током богослужења преноси читавој заједници.

б) Певање химни и музика у заједници

Богослужење у свим заједницама започиње колективним певањем химни. У назаренској заједници појања, односно певање химни, представљају хармонију од четири акорда, који се изводе *a capella*, без инструменталне пратње. Песмарице *Харфа Сиона* садрже нотне записе и исте су као оне које су назарени користили од самих почетака, односно оне у преводу Јована Јовановића Змаја, као што је већ поменуто. Румунски верници користе песмарице на румунском језику, новијег датума, штампане у Румунији. За разлику од других неопротестантских заједница које публикују и другу литературу, назарени наглашавају да су песме *Харфа Сиона* настале из јеванђеља и имају темељ искуључиво у Библији:

[4.4.] Имамо песме Харфа Сиона, то је из јеванђеља. Све са нотама. Ништа без нота. Све пише: „Два пута имаш човече, један који иде ка небу и трновит је, други је онај на земљи који води у пакао...“ Ово се чита широм планете земље. Свако на свом језику (Н, Вршац).



Слика бр. 26: Баптистичка музичка омладина (Вршац)



Слика бр. 27: Музичка група пентекосталне заједнице (фото-архива пентекосталне заједнице у Вршцу)

Многе песме у збирци назарени користе у одређеним приликама као што су крштења, венчања или сахране. Новије песмарице штампане су на књижевном румунском језику, док су оне старије објављене и на локалном банатском дијалекту како би биле разумљиве новим верницима. Сматра се да је разумљивост првих назаренских песмарица имала велики значај за обраћење, али и за однос према неразумљивости православног појања.⁵⁴³

⁵⁴³ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска шрвeња у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914.*, 183.

Старе песмарице, у рукопису, чувају се у појединим назаренским породицама, као и оне штампане почетком 20. века. Најстарије песмарице, које су ми показали саговорници у Банатском Новом Селу, штампане су у Цириху 1894. и Лугожу 1910. године и веома су ретке скупштине које их поседују. На фотографијама се могу видети примерци личних песмарица са угравираним именима верника на корицама и песмарице у рукопису писане ћириличним писмом на румунском језику. Код назарена певање химни посебно је важно када се одлази у друге заједнице, као што су Падина, Ковачица, Банатско Ново Село или Нови Сад, тада је у појање укључено више од 200 верника. У баптистичким заједницама у употреби је неколико песмарица, такође на српском или румунском језику. Постоје посебне песмарице за младе, које се користе када омладина наступа током богослужења, уз инструменталну пратњу гитаре и клавира. У пентекосталним и баптистичким заједницама у урбаним срединама користе се електричне гитаре или синтисајзери. Веће пентекосталне цркве у Румунији, попут цркве Елим у Темишвару, понекад приређују својеврсне „хришћанске рок концерте“ које посећују и Румуни из Војводине.⁵⁴⁴

Верници који свирају на богослужењима у већини случајева имају музичко образовање, а посебно се негује музичко образовање деце, која уписују основне и средње музичке школе. Адвентистички хорови често имају наступе и у световном окружењу. На пентекосталном богослужењу, осим штампаних песмарица, све више су у употреби пројектори, на којима се приказује текст химне која се пева. Уколико заједница нема пројектор, користе се и графоскопи са фолијама на којима се поред текстова песама представљају и одређени делови из Библије који се након тога тумаче. Тако су саговорници из пентекосталне цркве у Војводиницима, на питање да ли певају у цркви, истакли:

[4.5.] Да, имамо све на графоскопу. Певамо лепе песме, радујемо се песми (П, Војводинци).

Певање и свирање, за неопротестанте представља начин „славења Бога“, пошто су све духовне песме „Богу посвећене“. Посебно је значајно организовање омладинских хорова и оркестара у заједницама и неговање музичке традиције. Тако је, како наводи пастор Маринике Мозор, осамдесетих година у уздинској пентекосталној цркви формирана вокално-инструментална група „Галад“, која је свирала на службама у Уздину и другим румунским црквама. Нешто касније је у Вршцу форми-

⁵⁴⁴ Приликом истраживања српских баптистичких заједница у Румунији (Банатској клисури) током 2010. године један од млађих саговорника је у свом аутомобилу пуштао искључиво хришћанске песме (на румунском језику), објаснивши да само такву врсту музике слуша у своје слободно време.



Слике бр. 28 и 29: Молитва у пентекосталној заједници
(фото-архива пентекосталне заједнице у Вршцу)

рана група „Млади за Христа“, која је наступала и на музичким фестивалима.⁵⁴⁵

Иако адвентисти, баптисти и пентекосталци имају много организованију музичку омладину, и назарени такође својој деци у заједници организују пригодан музички програм. Приликом теренског истраживања назаренске заједнице у Банатском Новом Селу, деца назарена певала су химне из баптистичке песмарице прилагођене свом узрасту. Назарени од 2011. године организују и месечна окупљања заједнице у већим скупштинама (Вршац, Нови Сад, Падина, Ковачица) ради појања химни из *Харфе Сиона*.

в) Молитве

Молитва за неопротестанте има велику улогу не само током богослужења већ и у свакодневном животу. Верници се, према сопственим исказима, моле у својим домовима свакодневно, као и током богослужења у молитвеним домовима. Једном дневно верницима се саветује да читају Библију, док се „тихи час“ односи на време молитве, које се практикује неколико пута дневно. Могу се разликовати молитве молбе, захваљувања и слављења Бога. У назаренској заједници током молитве верници клече и молитву не изговарају гласно, већ то чини само проповедник, спонтано онако како је надахнут у том тренутку. Израз „молитве из срца“, како наводе моји саговорници из баптистичке цркве, односи се на спонтане молитве које верници појединачно изговарају током богослужења. На самом почетку, након првих химни и краћег увода у проповед, верници се наизменично наглас моле, свако на свом матерњем језику.

⁵⁴⁵ Marinike Mozor, *Istorija pentekostnih crkava među pripadnicima rumunske nacionalnosti u Banatu* (Novi Sad: Biblijsko Bogoslovski centar Logos, 1998), 28.

Током молитве, остали верници, посебно пастор, узвикују следеће: *га, га!*, *Алелеуја!*, *Амин!* или *молимо ње Господе!* Овакву праксу упућивања узвика, како током молитве тако и током богослужења, приметила сам и у пентекосталној заједници, за разлику од мање темпераментних, формалнијих и мирнијих богослужбених пракси у назаренској и адвентистичкој заједници.

У појединим баптистичким молитвеним домовима, верници током молитве клече, иако сам присуствовала богослужењима у којима се стајало током молитве. Наведени фрагмент молитве из баптистичке цркве показује на који начин верници доживљавају спонтану, личну молитву:

[4.6.] Ја ти захваљујем Господе Исусе у првом реду, и захваљујем ти за љубав твоју и за милост твоју, што си овај дан створио. Хвала ти Господе Исусе што се ово јутро налазимо у дому твом, молим те да благословиш састанак наш, молим те благослови Господе Исусе сваку душу и помогни да се сваке душе спасе па да се спасу и моји Господе Боже, моји унучићи, да сви заједно хвалимо и слаavimo свето име твоје. Ти си највећи Господе Исусе и највеће име носиш зато си достојан од своје деце да примиш сваку хвалу, част и славу. И нема другога Бога осим тебе Господе Исусе. Помогни нам да смо ти верни, да се бојимо од светог имена твојега. Хвала ти за све дарове, за све благослове и све што сам примила од светих руку твојих. За све нека ти буде хвала и слава. Од сада па до века. Амин (Б, Радимна).

Током боравка у етнички мешовитој пентекосталној заједници верници су се на богослужењима молили на неколико језика. Како је током мог истраживања заједницу посетио проповедник из Шведске, молитве, као и читава проповед одржаване су на шведском, румунском и српском језику. Сви верници су устали и молили се у исто време, с тим што је молитва пастора била гласнија у односу на остале и тако доминирала. За молитве у пентекосталним заједницама је карактеристично присуство екстатичких елемената – подрхтавање, гласно уздисање, дизање руку, пљескање рукама или викање. Пастор у пентекосталној цркви у Вршцу богослужења завршава гласном молитвом, узвикујући:

[4.7.] Испружите руке, испружите руке драги људи, испружите руке за нашу цркву, испружите руке за град, за нашу земљу, све цркве, да те упознамо и да те слаavimo Господе. Хајде да се молимо заједно. Ако има болесних, ако имаш проблеме у породици или школи желим да се молимо сви заједно као црква. Да ли има неки случај? Видим да се руке подижу! Испружите руку, усмеримо снаге ка Господу! Хајдемо сви у молитву! (П, Вршац).

Током богослужења у адвентистичким молитвеним домовима, молитву изговарају пастори или ђакони у заједници, углавном на румунском и српском језику. Верници свакодневно упућују молитве, које им помажу да превазиђу одређена искушења и да истрају у својој вери:

[4.8] Искушење дође некада, не знамо шта ће се догодити, једина нада остаје молитва. И ја када сам ушла овде, мислила сам да је православна вера најбоља. Једина нада ми је била молитва. Нико ме није приморавао (А, Мали Торак).

Током молитве у назаренској заједници, верници клече и моле се у себи, док слуга или старешина изговара молитву у име целе заједнице. На крају молитве, верници изговарају *амин*. Молитва се током богослужења понавља више пута, док се верници моле свакодневно „онако како их Христ води у молитви“, спонтано.

г) Евангелизације, мисионарство и јавне активности у заједницама

Евангелизација означава упућивање у начела и идеје јеванђеља. У неопротестантским заједницама, евангелизације се најављују штампањем програма са подацима о месту, времену и темама о којима ће бити речи. Тако су адвентисти у погледу обавештавања користили штампане брошуре, „флајере“ и плакате које су лепили на различитим местима у насељима. Адвентистичке евангелизације укључују и предавања о здравом животу и исхрани, па се врло често на плакатима може прочитати најава за такву врсту предавања, без података о томе да је реч о евангелизацији адвентистичке заједнице.

Према подацима са терена, адвентисти су, када је реч о урбаним срединама, убацивали обавештења у поштанске сандучиће или су их давали људима директно у њиховим кућама, идући од врата до врата. Оваква „стратегија“ евангелизације, како је истакао један од мојих саговорника, „показала се много ефикаснијом од остављања позива у сандучиће,



Слика бр. 30: Евангелизација у пентекосталној заједници у Уздину (фото-архива пентекосталне заједнице у Вршцу)



Слика бр. 31: Позив за евангелизацију адвентистичке цркве у румунском селу Месић

будући да је већа вероватноћа да ће људи прочитати оно што пише“. За одржавање евангелизација адвентисти углавном изнајмљују веће сале у градовима или долове културе у селима. Приликом једне од годишњих евангелизација у селу Уздин, адвентисти су изнајмили двориште тзв. румунске куће (рум. *casa românească*) у којој се одржавају различите културно-уметничке активности. У Уздину не постоји организована адвентистичка, већ само назаренска и пентекостална заједница:

[4.9.] Има једна породица адвентиста, ја им изнајмим овај део они одржавају богослужења по седам или десет дана узастопно, увек имају проповедника из Румуније и долазе ови из Панчева из њихове цркве и још неки из Локава. Да, они ту плаћају. Имају мало слушалаца, по три четири. Али траје седам или десет дана. Па смо имали натпис на кући секташи пошто смо им изнајмили простор. Зато што су овде јако нетолерантни (РП, Уздин).

Примећује се из овог исказа да је негативна маркираност адвентиста у овој средини исказана у облику натписа *секташи* на згради која симболично представља однос шире друштвене заједнице према организовању евангелизација у том месту. У урбаним срединама, као што је град Вршац, евангелизације се организују у салама позоришта, хотела или других јавних простора, како би се привукао већи број људи.

Након неколико дана евангелизације, посетиоци се обавештавају да ће предавања бити настављена у просторијама адвентистичке цркве. Измештање предавања изван зграде молитвеног дома омогућује присуство ширег круга људи, који можда не би присуствовали евангелизацији уколико би се она организовала у адвентистичкој или некој другој неопротестантској заједници. На фотографији је приказан један од адвентистичких плаката, са насловом *Speranța pentru mâine* (Нада за сутра), који најављује евангелизацију од осам дана у просторијама Дома културе у селу Месић. Међутим, нигде на плакату не стоји експлицитно да је реч о адвентистичкој цркви, већ да је организатор *Viața și sănătate* (Живот и здравље) из Вршца.

Током истраживања адвентисти су поменули да у оквиру њихове заједнице имају организоване акције дељења књига у 18 румунских села у Банату. Реч је о „спонзорисаним књигама“ које су добили из Румуније, а верници одлазе у тзв. колпортажу и поклањају их. У таквим мисијама, од куће до куће, подели се више од 2.000 књига на румунском језику.

[4.10.] Ми смо практичари, нисмо само теолози, желиш да привучеш човека. Следиш Исуса, идите и проповедајте (А, Вршац).

Приликом евангелизација, у баптистичку и пентекосталну заједницу долазе „браћа и сестре“ из румунских цркава са којима постоји са-



Слика бр. 32: Сарадња румунских адвентистичких заједница. Сусрет у Локвама (фото-архива адвентистичке заједнице у Вршцу)

радња. Партнерство је започето 2006. године и од почетка није било ограничено само на румунске заједнице у Србији.

[4.11.] Румуни су кренули у целу Србију. Они хоће да помогну Србији, не само Србији, него свуда где има Румуна. У Мађарској не могу, иду само међу Румуне, не треба Мађарима помоћ. Онда у Бугарској, у Албанији, Македонији. Иду тамо међу Румуне (Б, Владимировац).

Према подацима добијеним приликом теренског истраживања у Темишвару, партнерство подразумева склапање савеза на нивоу локалних баптистичких заједница у оквиру којег се договарају стратегије сарадње, као што су евангелизације, предавања, кампови за децу и омладину. Према подацима мојих саговорника из баптистичке цркве Бетел из Темишвара, места из Србије укључена у партнерство са Баптистичким савезом Румуније у 2010. години су:

1. Београд–Бокша
2. Вршац–Темишвар
3. Стража–Пожежена
4. Банатско Ново Село/Владимировац–Лугож

5. Николинци–Арад
6. Алибунар–Темишвар
7. Панчево–Решица
8. Ковин–Темишвар
9. Јабланка/Војводинци/Сочица–Радимна/Оравица
10. Мали Жам – Велики Жам
11. Ковачица–Анина
12. Падина–Темишвар
13. Гребенац–Темишвар
14. Ниш–Темишвар

Румунски партнери су на тај начин обавезни да долазе једном месечно у посету заједницама у Србији, а богослужења се одржавају на румунском уз обезбеђен консекутивни превод, уколико је потребно.

[4.12.] То је замишљено тако да нам они у том партнерству буду старији брат, а ми млађи. За сада сарадња траје две године, у оквиру ма које договарамо. На тај начин се одвија сарадња. Имамо и неке теме које обрађујемо, неке семинаре. Па чак и то, ако има нешто за реновирање. Ми смо у Бетелу представили један пројекат, реновирања и адаптирања зграде. Они су сакупили новац и радићемо овог лета и на овој нашој згради (Б, Вршац).

Румунски верници у Војводини са великим задовољством говоре о посетама из Румуније, наглашавајући значај материјалне помоћи коју добијају овим путем. У већини разговора са баптистичким верницима, важан сегмент заузима објашњење о улози ове сарадње и улози школованих проповедника на румунском:

[4.13.] Повремено идемо и ми, обилазимо, мада они очекују да идемо и ми. Другачије те гледају у цркви када неко дође са стране. Они су и школовани, ови Румуни, имају речник, што ми Румуни у Банату овде немамо (Б, Владимировац).

О раширености мисијске улоге румунских проповедника говори и податак да су у партнерство укључени и градови на југу Србије, као што су Ниш, Алексинац, Лесковац:

[4.14.] Наши верници су врло задовољни. Идеја је да сваки верник допринесе и буде активан. Тако да је то лепо прихваћено. Надамо се да ће деловати поучно и да ће се наши верници више ангажовати. Партнерство је јако корисно. Ево и ови на југу, и њима је било симпатично. Како ће то даље ићи ми то не знамо. Постоји један едукациони рад једном месечно, као перманентно образовање водећег кадра у црквама. Долазе професори из Универзитета у Орадеи. Покушали су да договоре и у Нишу тако нешто (Б, Вршац).



Слике бр. 33 и 34 : Часопис румунске пентекосталне заједнице у Војводини *Vestea Bună* (Добра вест)

Током разговора, баптистички проповедник из Пожежене (Румунија), који је задужен за партнерство са селом Стража у јужном Банату, нагласио је и реакцију румунских православних свештеника на посете баптиста из Румуније. Православцима се није допало што су баптисти хтели да „покају људе“ у селу. Поред тога, припаднице *Oastea Domnului* (Војске Господње) су врло често након недељног богослужења у православној цркви долазиле у баптистичку цркву на заједничко певање химни. Иако баптистичка заједница у селу нема више од десет крштених верника, посећују је тзв. *пријайељи заједнице*. Проповедници из Румуније, поред богослужења, организовали су и недељну библијску школу, која је намењена пре свега новим члановима. Однос локалне заједнице мој

саговорник је описао као неповерљив на почетку, али се он временом мењао:

[4.15.] У Стражи су две религије: православци и баптисти. Многи су отишли у иностранство, многи умрли (...). Ишли смо у колинду, дали смо календаре, књиге за децу. Било је више баптиста када смо ишли у колинду (Б, Пожежена).

Пентекостална црква из Вршца такође организује евангелизације у румунским селима у Војводини, које су подељене на зимске и летње, заједно са црквом Елим из Румуније, која се убраја у најбројнију пентекосталну цркву у Темишвару, са око 3.000 верника. Приликом мог истраживања ову заједницу је посетио омладински огранак цркве Елим, који је тада приредио и пригодан програм духовне музике.

Важно је нагласити улогу нових облика мисионарских активности у ширењу учења појединих неопротестантских заједница. Како Дејвид Мартин истиче, „у савременом свету масовних комуникација и географске мобилности мисионарство више није неопходно. Мисионари, наравно, постоје но и да не постоје евангелистичка експанзија би била скоро потпуно иста, због могућности ширења верских порука путем личних или породичних контаката. Брзина којом се крећу људи и идеје постаје све већа“.⁵⁴⁶ Тако интернет-презентације бројних неопротестантских заједница у Румунији омогућују умрежавање са заједницама у региону. На интернет-презентацијама баптистичке цркве верници могу слушати проповеди на румунском језику, пратити дешавања у одређеној цркви, концерте, евангелизације или предавања о различитим религијским темама. Румунска пентекостална црква у Вршцу има своју интернет-страницу на којој се могу пронаћи план мисија и евангелизација за текућу и претходне године, фотографије са различитих догађаја у заједници (крштења, кампови, богослужења), као и часопис ове заједнице у електронском формату. Ова заједница је врло активна и на друштвеној мрежи *Facebook*, где редовно поставља фотографије и вести о евангелизацијама. Румуни адвентисти у Србији прате телевизијске проповеди локалне заједнице у Вршцу, на румунском језику, као и специјализоване емисије из Румуније преко сателита, нпр. на „ТВ Нада“ (рум. *TV Speranța*), која емитује целодневни програм верске садржине. Баптистичке цркве из Румуније емитују своје проповеди *online* и тиме омогућују виртуелно учествовање верника на службама. Поред тога, постоји и радио-станица на румунском језику, која се такође може слушати преко интернета. Са друге стране, у појединим верским заједницама, као што су назарени, оваква врста „религијског маркетинга“ сматра се неприхватљивом.

⁵⁴⁶ David Martin, „Porast evangelizma i njegove političke implikacije“, 53.

• Празници

Број хришћанских празника у неопротестантским заједницама, за разлику од православне цркве, веома је редукован. Већина неопротестаната одбацује слављење Божића или Ускрса сматрајући их небиблијским. Тако су назарени објаснили да, будући да у Библији не постоји прецизан датум рођења и васкрсења Христовог, они тог дана имају богослужење као и било које друге недеље. За њих је једини и највећи празник недеља (рум. *Ziua Domnului*) и на питање да ли се у заједници обележавају Божић или Ускрс, један од саговорника је одговорио:

[5.1.] Не, не, не за нас је недеља света. Никаквог свеца. Ни Божић, ни Ускрс. Ми знамо све то, да се наш Господ родио, да је устао из мртвих, али ми поштујемо само реч Божју. Ту је разлика за живот вечни и за муку вечну (Н, Вршац).

За разлику од назарена и адвентиста, баптисти и пентекосталци обележавају следеће хришћанске празнике:

1. недеља (рум. *duminică, Ziua Domnului*)
2. Божић (*Crăciun*)
3. Ускрс (*Paște*)
4. Крстовдан (*Ziua Crucii*)
5. Улазак Христа у Јерусалим - Цвети (*Floriile*)
6. Вазнесење (*Învierea*)
7. Силазак Светог духа на апостоле – Духови (*Rusalii*)

Румуни баптисти и пентекосталци обележавају велике хришћанске празнике по новом, грегоријанском календару, као што то чини и Румунска православна црква. На исти начин, истраживања српских баптистичких заједница у Румунији показала су да Срби неопротестанти задржавају стари, јулијански календар. Овај податак указује на то да неопротестанти, иако се то у њиховом учењу не истиче експлицитно, задржавају поједине елементе претходне вероисповести из које су конвертовани. Баптисти и пентекосталци посебно су наглашавали значај недеље и обележавање свих „новозаветних“ празника који су посвећени Исусу Христу:

[5.2.] Иначе недеља за нас је свети празник и није дан одмора као што га славе. Као што је славио јеврејски народ, шабат, субота. Недеља је дан избављења или дан када је Христос васкрсао. Окупљамо се недељом, јер кроз његово васкрсење добио је и род цркве и после 50 дана, десет дана после његовог васкрсења је следећи празник, родила се црква. Познати празник Духова, то је дан када се црква родила. То је опет велики празник. Вазнесење десет дана пре тога исто славио, Велики петак, Ускрс недеља, онда улазак у Јерусалим, Томина недеља, прва недеља после Васкрсења. Ту су и ове

остале, Христ у 12. години када је први пут у храму, па Преображење (Б, Мали Жам).

Богослужења за Божић или Ускрс су свечанијег карактера у односу на уобичајена недељна богослужења, а хорови и оркестри спремају посебан музички програм. И сама проповед посвећена је одређеном празнику. Уколико су у заједници Срби и Румуни, Божић и Ускрс обележаваће се и по грегоријанском и по јулијанском календару, али не три дана као што то чине Српска и Румунска православна црква, већ један дан – у недељу. Назарени су често истицали да се празници као што су Божић или Ускрс обележавају на нехришћански начин, са пуно паганских елемената. Фарбање јаја се не забрањује, међутим, како су објаснили пастори у баптистичкој и пентекосталној заједници, не охрабрује се.

Адвентисти се од осталих неопротестанта разликују по славењу суботе, као шабатног дана. Тако их остали неопротестанти, као и православци називају *субоџари* или *субоџаши*. Како је светковање суботе један од главних маркера адвентистичког идентитета, у разговорима је објашњење о седмом дану – суботи, готово увек на првом месту:

[5.3.] Бог је створио небо и земљу током шест дана, створио је светлост. Он је Господар наш, а ми смо слуге. Треба да радиш онако како ти заповеди. Нећеш стићи тамо где треба да стигнеш. Сви неопротестанти који светкују суботу треба да буду адвентисти. Колико има протестантских цркава, а све држе недељу (А, Војводинци).

Субота је средиште у адвентистичком обожавању Бога, као успомена на стварање, дан који је Бог благословио и посветио зато што се тог дана одмарао од својих дела.⁵⁴⁷ Тог дана адвентисти неће обављати никакве послове, већ ће га провести у заједништву са осталим верницима.

Поред поменутих, у баптистичкој и пентекосталној цркви обележавају се и одређени празници „лаичког“ карактера, као што су Дан захвалности, Дан мајки, Дан детета, Дан пролећа. Дан захвалности (рум. *Mulțumirea anului*) обележава се након жетве, када се сви верници окупљају у једној баптистичкој цркви ради посебног богослужења у знак захвалности Богу за овогодишњи род.⁵⁴⁸ То је и прилика да се посете „браћа“ и „сестре“ из других заједница, као и да се позову гости из Румуније, како би заједно приредили пригодан програм за овај празник. Испред проповедаонице, на посебном столу, верници остављају плодове из баште или са поља које су сакупили и тог дана богослужење је посвећено молитвама захваљивања за родну годину, за кишу и слично:

⁵⁴⁷ Семјуел Бакиоки (ур.) *Адвентистички хришћани верују... Библијско издање 27 основних докљина*, 317.

⁵⁴⁸ Дениса Бодеану наводи да су овај празник баптисти из Румуније преузели од баптиста из Америке (слично америчком *Thanksgiving day*).



Слика бр. 35:
Назаренска
омладина у
Банату

[5.4.] Имамо Дан захвалности, захваљујемо Господу за ову годину. На јесен то радимо. За сав род који нам је Бог дао. Све се стави на један сто што нам је Бог дао. И онда се прави молитва (Б, Стража).

Осим Дана захвалности, моји саговорници су поменули и Дан мајки, који се у баптистичким заједницама прославља у марту или мају. Наиме, овај празник се може обележавати и уочи осмог марта, поклања се цвет или честитка и цела служба је посвећена мајкама. Пракса прослављања ових нехришћанских празника показује могућности и начине усвајања културних кодова световног и савременог друштва. У конзервативнијим и затворенијим заједницама, као што су назаренске, чак и хришћански празници су у потпуности редуковани, уз обележавање једино недеље као празника. Слично је и код адвентиста, који су наглашавали да од свих празника обележавају само суботу, иако се, према речима мојих саговорника, Дан захвалности некада обележавао, међутим без прецизирања датума.

• *Животињи циклус у неојројесџанџским заједницама*

За моје саговорнике најважнији догађаји животног циклуса дубоко су прожети њиховим религијским осећањима и начелима. У већини случајева модел понашања, комуникација са другима, начин облачења, навике у исхрани, брачне везе и слично, обликовани су правилима која су прописана у оквирима заједница.

а) Рађање и деца у неопротестантским заједницама

У назаренској заједници строго се поштује забрана контроле рађања, те су тако назаренске породице одувек биле бројне, са више од десеторо деце, у шта сам се могла уверити на терену. Било је породица које су имале деветоро деце и са децом су долазиле у скупштину. Међу осталим неопротестантима абортус није прихватиљив, али други облици контрацепције јесу, стога међу адвентистима, пентекосталцима и баптистима

наталитет није висок као код назарена. Непосредно након рођења, дете долази са родитељима у заједницу, како би од пастора добило благослов (рум. *binescuvântare*). Благослов се састоји у изговарању молитве над дететом, коју је наш саговорник из баптистичке цркве описао:

[6.1.] *Je l' ȳosȳoȳi blaȳoslov za deȳe?* Има. Да. Баш тако се и зове – благослов детета. Доведе се дете, положи се у руке проповедника, он га подигне горе према небу и прочита благослове које је Аврам дао својим синовима. И са благословом Аврамовим, благослови се то дете. Све то иде у пратњи молитве. Ми то дете предајемо у Божје руке. То предавање се обавља кроз молитву (Б, Мали Жам).

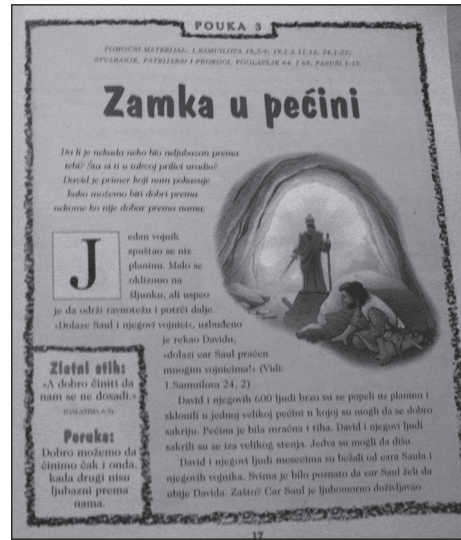
Као што је већ речено, деца се не крсте све док то не одлуче сама, након пунолетства или у неким случајевима и раније. Слично баптистима, пентекосталци благослов деце не виде као пут којим се она уводе у заједницу, јер је за крштење неопходно покајање:

[6.2.] То није крштење ка покајању, него овако само благослов. То значи ако сам ја у скупштини и имам децу, то не значи да ћу ја да дете водим ка покајању. Док не буде велики, ако хоће и верује (П, Војводинци).

Иако нису званични чланови заједнице, деца су од малена укључена активно у живот заједнице и када одрасту најчешће остају у истој верској традицији. Према подацима које сам добила током истраживања, поједина деца ће, уместо да остану у назаренској заједници у којој су им били родитељи, отићи у баптистичку или пентекосталну. Изузетно су ретки случајеви да деца из неопротестантских породица напусте заједницу и оду у православну цркву. Старија деца у породицама брину о млађима, посебно током боравка у молитвеним домовима, када проводе време са њима, док родитељи учествују у богослужењу.

Без обзира на то што нису активни верници јер нису крштена, деца учествују у животу заједнице и бивају укључена у њене активности. Родитељи децу облаче другачије када одлазе на богослужења у молитвене домове. Девојчице носе сукње, углавном дуже него девојчице истог узраста које нису из неопротестантских породица, а код назарена стављају и мараме или траке на главу.⁵⁴⁹ У веома конзервативној назаренској заједници у Локвама, према подацима са терена, један брачни пар напустио је заједницу јер су одбили да девојчицама ставе мараме на главу:

⁵⁴⁹ Интересантан је пример адвентистичких родитеља који су одбили да своју децу обуку у народну ношњу и дозволе им да певају народне песме, што је „скандализовало“ локалну мађарску заједницу. Видети у: László Fosztó & Denes Kiss, “Pentecostalism in Romania. The impact of Pentecostal Communities on the Life-Style of the Members”, *La ricerca Folklorica* 65 (2012), 51–64.



Слике бр. 36 и 37: Адвентистичка литература за децу

[6.3.] Један пар који је имао троје деце напустили су Локве. У заједници су тражили да повезују децу и да не одлазе тако често у госте код других назарена (Н, Банатско Ново Село).

У оквиру суботње или недељне службе, деца имају посебан програм тзв. *библијских њоука* који воде жене, вероучитељице. Назаренска заједница, због малог броја деце и већином старијих верника, нема сличан програм едукације за децу. Током богослужења, код назарена деца седе заједно са одраслима и проводе време цртајући или играјући се, тако да не ометају ток службе. Постоје прилике када се посећују друге назаренске заједнице, када се окупе деца из неколико насеља и учествују у дечјем хору током поподневног појања. У пентекосталној заједници деца проводе време у другим просторијама, где имају своје програме. Похађање веронауке у основним школама је за све моје саговорнике представљало проблематичан тренутак, посебно у случајевима када због малог броја пријављене деце на грађанском васпитању, као другом изборном предмету, деца похађају православну веронауку. Ипак, због става да децу не треба усмеравати да приступе заједницама којима припадају њихови родитељи, поједини саговорници сматрали су да нема ничег лошег уколико дете похађа православну веронауку и да ће сâмо временом моћи да одлучи којој ће заједници припадати, без присиле.

Образовање се код назарена углавном завршава на нивоу средње школе, док деца у осталим неопротестантским заједницама одлазе и на

даље школовање, последњих година у Темишвар, Букурешт, Орадеу.⁵⁵⁰ Током истраживања баптистичких заједница у Темишвару, посетила сам цркву Бетел, најстарију румунску баптистичку цркву у граду, у оквиру које се налази основна школа и гимназија. Према речима мог саговорника, једног од пастора ове цркве, школа има око 300 ученика, акредитована је и отворена за децу свих вероисповести, док су учитељи верници баптистичке цркве. Пастор наводи да је нагласак на „школи без насиља, дроге, алкохола“, у којој се негују праве хришћанске вредности, стога је све више људи ван цркве који уписују децу у баптистичке школе. Са друге стране, према мишљењу испитаника, деца из баптистичких породица неће бити „изложена“ негативним друштвеним утицајима као у државним школама.⁵⁵¹

[6.4.] Знате које су разлике у хришћанским школама и ове остале? И једно и друго плаћа држава, професоре. Али код хришћанске школе стоје људи у реду и чекају да упишу дете. Код хришћанских школа за једну лаж излетиш из школе. Деца неће ићи погрешним путем као што је алкохол, цигара, нема насиља. То може да се спречи искључиво тако (Б, Мали Жам).

Пораст броја неопротестантских средњих школа у Румунији, према румунским социолозима религије, представља и покушај да неопротестантске заједнице, које су током комунизма биле маргинализоване и „скривене“, институционализовањем конфесионалног образовања добију нову улогу, коју код младих традиционалне цркве све више губе, уводећи својеврсну стратегију контрасекуларизације. Иако ове школе нису теолошког усмерења, тј. не стварају искуључиво нови теолошки кадар, као друге конфесионалне школе у Румунији, оне имају снажну библијску оријентацију и наглашавају нове моралне вредности и снажан

⁵⁵⁰ О конзервативним протестантима и њиховим захтевима за кућним образовањем, видети више у: Monica Smatak Liao, *Keeping Home: Home Schooling and the Practice of Conservative Protestant Identity* (Nashville: Tennessee, 2006).

⁵⁵¹ Румунски социолог Ралука Бјанка Роман (Raluca Bianca Roman) обавила је истраживање у две средње школе у Клужу, једној државној и једној неопротестантској, како би анализирала које се религијске вредности код адолесцената налазе под утицајем секуларизације, демократизације и све присутнијег религијског плурализма. Ауторка истиче да неопротестантске конфесионалне школе у Румунији постају веома бројне након 1989. године, а у време када је истраживање обављено, током 2008. и 2009. ове школе чиниле су 24% од укупног конфесионалног образовања у земљи. Наиме, од 78 конфесионалних средњих школа, 19 чине неопротестантске. Циљ неопротестантског конфесионалног образовања није толико усмерен на стварање новог теолошког кадра, колико на преношење посебних религијских традиционалних, моралних хришћанских вредности. О резултатима овог истраживања детаљније у: Raluca Bianca Roman, "Neo-Protestant Confessional Education and the Process of Counter-Secularization in Postsocialist Romania", *Sociologia* (2009), 159–180.



Слика бр. 38: Пентекостални камп за децу у Војводинцима
(фото-архива пентекосталне заједнице у Вршцу)

хришћански идентитет.⁵⁵² У Србији, образовани систем неопротестантских заједница није развијен у истој мери као у Румунији, али постоји средње и високо образовање у оквиру појединих заједница. Тако, адвентистичка црква има гимназију „Живорад Јанковић“ у Новом Саду, теолошки факултет у Београду, као и дописну библијску школу. Протестантски теолошки факултет у Новом Саду је интерденоминацијски, стога је отворен за припаднике свих неопротестантских заједница. Деца румунских неопротестаната могу наставити школовање у конфесионалним школама у Србији, иако због познавања румунског језика много чешће одлазе у Румунију. Проблем који су моји саговорници истицали, када је реч о изборном предмету у школама, веронауци или грађанском васпитању, указује на врло често стигматизовање деце која не припадају традиционалним верским заједницама.

[6.5.] Од моје супруге, унука од њене сестре, тај који држи, учитељ веронауке је питао где је била у цркви и она је рекла: „Била сам у пентекостној цркви“. Онда је то почело све против ње. Иако се о томе не говори у друштву, то постоји. Други проблем који је настао у школама где деца неће веронауку, немају учитеља грађанског права, и значи услов је ако хоће да упише ту школу само да има, иако

⁵⁵² Sorin Gog, “The Institutionalization of Confessional Education: Religious Values in the Neo-Protestant High-Schools”, *Studia Sociologia* 2 (2007), 77–89.

по закону у школама треба да постоји могућност избора. Али тога нема, као што су мање средине (П, Вршац).

Адвентисти велику важност придају суботњој школи за децу, публикувању литературе, као што су часопис за децу *Пријатељ малих*, приручници за децу и младе, илустроване Библије.⁵⁵³

[6.6.] Од почетка ми се то допало, што деца имају, овде код адвентиста, школу и гимназију. Деца иду у цркву одвојено, имају своје књиге, песмарице, имају такмичења сваке године из Библије. Науче по поглавље и дају им два-три поглавља да одговарају. *Брину о деци?* Да, они уче од малена, имају илустроване Библије (А, Мали Торак).

Суботња школа, како наводе адвентисти, има четири циља:

1. проучавање речи Божје
2. дружење
3. мисионарски рад
4. наглашавање светске мисије.

Едукативни програм који се организује у заједницама намењен је и деци која нису из неопротестантских породица. Тако се од 2007. организује камп за децу у румунском селу Војводинци, у оквиру којег деца уче хришћанске песме за децу, библијске поуке и цитате, као и како треба да се понашају у школи, у кући и слично. Камп је 2011. године окупио 150 деце из већине румунских насеља у Војводини и трајао је три дана.

[6.7.] У Војводинцима је организован камп. *Је л' само из Баната?* Да, из Вршца, Владимировца... *Не само из њеншескојалне цркве?* Не, не и из православних. Они су ту учили да деца треба да слушају, да буду добри, да се не туку, да слушају родитеље (П, Уздин).

Одрастање у неопротестантским породицама у великој мери обликује и усмерава религијска уверења деце, која, када одрасту, углавном одлуче да се крсте и тако постану пуноправни чланови заједнице.

б) Брак

Верници у неопротестантским заједницама склапају брак прво у општини, након чега следи благослов пастора или старешине у молитвеном дому. У свим неопротестантским заједницама венчања су скромна, без алкохола и гласне световне музике. Осим код назарена, где су укључена само појања из *Харфе Сиона*, у другим заједницама духовна музика је инструментална. Уколико један од супружника није верник у заједници, пре венчања мора се обавити и чин крштења, јер се брак може склапати само са верницима унутар заједнице. У назаренској заједници будући младо-

⁵⁵³ http://www.subotnaskola.org/?page_id=40 (приступљено 28. 2. 2012).

жења прво саопштава старешини своју жељу да се ожени и тек пошто би старешина дао сагласност, брак би могао да буде склопљен. Након тога следи завет, односно склапање брака. У баптистичкој, адвентистичкој и пентекосталној заједници скромна прослава након венчања може да се обави и у ресторану, уз духовну музику и без конзумирања алкохола. Мој саговорник из баптистичке цркве описао је савремену церемонију венчања у баптистичкој цркви:

[6.8.] Црква је украшена цвећем, младожења је пред свештеником, млада улази унутра, улазе деца која бацају руже (...) исто као у шпанским серијама. Они се предају један другоме. Иду на посебну клупу и сат времена имају за неку реч и то се заврши, порука за њих. Иде сам акт венчања. Пре тога, младожења саопшти у присуству целе цркве и онда супруга иде према њему. Иде акт венчања, први пољубац. Код нас није дозвољено забављање пре брака. Тако да је тај први пољубац у самој цркви. Можда мало глупо звучи, али омладина која је одрасла у хришћанским породицама они су девице, у сваком случају девице (Б, Мали Жам).

Мешовити бракови су чести у свим неопротестантским заједницама, иако је, према подацима са терена, код Румуна етничка ендогамија некада била изузетно изражена. Тако је један од саговорника нагласио да „није важно која је нација, важно је да смо у вери исти“. У већини заједница добијала сам сличне одговоре на питања о међуетничким браковима, а последњих година, све је више бракова са верницима из Румуније. У назаренској заједници мешовити бракови су веома заступљени, а саговорници на терену су наводили низ примера о браковима између Румуна, Словака, Срба, па чак и банатских Бугара Палћена, који су изразито бројна назаренска заједница у румунском банатском насељу Дудешти Веке (рум. *Dudești Veche*). Како би се међусобно упознала, назаренска омладина веома често одлази у околне земље (Мађарску или Румунију) у посете већим назаренским скупштинама у којима има више младих верника. Једна од саговорница управо је нагласила како се код назарена потенцира међуетничко склапање бракова:

[6.9.] *Није важно ако је неко друје нације?* Да, није важно. Чак сам само ја остала Румунка да се нисам удала. *Може да буде и Србин и Словак?* Да, само да ми одговара. Уопште нација није битна (Н, Банатско Ново Село).

Након склапања партнерстава о сарадњи у пентекосталној и баптистичкој цркви са црквама из Румуније, њихове честе посете омогућиле су и упознавање омладине у заједници и склапање нових бракова. Многе породице које сам посетила у Банату биле су српско-румунске. Чак и међу Србима у Румунији, који су такође дуго чували етничку ендогамију,

у баптистичким заједницама у Дунавској клисури све је више мешовитих бракова:

[6.10.] Ја сам узео Румунку. Код баптиста не нађеш Србе. Неће хоће-ду православно, народну (Б, Стара Молдова).

Развод је у већини заједница могућ само у случајевима прељубе, а поновно склапање брака у случају смрти једног од супружника. Током венчања у назаренским заједницама жене не носе венчанице, док мушкарци носе црна одела, беле кошуље и не носе кравате. Код пентекосталаца и баптиста, међутим, одећа се готово нимало не разликује од онога што је пракса у православним црквама. Нови статус унутар заједнице који мушкарац и жена стичу након брака односи се на њихове заједничке активности у погледу организовања функционисања заједнице, посебно приликом различитих окупљања, евангелизација, дечјих кампова, предавања и сл.

в) Смрт и сахрана

Сахране у неопротестантским заједницама одликује пре свега једноставност. На сахранама се окупљају верници из околних заједница и сви учествују у појањима и молитвама за умрлог. Старешине одржавају краћу проповед на гробљу, затим следе молитве и појања из песмарица. Мушкарци и жене стоје одвојено, у две групе. Након сахране верници се окупљају у молитвеним домовима, где се наставља певање химни. За разлику од православца, неопротестанти не пале свеће за покојника, док само код назарена гробови немају крст, већ плочу на којој пише име верника, година рођења и смрти. Током разговора саговорници су највише истицали да се на њиховим сахранама не оставља храна за покојника, као и да се не обележавају помени. За умрлог се не може тражити опроштај грехова, нити се може упућивати молитва. На крају године у многим заједницама се обележава сећање на преминуле вернике током те године.

[6.11.] Сахране су једноставније него код традиционалних цркава. Саставни део сахране је певање пригодних песма за то, које изражавају управо наду у ускрсење, у Христов долазак. Па чак и то, прелазак из смрти у живот. Верујемо да преминули није престао да постоји, већ да је прешао на оно место са чекањем на ускрсење. Дух, душа је свесна, али да чека на васкрсење. У дану васкрсења биће придодато ново тело, небеског порекла. Но, пригодне речи исто у том правцу иду. Говори се о покојнику, не да се хвали, нити да се тражи неки опрост. Ми верујемо да је завршетком живота све запечаћено. Нема ни молитве за покојника, већ захвалности за један живот. Ми обављамо сахране и оних који нису верници. Ако нас замоли породица и жели да неко из њихове породице буде



Слика бр. 39 : Назаренска сахрана у Вршцу



Слика бр. 40: Назаренски гробови у Локвама



Слика бр. 41: Назаренски гробови у Локвама

сахрањен тамо, нећемо одбити. Нећемо рећи оно што обично кажемо, већ да то Богу препуштамо. Ми јасно кажемо да се нећемо молити за покојника, нити му помоћи да буде спасен (Б, Вршац).

Сличне одговоре, када је реч о опису обреда сахрањивања, добила сам и од саговорника из назаренске заједнице:

[6.12.] Ми не правимо те вечере или ручкове, како ови светски праве, вечеру или сутрадан дају ручак, то код нас нема. Нити ми кадимо, нити дајемо за душу, ко што овај свет то чини. Човеку треба док је овде на земљи да једе, а кад умре више му не треба ништа. Него сваки човек како се затече тако ће бити и кад умре. *На гробљу када одеће на сахрану, исто се њоје?* Исто се поје, поје се и нека реч из Библије се каже. Али ми код нас не служимо ни храну ни пиће. То је код нас тако (Н, Вршац).

Оно што је важна тема готово свих разговора, нарочито када се ради о одговорима на питања о односима са православном црквом, јесте гробље. У прошлости су гробља била црквена и на тај начин подељена, тако да су нпр. назарени имали посебно гробље, што је био индикатор њихове маргинализованости у оквирима локалне заједнице. Одвојена гробља неопротестаната налазила су се на ободима насеља, удаљена од православног гробља. Део разговора са Ромом из села Гребенац описује обред сахрањивања код назарена и одвојеност гробних места:

[6.13.] Назарени су одвојени, знате? Назарени имају поред шуме, а ми имамо овде са Румунима, Цигани са Румунима. Да, назарени, који иду у скупштину имају обашка. Они се не сахрањују ни са попом ни са црквом. Имају своје друштво, које пева када неко умре и не праве помене (даћу). Они не праве помене. Доведу га колима или носе ковчег на раменима, сахране га и иду кући, не праве помене, ништа. Ни крст немају, имају као партизани само, тако ставе, само знак да пише. Као слово П, знаш (РП, Гребенац).⁵⁵⁴

Одвојена гробља данас не постоје будући да су гробља општинска, а неопротестантски верници се сахрањују на истом месту са православним и осталим верским заједницама. За разлику од назарена, који не посећују сахране чланова породица или комшија из православне цркве, адвентисти одлазе и на православне сахране:

[6.14.] Ја гледам и овде код православаца кад умре неки пријатељ, ја идем на сахрану, ваде поједине стихове из Библије али не све.

⁵⁵⁴ Разговор на румунском језику водила је др Биљана Сикимић. Транскрипт разговора и превод на српски језик објављен је у: Biljana Sikimić, „Rumunski jezik i kultura grkokatoličkih i neoprotestantskih zajednica Banata: antropološko-lingvistički uvid“, 94.

Права истина и права црква је адвентистичка (...). Имамо два попа, али неће контакт (А, Уљма/Банатско Ново Село).

Гробови неопротестантских верника су углавном уређени, будући да је то једина улога одлазака на гробље, његово уређивање, без обележавања годишњица, помена и слично.

• *Односи између неоипротестантских и других верских заједница*

Све сличности и разлике које су наведене у претходним пасусима указују и на различите степене сарадње и односе које неопротестантске заједнице граде између себе. Како је у готово сваком насељу које сам укључила у истраживање било неколико неопротестантских заједница, питања о односима међу њима на локалном нивоу била су саставни део интервјуа. Тако су моји саговорници на питање у каквим су односима са другим неопротестантима и верским заједницама, између осталог, правили поређења коју заједницу сматрају најближом, а за коју сматрају да им није блиска.

а) Односи са другим неопротестантима

Сличности и разлике, онако како их виде саговорници на терену, указују на одређене елементе који се по својим специфичностима издвајају у свакој неопротестантској заједници. Како су назарени у већини насеља најстарија заједница, готово сви саговорници из других неопротестантских и православних заједница описивали су „сећање“ на некада бројне назарене, али и однос према њима данас. У румунским селима у Банату посебно се издваја однос других неопротестаната према назаренима из Локава, као најбројнијом румунском заједницом. Други неопротестанти наводили су проблем у оснивању молитвених домова и нових цркава у Локавама, будући да су оне снажан назаренски центар. Адвентисти су међу млађом генерацијом у Локавама основали нови молитвени дом у којем се одржавају и курсеви енглеског језика. Један од саговорника из Владимироваца, на питање да ли има назарена у селу, навео је пример назарена у Локавама:

[7.1.] Врло су затворени и тешко долазе у адвентистичку цркву. То су људи који мисле да су само они у праву. Када неко умре ми држимо говор, певамо. Имали смо случај да назарени неће да уђу ни у двориште. Гледају, али неће ни да дођу. Јако је строго тамо. Никако не иду ни код православних. Тешко је да радимо са старима. Лакше је са младима, и јако је тешко што су стари у назаренима. Имамо младе које имају семинар из енглеског и из Данијелове апокалипсе. Покушавају да им објасне (А, Владимировац).

Назарене, у односу на остале неопротестанте, издваја чињеница да нису усмерени на ширење свог учења мисионарењем или прозелитизмом. Поред тога, као један од најважнијих маркера назаренског идентитета остали испитаници неопротестанати уочавају одбијање узимања оружја:

[7.2.] Назарени не верују у пушку, неће да узму пушку. А Свето писмо каже да ми треба да служимо Господару. Неће пушку, никако (П, Војводинци).

Други неопротестанти назарене описују као затворене и конзервативне, код њих нема младих верника, док старији умиру и тако заједнице у селима нестају. Тако је назаренска заједница виђена као „неатрактивна за омладину“ због строгих правила која се унутар ње намећу:⁵⁵⁵

[7.3.] Па да вам кажем буквално је свака кућа имала бар једног старог човека назарена. Сада су се они мало и заситили назарена. Они су јако конзервативни. *Какви су ваши односи са назаренима?* Никакви, немају они са никим комуникацију. Назарени су конзервативни, они чак не знаш ни када крштавају ни ништа, код њих су тајна крштења. И тако имају неке, чак и ако неко носи венце они иду улицом и чекају на гробљу. Нема, шта ја знам. *Како ипак људи назарена има у Локвама, а у другим селима мало?* Има и у Новом Селу, фантастична скупштина. Умиру и млади не долазе, јер су јако великог одрицања. Јако великог одрицања. Имају своје неке шта ја знам, учења. Ми смо то чули од једног нашег брата који је у Гребенцу који је био код нас и не знам шта је био нека несугласица, па је отишао код назарена (Б, Владимировац).

Са друге стране, назарени смањивање броја верника у својим заједницама објашњавају на другачији начин. Једна од саговорница примећује да на број назарена утиче значајно присуство баптиста и пентекосталаца, који имају другачија правила и учења у оквирима својих заједницама, а која су за омладину „привлачнија“.

[7.4.] Они могу да иду како хоће. Код њих је широки пут, не тако узак као код нас. Да будеш са марамом на глави, да обучеш панталоне, да не сечеш косу. Код нас је како пише у Светом писму. Код

⁵⁵⁵ Последњих година назарени имају бројнију омладину, посебно међу Словацима. О постепеном „отварању“ назарена према савременим технологијама говори и теренски податак из Банатског Новог Села, где су саговорници наводили да користе интернет и друштвену мрежу *Facebook* преко које се повезују са назаренима из других држава, али и са члановима других неопротестантских заједница. Управо се један од коментара саговорника односи на негативну реакцију других неопротестаната према назаренима након успостављања комуникације на *Facebook*-у. Перцепција назаренске заједнице као затворене и ригидне временом је добила негативну конотацију за „отвореније“ еванђеоски оријентисане неопротестанте.

њих млади иду како хоће. Имају музику, немају Харфу, они сами праве песме, највише за Христа (Н, Ечка).

Поједини саговорници су односе са назаренским верницима описали као пријатељске и комшијске, иако са њима не разговарају о верским питањима:

[7.5.] Постоји сарадња, поштујемо се. Има овде поред нас једна назаренка, лепо се поздравимо, говоримо, питамо како је у скупштини, не причамо о ономе што нас разликује. Лепо живимо (П, Уздин).

Један од саговорника адвентиста, на питање како се слаже са другим неопротестантима, помиње само назарене као једину неопротестантску заједницу која постоји у селу и истиче велику разлику у односу на њих:

[7.6.] Не знам ја ниједне. Једино назарени, пошто су били ту у селу. Јако лепо смо живели, али што се тиче Библије велика је разлика, велика је разлика, недеља ко недеља. Ја би био било које вере нека ми докажу из Библије. Једна је Библија (А, Банатско Ново Село/Уља).

Као један од кључних теолошких концепата, питање предодређења (предестинације), које код назарена има важну улогу, где је слободна воља и слобода деловања подређена Божјој вољи и милости, према мишљењу мојих испитаника, такође утиче на затвореност заједнице у оквирима изабраног круга верника. Тако баптистички проповедник истиче:

[7.7.] У нашим крајевима, они су више строго калвинистичког усмерења, верују у безусловну предестинацију. Ако си изабран онда си ту, назарен си. У Енглеској и Америци малтене арменијанског су усмерења, где је само слободна воља човекова одлучујућа. Ми смо ту негде између. Кажемо постоји Божје предодређење, али постоји и човекова одлука (Б, Вршац).

Слично назаренима, и адвентисти сматрају да су они „црква оста- така“, стога се спасење може добити само припадањем адвентистичкој заједници. Међутим, пентекосталци и баптисти нису тог мишљења. Наиме, према њиховом тумачењу спасење није ограничено само на људе у оквиру њихове заједнице, већ се односи и на вернике других цркава:

[7.8.] Међутим, дискутабилно је то што имају централно учење које се базира на списима Елен Вајт, којих се неки држе врло строго, други оријентационо. Они су онда негде између. *Али јесу неопротестантски?* Да. Они углавном прихватају све што и други. Са друге стране, они сами себе сматрају као посебне у односу на друге. Ми верујемо да ми нисмо једини, већ да смо истину на овај начин спознали. Сматрамо да и други имају право да открију истину (Б, Вршац).

Покушавајући да оснују нове заједнице у селу Локве, адвентисти, баптисти и пентекосталци, истицали су да је то „јако тешко, јер у свакој

кући има назарена“. Током последњих неколико година, адвентистичка црква основала је нову заједницу у Локвама, организовањем часова енглеског за младе и евангелизацијама са проповедницима из Румуније.

[7.9.] Не можеш са њима. Не. Они живе као у неком гету. Покушали смо на све начине. И литературом, али нисмо успели. Не можеш да им даш књигу, ни Библију ништа. Ми не инсистирамо. Младе смо успели да привучемо, имамо часове енглеског и здравља, дошли су из Румуније и успели смо. Са интелигенцијом, професорима, лекарима. То је јако важно (...) Само бабе и деде су остали који су назарени. То је прва генерација, друга је у иностранству, а трећа дође на ове семинаре о здравој храни и енглески језик. Дође око 20 младих. Имали смо велики напредак у Локвама. Трећа генерација ће се опаметити. Можда почну да читају и Библију. Разбио се табу о адвентистичкој цркви (А, Војводинци).

Баптисти из суседног, такође румунског села Барица, долазе у Локве, али немају већи број верника, нити организовану заједницу. Иако су ставови о назаренима међу осталим неопротестантима били веома слични, баптисти и пентекосталци су назарене окарактерисали доктринарно ближим него адвентисте. Адвентисти се, према ставовима мојих саговорника, разликују због обележавања суботе, уместо недеље, као и теолошког утемељења и у Старом завету. Стари завет остали неопротестанти прихватају као „историјску чињеницу“, а своје вероисповедање темеље на Новом завету.

[7.10.] Да. Разлика између нас, суботара, баптиста, назарена. Суботаши не раде суботом, иду по Старом завету. Баптисти и пентекостали су слични. Ово је Нови и Стари завет, ми опет по оба. А суботари све по Старом. И назарени исто као ми. И све био назарен, све пентекостали, а православи они исто само на други начин (П, Војводинци).

Баптисти су такође навели да су им пентекосталци најближи, а као једину разлику наводе крштење Светим духом, као тзв. *групо крштење* и глосолалију:

[7.11.] Баптистима су најближи пентекосталци. Сад и ту има широк лепеза. Имате од оних крајње фанатичних, који наглашавају харизматске манифестације, падање у транс, до ових који су врло слични. Доктринарно они би рекли овако: постоји крштење водом и крштење Светим духом. А ми сматрамо да постоји једно крштење. У посланици Ефесцима каже: један Господ, једна вера и једно крштење. Карактеристично за све пентекосталце су та два крштења. А крштење Светим духом, као знак је да је проговорио глосолалију (Б, Вршац).

Иако су баптисти истакли да су им доктринарно ближи назарени него адвентисти, у практичном смислу имају организовану сарадњу са адвентистима. Тако су 2004. године са адвентистичком црквом у Вршцу учествовали на неколико хуманитарних концерата са заједничким хором, а сакупљена средства била су намењена градској болници:

[7.12.] Ми смо се залагали за то да се прикључе и други. То је ишло и преко болнице, одазвали су се и хор православне цркве и били су кантор католичке цркве. Па и школе су, неколико, деца су имала свој наступ. Са духовним песмама. То је било нешто заједнички. Дружили смо се и допринели за овај град (Б, Вршац).

Још један од показатеља добре сарадње између адвентистичке и баптистичке цркве, односи се на коришћење просторија молитвеног дома баптистичке цркве у време обнављања адвентистичког. Управо током мог истраживања, у баптистичкој цркви у Вршцу 2010. године адвентисти су одржавали суботње богослужење. Спремност за сарадњу са другим верским заједницама, баптисти су показали и организовањем „Прве конференције хришћанског медицинског удружења“ 2009. на којој су учествовали припадници различитих верских заједница.

[7.13.] Имамо пријатеље, ако нас зову баптисти на евангелизацију, не баш на службу. И ми зовемо када имамо госте. Из баптистичке цркве зовемо. Када дођу из Румуније, са теологије кад дођу. Ми зовемо све који хоће да дођу (А, Војводинци).

Поједина питања у интервјуима односила су се на перцепцију сличности и разлика међу неопротестантима. На питање коју заједницу сматрају најближом пентекосталци су навели да су им најсличнији баптисти, док адвентисте не сматрају блиским због ослањања на Стари завет и придржавања одређених правила исхране која адвентизам налаже:

[7.14.] Моје мишљење што се тиче суботара држе се Старог завета и имају регулативе што се тиче хране... нема сличности, а да не причам о Јеховиним сведоцима. *А назарени?* Што се тиче назарена, они су јако затворена заједница. Црква је код нас отворена према свима. Чуо сам да су и сама крштења затвореног типа, вечера Господња, све се ради у тајности. То ствара лошу слику (П, Вршац).

Отвореност других неопротестантских заједница утиче на перцепцију назарена као „затворених и конзервативних“. Међутим, када нпр. пентекосталци пореде догматске сличности, назарене сматрају ближим од адвентиста. Баптистима су најближи пентекосталци, а адвентисте маркирају као најмање сличне, док се назарени налазе негде између.

[7.15.] Овај адвентистички свештеник је мој школски друг. Идем понекад и они долазе на евангелизације. Са пентекосталцима смо још ближи, јел мања је разлика у веровању. Ипак код адвентиста

је велика разлика, они верују у суботу, не верују да је господ Исус Бог, не верују у пакао, чак верују да је рај на земљи. Као Јеховини сведоци, али добро (Б, Владимировец).

Јеховине сведоке моји саговорници су помињали у контексту потпуно другачијих, нехришћанских учења и начела, као заједницу са којом немају никакве додире ни односе. Број Румуна Јеховиних сведока у насељима Баната био је изузетно мали, па тако ни званично основане заједнице или места окупљања и богослужења нису постојала.

б) Односи са традиционалним верским заједницама

Саговорници из четири истраживане заједнице на сличан начин су представљали своје виђење традиционалних верских заједница, пре свега Румунске и Српске православне цркве. Перцепцију односа са традиционалним црквама, у зависности од категорија испитаника, могли бисмо поделити на:

- 1) однос који је одређен ставовима према последицама примене Закона о црквама и верским заједницама,
- 2) однос који се изграђује на локалном нивоу.

Када је реч о разговорима са пасторима и старешинама неопротестаната, посебно се истицао однос традиционалних и нетрадиционалних верских заједница, онако како је дефинисан актуелним законом. Припадници пентекосталне заједнице истицали су да они себе сматрају црквом, као и да имају иста права као и православна и католичка црква. Позивајући се на историјски континуитет, поновна регистрација у Министарству вера онемогућила им је једнак статус са осталим црквама. Тако је традиционалним верским заједницама омогућен приступ различитим јавним установама, који нетрадиционалне верске заједнице немају:

[7.16.] Имају приступ свему, почев од школа, војних институција, затвора, болница. Док ми остали, ми имамо права да се региструјемо, немамо права на вероучитеља, само тих седам. Неки духовник може да буде од ових седам, не може да буде баптиста, адвентиста. У затвору исто тако, али не у смислу да ми идемо тамо и тражимо разговоре са затвореницима, нисмо ни покушали. Ми овде имамо спор са државом јер нисмо хтели да прихватимо да се региструјемо по новом закону. Враћају нас на почетак, иако је традиција много дужа. Сто пунолетних грађана треба да потпише. И констатују да је баптистичка црква сада настала. А ми постојимо више од сто година (Б, Вршац).

Баптисти Закон виде као дискриминациони, док посебно истичу промену односа и дијалога протестаната са неопротестантима, нарочито

у случајевима када припадници етничких мањина, као што су Словаци и Мађари у Војводини, прелазе из протестантских цркава у неопротестантске заједнице.

[7.17.] Сам закон је допринео томе да направе велику разлику. Ко сте ви у том смислу. Нас је иначе било мало, сада се још придодало то игнорисању ових мањих, шта ви не представљате ништа, нема потребе за вас. Ако је и постојао неки дијалог, а био је, имали смо као протестанти неке заједничке подухвате, тај протестантски миље. А сада више не. Још нас протестанти доживљавају као претњу. Као ми узимамо вернике, на пример од Словака. Тај јаз се продубљује (Б, Вршац).

Однос протестантских и неопротестантских заједница, на тај начин, оптерећен је питањем конверзије и преласком одређеног броја верника из лутеранске или реформатске цркве у неопротестантске заједнице. Поред тога што се баптисти и пентекосталци дефинишу као неопротестанти, они посебан нагласак стављају и на категорију еванђеоских хришћана. Тако је пастор баптистичке цркве покушао да објасни разлике у употреби термина евангелисти и еванђеоски хришћани, као и између термина протестанати и неопротестанти.

[7.18.] Евангелисти су лутерани или протестанти, док су еванђеоски неопротестанти. Е сад и ту мало између нас је мало, сви се сматрају као неопротестанти и еванђеоски, то је синонимно. Док су сада неке групе углавном пентекостне у жељи да избегну можда назив пентекосталан, или да постану познатији, па су рекли за себе еванђеоска црква. Они јесу неопротестанти. А и баптисти су еванђеоски хришћани (Б, Вршац).

Иако је термин неопротестантизам у Румунији прихваћен као свеобухватни назив за баптисте, пентекосталце, адвентисте, назарене и друге, у Србији припадници ових заједница не наилазе на разумевање и нема шире употребе овог термина у јавном дискурсу на супрот термину секта који се за њих везује:

[7.19.] Било би добро када би нас прихватили као неопротестанте. А они кажу: „Не то су секте“. А секта има пежоративно значење. Овако се види корен те заједнице, да је настала из протестантизма (Б, Вршац).

Један од мојих саговорника објашњава да негативна перцепција неопротестаната потиче из незнања људи, а посебно наглашава да су у урбаним срединама људи мање упознати са њиховим учењем него на селима. Поред тога, он истиче негативан дискурс православне цркве који доминира у јавности и наглашава отвореност њихове заједнице према свим људима:

[7.20.] У градовима више не знају него у селима. Јер православна црква шири такве приче, да смо ми секташи, да ми учимо децу свашта, да ми радимо свашта. Онај који долази види да ми ништа ружно не причамо. Увек, и на сахранама, увек кажемо ми се боримо да се људи спасу, без обзира да ли ви долазите код нас, то је важно. Ми верујемо да из свих цркава добри људи ће бити спашени. Нема ни код нас, неће бити сви спашени. Има добрих и лоших људи било где. Зато, из свих цркава биће одвојени људи који ће бити спашени. Ми тако верујемо, што ни православна црква у то не верује. И онда ко је секта? Знате шта значи секта, онај који не признаје никога, једино себе. А ми признајемо све. Како ми можемо да будемо секта? (Б, Владимировац).

[7.21.] Није традиција у селу. Ако идеш у скупштину мисле да си заостао. Али у Румунији није тако. Тамо сви воде породицу и децу у скупштину (П, Владимировац).

[7.22.] Комшија ме пита где идем, ја кажем у скупштину. А он ће на то: цео свет иде у центар села у цркву, а ти на крај села. На то сам му рекла: Идеш тамо где те Господ зове (П, Владимировац).

Однос са Румунском православном црквом на локалном нивоу саговорници су описали као добар, иако се поставља јасна граница између цркве и секте као негативног маркера за припаднике неопротестантских заједница. Као пример позитивног става Румунске православне цркве према активностима неопротестантских заједница саговорник је навео организовање хришћанског кампа за децу (рум. *Tabăra pentru copii*) у селу Војводинци.

[7.23.] Мало теже то иде. Можда не толико на селима. Ми смо у Војводинцима организовали дечији камп, где су и православни свештеници говорили позитивно о томе. Оно што нама смета, што се сама веронаука предаје у школи. Већ треба у самим црквама. Аутоматски настаје конфликт. Код нас стално има тај однос цркве и секте, ништа лоше не стоји о нама тамо, али ми смо од стране православне цркве сматрани секта. Реч секта није лоше, али другачију конотацију има у друштву (П, Вршац).

Баптисти су 2009. године у Вршцу организовали окупљање Удружења хришћанских медицинских радника на коме су присуствовали и представници Румунске православне цркве. Пастор баптистичке цркве је, на питање какви су односи баптиста са Румунском православном црквом, навео следећи пример:

[7.24.] Поред тога што се на нас гледа као на секте, постоји позитиван утицај који врши владика Даниел Стоинеску, који дошавши из Румуније, из Темишвара, где имају кроз другачији дијалог и приступ, дошао је и рекао: „Немојте говорити о баптистима као о

неким сектама, то су наша хришћанска браћа“. Он је у пар наврата био и у нашој цркви. Кад смо организовали Удружење хришћанских медицинских радника, он се одазвао, док се српски православни свештеник није појавио. Био је и католички жупник. Онда могло би се рећи да постоје неке заједничке ствари и да се не морају наглашавати разлике које постоје (Б, Вршац).

Поред „добре сарадње“ са другим неопротестантским заједницама, баптисти су објаснили како у селу имају добре односе са Румунском православном црквом, наглашавајући да се баптистичко учење темељи искључиво на Библији:

[7.25.] Не само са неопротестантским, и са традиционалним црквама имамо добар однос. Никакво негативно схватање у односу на друге цркве. Е сад ми не прихватамо учења која се не темеље на Библији. *Да ли у Жаму има Румунска њравославна црква?* И румунска и српска. Румунска православна црква је мењала три свештеника, са свим тим свештеницима имали смо добре односе. Посебно ја. Некада и ја идем и помажем у цркви. Некада не одобравају сви то (Б, Мали Жам).

У локалним заједницама забележила сам изјаве о коректним и пријатељским односима који постоје између православаца и неопротестаната.

[7.26.] Некада нисмо имали проблеме. Ја чак живим добро и са православним свештеником. Не причамо о вери. Онда свако држи своје и немамо проблема (Б, Владимировац).

[7.27.] Па да вам кажем, не, немамо проблеме. Не идем на црквене празнике, али ако неки наш рођак умре идемо. Не узимамо свећу, не крстимо се и немамо проблеме (А, Владимировац).

[7.28.] *А Румуни њравославци овде, како вас они доживљавају?* Па не знам, нисам о томе размишљао, како нас они доживљавају. Можда не толико црно као Срби православци (Б, Вршац).

Будући да у оквирима Румунске православне цркве у већини села постоји удружење *Oastea Domnului* (Војска Господња), које је, као што је већ поменуто у претходним поглављима, еванђеоски оријентисано, неопротестанти су их доживљавали као блиске:

[7.29.] Они су се отцепили од православне цркве. Војска Господња има пуно заједничких тачака. Имају много сарадње са њима. Које су нам заједничке тачке: Свето Тројство, Библија и само Библија, молитва, око крштења, светог живота. Зато можемо да комуницирамо са њима. Са свим неопротестантима имамо много заједничких тачака (А, Војводинци).

Посебно је индикативан податак, који сам добила од појединих саговорника из баптистичке цркве, како су раније били чланови *Војске Господње*, а касније постали чланови баптистичке заједнице.

У дискургу мојих саговорника перцепција православних обичаја и традиције са елементима народне религије веома је негативна, јер се такав начин веровања не темељи на учењима из Библије, стога их неопротестанти сматрају неприхватљивим:

[7.30.] Држе друге обичаје, са поменима, наћи ћу вам где пише. Дају поману. Пише дајеш ђаволу, а не човеку. Ово је од њих, држе свеце, све по обичајима. У Тимоку нема баш црква. Има враџбина тамо. Ми не верујемо у то. Ово је наш живот, наша снага, снага Светог духа, Оца (Н, Стража).

Посебно су назарени наглашавали разлике које постоје између њих и православаца у начину обележавања великих хришћанских празника као што су Божић и Ускрс. Однос нације и религије код Румуна, као и код Срба, снажно се прожима и повезује са православном религијом. У неопротестантским заједницама, које су наднационалне, такав однос је другачији. Отвореност за нове вернике из различитих етничких заједница и наглашавање значаја религијског идентитета у односу на етнички у великој мери се разликује у односу на Румуне православце.

[7.31.] Код нас је сама нација повезана са религијом, ако си Србин, онда си православац, ако си прави Румун, мораш да будеш православац. *Ви овде немайе тшо, ви сйе наднационална заједница?* Да. Не постоји, говорим од самих Рома који су највише дискриминисани у нашем друштву. Нема, не постоји та социјална и етничка разлика. Ми не кажемо да смо ми румунска црква, црква може бити само Христова, диже се нација, а не оно што ми проповедамо, само јеванђеље (П, Вршац).

[7.32.] Адвентистичка црква је наднационална и интернационална и онда немамо проблема. Међу Словацима, Румунима, Мађарима. Мађари су за сада најбројнији, па онда Румуни, па онда Словаци. Међутим, сада ево Ковачица, Падина, Петровац, Бач има доста словачких места, у Кисачу, на пример (А, Владимировац).

Баптистичку цркву у Вршцу чине верници из неколико етничких заједница: Срби, Румуни, Мађари, Словаци и Чеси. У овако етнички хетерогеној заједници, према речима пастора, „поштује се и културни идентитет верника“. Празници се обележавају и по старом и по новом календару, а богослужења су на српском језику, који сви верници говоре и разумеју. Управо истицање (етничке) једнакости у наднационалним неопротестантским заједницама, као елемента кохезије на религијској основи, представља кључну улогу у ширењу еванђеоских заједница и универзалних порука које преносе.

• *Однос неопротестантских цркава према држави*

Поред односа према другим верским заједницама, било према другим неопротестантима или традиционалним, већинским црквама, однос према држави заузима важно место у дискурсу верника. Он је конструисан и на основу сећања и говорења о прошлости, о различитим историјским и политичким околностима у којима су се верници појединих заједница налазили. Ту се могу разликовати приче о даљој или ближој прошлости у зависности о којој заједници је реч. Назарени су готово увек говорили о оним историјским периодима у којима је положај њихове заједнице био најнеповољнији, као што је међуратни период. Прича једног назарена о његовим личним и искуствима брата његове жене током Другог светског рата показује на који начин су назарени били доследни и остајали привржени својој вери и у тешким тренуцима. Фрагмент који следи представља јединствен усмени извор из прошлости назаренских верника:

[8.1] Наша вера је само оно што Господ Исус Христос каже, ми не узимамо ни пушку, не полагамо ни заклетву. Ја сам побегао у Румунију и хтео сам да поведем и брата моје жене. Он је још као дете ишао у скупштину. Недељом ништа није радио. Ми ништа не смејемо да радимо недељом. Он није хтео да дође. Шта да се догоди, ако ће да га убију. И отишао је кући, крио се тамо. Ми смо побегли у Румунију, шест месеци сам био тамо крио се. Нисмо знали за Тита, само за краља Петра. Отишли смо добро. Он је тако ишао и ухватили су га. Затворили су га у Панчево. Дунавом је дошла муниција из Русије. Не само њега, и Срби и Румуни су били. Као назарени многи су били преко сто. Нису ни јело имали, ништа. Онда су се побунили и кажу: „Хоћемо боље у војску него овде да скапамо“. Сви су викали: „У војску, у војску“. Фронт је био у Марибору. Отишли су тамо. Поставили су их у строј и давали пушке. Кад су му дали пушку, мом шураку, он каже: „Ја нећу да узем пушку. 'Зашто?' Јер сам веран. 'Е командире, овај неће да узме пушку. Зашто не?' Не да моја вера да убијем никога и нећу да узем. 'Ти са аутоматом дођи овамо. Узми овога нека копа јаму и када је готова стрељај га'. Добро, хајде.“ Направио је гроб себи. Замислите како је било то. Пева и копа, каже рачунао је „боље да певам и да умрем овде и умирем као верник, него да узем пушку и умрем као неверни“. Пева и ради. И шта се десило? Ово је важно, да човек зна каква је моћ Господа. Молио се и још је копао, копао. Тај што га је чувао каже му: „Копај, немој да журиш“. Онда дође неки други командир и пита: „Шта је ово зашто да га стрељаш, јел наш човек? 'Па наш. Али је веран'. Ајде иди ти у кујну и ради тамо, нама треба јело овде“. И тако је успео да побегне. Замислите шта је Бог учинио за њега. Он се разболео после, добио нешто на оку. Пита га лекар: „Шта је теби? 'Имам нешто на оку'. Одакле си ти? 'Из Баната'. Из код места? 'Па, код Вршца,

Гребенац је село. Хоћеш да идеш у Вршац да се лечиш? 'Како да нећу.'“ И напише му да је неспособан за фронт. И дође кући. Сви су се чудили (Н, Стража).

Приговор савести, као једна од најважнијих одлика назарена, временом је имао далекосежне и дугорочне последице на опадање бројности и опстанак њихове заједнице. Прогони назарена су учврстили њихова уверења о одвојеној и изабраној заједници у непријатељском „овоземаљском окружењу“, али и повећавали значај и аутентичност преобраћења.⁵⁵⁶ Генерације назарена проводиле су године у затворима, некада и због исте ствари били поново осуђивани.

[8.2] Мој деда је 11 година био у затвору. Више пута је одлазио. Прво на пет година, па га пуне кући, па после опет због исте ствари, што није хтео пушку. Само се враћао кући и опет одлазио. *Која је њо ње-нерација?* Мој деда је 1921. годиште из Мраморка. А генерација мог деде, сви су побегли преко границе (Н, Банатско Ново Село).

Без подршке околине, назарени су живели у самоизолацији, са врло лошом организационом структуром, као и са великим бројем верника у затворима. Неполагање заклетве, одбијање узимања оружја и касније одбијање одласка на гласање доводили су назарене све више у конфликт са друштвом. Због питања гласања, назаренска заједница ће се поделити, што је додатно утицало на смањене чланства. Попут других неопротестантских заједница, назарени су се строго придржавали Светог писма и на тај начин одбацивали сваку подељеност друштва засновану на имовини или пореклу.⁵⁵⁷ Позивајући се на новозаветни цитат из Јеванђеља по Матеју 22:21 „Дајте цару царско, а Богу Божје“, неопротестанти редовно плаћају порез и све обавезе које имају према држави. Међутим, врло често су неопротестанти називани и антидржавним покретима, док су баптисте, због великог броја немачких верника, оптуживали за сарадњу са окупатором током Другог светског рата.

[8.3.] За време рата је настала велика збуњеност. Углавном, не мешамо се у политику, нас се не тиче политика. Ми имамо за циљ да проповедамо јеванђеље, не да се мешамо у политику. Можда тада нису заузели антифашистички став, него неутралан став. Тај став довео је до пасивних сарадника са окупатором. У некој литератури се и данас може наћи такви коментари. Али баптисти нису имали никакву сарадњу са Немцима. Ја се сећам, када сам био проповедник у Новом Саду, од '84 до '88, представио ми се човек из државне безбедности и рекао је да морамо разумети да држава мора да зна

⁵⁵⁶ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска њивења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914, 204–205.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*, 192.



Слика бр. 42: Српско-румунски баптистички молитвени дом у Старој Молдови (румунски Банат)

шта се дешава. Њих је занимала природа наше сарадње са Немцима, Американцима (Б, Вршац).

Иако би се могло очекивати да ће старији саговорници који су живели у периоду комунизма, или чак и раније, сматрати да је њихов положај данас бољи, одговори су били другачији. Тако баптисти сматрају да су у комунистичком периоду имали бољи положај и већа права.

[8.4.] Са друге стране, уживали смо сва грађанска права као верници, без неког ограничења, и заиста био је један третман према свима. Сада није случај, сада имамо седам величанствених (Б, Вршац).

Слични одговори могу се пронаћи и у интервјуима са пентекосталцима који су наводили проблеме у данашњем демократском друштву, које од њих тражи поновну регистрацију по новом закону. Пентекосталци сматрају да им њихов историјски континуитет омогућава иста права као и традиционалним верским заједницама, те стога није неопходно да се они поново региструју као нова верска заједница. Бројне донације и помоћ коју би пентекосталци могли да примају са Запада онемогућене су због њиховог тренутног статуса.

[8.5.] Судимо се у Стразбуру са овом државом. За време комунизма нисмо имали проблеме као након демократских промена. Ми сматрамо себе црквом, и сматрамо да имамо права иста као православна црква, католичка црква. Они су од нас тражили да се поново региструјемо и негирамо своју историју. На сајту Министарства вера стоји да свака црква која је била регистрована нема потребе да се поново региструје. Проблеми настају када треба да региструјемо ауто, телефон... Нико није упао код нас да нам каже да не можемо да радимо. Проблеми су административне природе. Са Запада се доста новца добија, ако си регистрован (П, Вршац).

Сви неопротестанти истицали су да је важно редовно измиривати обавезе према држави, а поједине заједнице, као што су баптисти и пентекосталци, и политички су активне. Ови неопротестантски верници су понекад и чланови већих политичких странака, учествују активно на изборима и имају своје представнике у локалној заједници. Током богослужења у пентекосталној цркви, посебне молитве и благослови били су упућени локалној власти и председнику државе, што није био случај у осталим неопротестантским заједницама. Румуни неопротестанти често су поредили однос који постоји према њима у Румунији, где су људи, по њиховом мишљењу, више религиозни, а поједине заједнице признате на исти начин као и Румунска православна црква. Баптисти у Румунији имају свог представника у парламенту, па испитаници положај неопротестаната оцењују као много бољи него у Србији.

5. ОДНОС РЕЛИГИЈСКОГ И ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА

У уводном делу, као метод истраживања наведена је анализа дискурса и наратива, стога ћу у овом поглављу издвојити доминантне дискурсе и наративе у анализи теренске грађе. Нагласак ће бити стављен на идентификовање доминантних дискурса и указивање на утицаје које они имају на формирање идентитета. На основу представљене етнографске грађе у претходном поглављу, могу се издвојити четири доминантне теме, односно четири различита нивоа дискурса и наратива:

1. неопротестантски религијски дискурси
2. дискурси о етничком идентитету
3. дискурси о језичком идентитету
4. наративи о конверзији.

Овако дефинисане и постављене теме представљају само оквирне целине у којима се може развијати анализа и проверити почетна претпоставка – да је религијски идентитет код припадника неопротестантских заједница важнији од етничког. Имајући у виду чињеницу да припадност различитим конфесионалним заједницама има и важну улогу у стратификацији унутар румунске етничке мањине у Војводини, као посебан сегмент у анализи емпиријског материјала издваја се питање социјалне дистанце, као и однос према „религијски другом“. Како би се направила разлика између „нас“ и „других“, „другост“ се сматра кључном карактеристиком антрополошког увида, она „одговара дистанци која је потребна да би било могуће проматрање које није налик пукој рефлексiji“.⁵⁵⁷ У анализи дискурса, према Бахтину, „сваки сегмент дискурса формира

⁵⁵⁷ Marc Augé, „Bliski drugi“, u: Martine Segalen, *Drugi i sličan. Pogled na antropologiju savremenih društava* (Zagreb: Naklada Jasenski i Turk, 2002), 30–31.

се у непосредном дијалогичном односу према говору 'другог'⁵⁵⁸ Тако је идентитету потребан „други“ како би сам себе дефинисао, будући да му само „други“ омогућава да успостави разлику. Посматрањем разлика, у тумачењу Цветана Тодорова (Tzvetan Todorov), стварамо „слику Другог“ (фр. *l'image de l'autre*), али „посматрање разлика није коначан циљ; оно је само начин да се открију својства ствари или бића, ситуација или институција“.⁵⁵⁹ У сталном поређењу и интеракцији са другим појединцима или заједницама, стварају се друштвене поделе и постављају се нове границе. Тако се „другост“ (фр. *alterité*) поставља као неопходан чинилац конструкције различитих облика идентитета, што се у студији случаја у овом истраживању односи на религијски, етнички и језички идентитет.

5.1. НЕОПРОТЕСТАНТСКИ РЕЛИГИЈСКИ ДИСКУРСИ

Полазећи од чињенице да појам религије има многобројне дефиниције, слично се може рећи и за појам дискурса, који такође има различита значења и дефиниције. Уколико говоримо о дискурсу у религијском контексту, једна од могућих дефиниција може се наћи у Бриловом *Religijskom rečniku*, у којем се дискурс дефинише на следећи начин: „Дискурс није религијски термин, већ се користи како би описао, интерпретирао или објаснио религијске феномене“. Дискурс је најчешће тумачен као одређен начин говора. У оквиру истраживања и анализе религијских феномена, критички или културолошки приступ дискурсу имао је већи утицај него лингвистички.⁵⁶⁰ У истраживањима религије „сами религиолози немају директан приступ субјективним веровањима својих испитаника, као уосталом ни било ком другом аспекту њихове интериорности“.⁵⁶¹ Тако је у антрополошким и социолошким категоријама могуће говорити о веровањима која су обликована одређеним дискурсима, односно вербализована.⁵⁶²

⁵⁵⁸ Mihail Bahtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays* (Austin: University of Texas Press, 1981), према: Марија Илић, *Усмени дискурс Срба из Чииа у Мађарској: између индивидуалној и колективној*, 136.

⁵⁵⁹ Svetan Todorov, *Mi i drugi: Francuska misao o ljudskoj raznolikosti* (Beograd: Biblioteka XX vek, 1994), 336.

⁵⁶⁰ Примену лингвистичке дискурс анализе на религијске текстове, као што је Нови завет, видети у: Porter E. Stanley & Jeffrey T. Reed (eds) *Discourse Analysis and the New Testament: Approaches and Results* (Sheffield: Sheffield University Press, 1999).

⁵⁶¹ Milan Vukomanović, „Religizacija modernosti“, у: Milan Sitarski, Marko Vujačić & Ivana Bartulović Karastojković (ur.) *Iščekujući Evropsku uniju: stabilizacija međuetničkih i međureligijskih odnosa na zapadnom Balkanu* (Beograd: BOŠ, 2010), 291.

⁵⁶² Треба имати у виду да и дискурс може обликовати веровања, односно да се наведени дискурси прожимају.

Будући да се веровања врло ретко јављају у неком изворном, непосредном облику, она се углавном ослањају на раније дискурсе, формулисане унутар прихваћене религијске традиције.⁵⁶³ Тако заједнице чине људи који конструишу свој идентитет ослањајући се на одређене облике дискурса. Када говори о сфери религијског дискурса, Михаил Бахтин наводи: „преношење и тумачење директних речи божанстава (откровење), његових пророка, светаца, уопште преношење и тумачење речи божанских надахућа (...) све су то важни чинови верског мишљења и речи“. Религиозност се на нивоу дискурса може пратити и преко метатекстуалних коментара у исказима саговорника. Фуко говори о доктринама као облику дискурса и наглашава да „доктрине (религиозне, политичке, филозофске) теже томе да се шире, а појединци, колико год да су бројни, дефинишу своју заједничку припадност доктрини прихватањем једног истог дискурзивног скупа“.⁵⁶⁴ Поред тога „доктрина повезује појединце са извесним типом исказивања и забрањује им према томе све друге; али се користи, заузврат, извесним типовима исказивања да међусобно повеже појединце и да их тиме одвоји од свих других“.⁵⁶⁵

Под неопротестантским религијским дискурсом сматрам посебан дискурзивни оквир и изворе који обликују религијски идентитет неопротестантских верника. Овај дискурс ствара основу колективног идентитета међу неопротестантима и саставни је део њихове верске праксе. Реч је о истим или сличним „дискурзивним скуповима“ који повезују неопротестантске заједнице. Међутим, неопходно је направити разлику између неопротестантског дискурса који креира званични језик неопротестантског учења, проповеди, молитви, са једне, и комплексних личних веровања људи, са друге стране.⁵⁶⁶ Неопротестантски религијски дискурс је и релациони, будући да поставља Бога, вернике и цркву/заједницу у посебне односе.

Религијске дискурсе у неопротестантским заједницама обликују проповедници (пастори) и верници. Стога ћу као један посебан облик дискурса издвојити проповед. Проповед не представља само преношење Божје речи и интерпретацију одређених библијских доктрина већ, употребом одређених облика дискурса, проповед обликује нови религијски идентитет верника. Одређеним језиком Библије, језиком који је пун метафора, проповедници упућују вернике, путем различитих тема, на који

⁵⁶³ Milan Vukomanović, „Religizacija modernosti“, 291.

⁵⁶⁴ Mišel Fuko, *Poredak diskursa* (Beograd: Kapros, 2007), 32.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, 33.

⁵⁶⁶ Heidi Campbell, Gordon Lynch & Pete Ward, “Can you Hear the Army? Exploring Evangelical Discourse in Scottish Youth Prayer Meetings”, *Journal of Contemporary Religion* 24(2), (2009), 222.

начин треба разумети и практиковати веру у свакодневном животу, као и на неопходност свакодневног читања Библије. Како су у појединим заједницама проповеди интерактивне, од верника се очекује да усвајањем одређених теолошких знања јавно покажу познавање Библије, односно верског учења своје заједнице. Такође, проповеди обилују непосредним и директним обраћањима верницима. Централни део проповедничког дискурса односи се на значај поштовања Библије и исправног живота у складу са њом. Као важна одлика проповедничког дискурса истиче се питање постојања доктринарних разлика, најчешће у односу на традиционалне цркве (Румунска православна црква), али и на друге неопротестантске заједнице. Углавном је реч о кључним специфичностима одређене верске традиције, где саговорници који их наводе негирањем налазе потврду и исправност за своја учења:

[7.2.] *Назарени не верују у њушку*, неће да узму пушку;

[7.8.] Међутим, дискутабилно је то што имају центиално учење које се базира на сјисима Елен Вајт;

[7.11.] Доктринарно они би рекли овако: постоји крштење водом и крштење Светим духом. *А ми смајрамо да јосјоји једно кршићење*;

[7.14.] Моје мишљење што се тиче суботара, држе се *Старој завети* и имају рејулајиве шјо се шиче хране;

[7.30.] *Држе грује обичаје, са јоменима*, наћи ћу Вам где пише.⁵⁶⁷

Поред тога што је доминантно теолошки, проповеднички дискурс обликован на овакав начин је и релациони, дакле, кроз дихотомију *ми-груји* изражава се и став према религијски другом. Из наведених фрагмената интервјуа може се закључити да се овакав дискурс обликује и познавањем одређених (специфичних) учења других неопротестантских заједница. Тако се назарени маркирају као пацифисти, адвентисти као они који своје учење темеље на списима Елен Вајт, придржавају се више Старог завета и имају правила у исхрани, пентекосталци имају два крштења и сл. У оваквим поређењима до изражаја долазе догматске разлике међу неопротестантима, као и начини вредновања других хришћанских традиција. Анализирајући снимљене проповеди у четири неопротестантске заједнице могу се идентификовати одређене теме које су заједничке свим неопротестантским проповедима:

- обраћање и изражавање захвалности Богу,
- читање и тумачење делова Библије (посебно Новог завета),
- молитве,
- певање песама посвећених Исусу Христу (тзв. „слављење Христа“),

⁵⁶⁷ Како би се нагласио одређени сегмент исказа саговорника, у овом поглављу делови исказа биће у курзиву и подвучени.

- неопходност покајања и позив на покајање онима који нису у заједници.

Наведене теме могу се уочити у доминантном неопротестантском религијском дискурсу, односно проповедничком говору. Стално репродуковање ове врсте религијског обраћања у заједници утиче на стварање верске аутентичности и традиције, будући да је готово увек утемељено у тумачењима Библије, са нагласком на учењима ране цркве и реформацијског наслеђа. Такав облик дискурса је по својој природи веома комплексан, јер утиче на обликовање религијског идентитета верника и на снажну идентификацију са одређеном локалном заједницом којој верници припадају.

У интервјуима са пасторима и верницима може се идентификовати још један посебан облик религијског дискурса – мисионарски. Ослањајући се на мото који је формулисао отац немачких баптиста, проповедник Јохан Герхард Онкен „Сваки баптиста, мисионар“ (нем. *Jeder Baptist ein Missionar*), верници настоје да своје учење пренесу свима у свом окружењу који нису чланови заједнице. Мисионарски дискурс не налазимо само код баптиста већ и код адвентиста и пентекосталаца. Овакав облик дискурса углавном садржи одређену наративну структуру и велики број библијских цитата. Током истраживања мисионарски дискурс био је упућен и мени као истраживачу, као што би био упућен било којој особи ван заједнице:

[1.5.] Сада ћу да *Вам чииам*;

[1.6.] Ево да *Вам кажем* из Првог поглавља Исаија (...);

[1.7.] Знаш шта је „преот“? Свештеник;

[1.11.] Сви смо били грешници, али вера се рађа кроз *слушање Божје речи*.

Мисионарски дискурс је такође био врло изражен током неформалних разговора, када би ми саговорници говорили: „било би лепо да пређеш код нас“, „добро је да волиш да слушаш богослужење“, „ако си верна, неће те Бог оставити гладну“, „ако се преобратиш, видећеш какав је живот правих хришћана“ и слично. Циљ мисионарског дискурса је да верник или проповедник упуту људе који су изван заједнице („из света“) у поједине принципе свог учења и да им приближи учење своје заједнице. У томе је основна разлика између проповедничког дискурса, који је више усмерен на чланове заједнице, и мисионарског дискурса, који је намењен људима ван ње, па је самим тим поједностављен и прилагођен онима који не познају неопротестантску теологију. Поред тога, једна од одлика мисионарског дискурса јесте да укаже на постојање границе између „нас“ (*инсајдера*) и „њих“ (*ауџсајдера*) самом употребом одређеног религијског језика који је у потпуности непознат *ауџсајдерима*.

Саставни део неопротестантског религијског дискурса чине есхатолошки и апокалиптични описи, који се преносе језиком симбола и метафора. Као што је у претходним поглављима већ истакнуто, есхатолошки и апокалиптични описи представљају важан део неопротестантске теологије. Описи се највише везују за други долазак Христов, што саговорници представљају на сличан начин:

[1.13.] *када Господ дође о другом славном доласку;*

[1.14.] *У почетку када Господ долази са анђелима. Не знам да ли ће да њокуји од њеншикошала и байишисја, али наши назарени хоће. Ми смо наследници његови. Ми му носимо име. Назарећанин. Долази прво он, на облацима да њокуји његову скуйшишину, али ови дрући још има да осјану.*

Овде долази до изражаја једно од суштинских питања које разликује неопротестанте, питање предодређења, које је посебно изражено код назарена. Безусловна предестинација, код назарена, подразумева да су само они као заједница изабрани за спасење, али не и други неопротестанти. Назарени своју изабраност потврђују и називом своје заједнице (*Ми му носимо име*).

За већину саговорника живот у заједници и исправност њиховог веровања представља припрему за спасење и крај света. Ослањајући се на одређене религијске дискурсе у неопротестантским заједницама, чланови њиховим усвајањем и артикулацијом потврђују и учвршћују свој религијски идентитет, који за њих постаје доминантни облик колективног идентитета. Тако се проповеднички може тумачити и као одређени облик ауторитарног дискурса имајући у виду значај и улогу проповедника/пастора код неопротестаната.

Поред тога што свака појединачна заједница развија сопствени религијски дискурс, који садржи и експлицитне разлике у односу на друге неопротестанте, може се закључити да постоји и заједнички неопротестантски дискурс као „метадискурс“. Ради се о специфичној динамици препознавања јединства и, истовремено, истицања различитости у оквиру неопротестантизма. Употреба неопротестантског дискурса указује на значај неопротестантизма као најбитније границе приликом самодефинисања у односу на „друге“ верске заједнице, која се потом изнова „умножава“ када је потребно да се прецизније позиционирају. У том смислу, неопротестантизам представља полазни параметар за разграничење и самоодређење који се касније дограђује у оквирима појединачних заједница.

5.2. ДИСКУРСИ О ЕТНИЧКОМ ИДЕНТИТЕТУ

Једно од најважнијих обележија колективног идентитета, посебно када је реч о мањинским заједницама, јесте етничка припадност. Како наводи Гер Дејзингс „етнички или национални идентитет не би требало да се схвати као *основнији* или *ауџентичнији* од других; он је само један од могућих начина артикулисања осећаја везаних за релацију ми–они“.⁵⁶⁸ Управо је истраживање Румуна неопротестаната омогућило један нови увид у динамику конструисања осећања етничког и религијског припадања. Стварањем „нових веза“ појединца са заједницом, која је примарно верска (са наглашеним принципом наднационалности), однос према „уобичајеном“ или општеприхваћеном концепту етничкитета се мења. Иако је однос између етничкитета и религиозности сложен и врло је тешко изводити коначне закључке, на основу обављеног истраживања могу закључити да је код Румуна неопротестаната изражен снажан осећај припадања одређеној верској заједници: назаренској, баптистичкој, адвентистичкој или пентекосталној. Из интервјуа се може увидети да исказе саговорника највише обликују религијски дискурси и снажна повезаност са неопротестантском заједницом којој припадају. Поред верске преданости, заједница је уређивала и јавну сферу, као и друштвене односе и границе са остатком света, као и унутар ње саме.⁵⁶⁹ Снажан осећај заједништва и блискости међу неопротестантским верницима доприноси јачању религијског идентитета, очувању њихове посебности и хомогености.⁵⁷⁰ У неопротестантској теологији наглашава се морална обнова верника, ширење јеванђеља и генерално незаинтересованост за националну припадност верника. Уколико би цркву/заједницу одредили као румунску или српску, тиме би искључили друге етничке заједнице, што је у супротности са њиховом идејом хришћанства. Како неопротестантске заједнице, поред Срба, чине припадници различитих етничких мањина, хомогенизијући елеменат постаје религија, а у мањој мери етничкитет или језик. „Братство у спасењу“ маркира припаднике одређене заједнице

⁵⁶⁸ Ger Dejinings, *Religija i identitet na Kosovu* (Beograd: XX vek, 2005), 37.

⁵⁶⁹ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска њивења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914.*, 139.

⁵⁷⁰ О односу религијског и етничког идентитета видети студију: Fenggang Yang & Helen Rose Ebaugh, "Religion and Ethnicity among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home Countries", *Journal for the Scientific Study of Religion* 40(3), (2001), 367–378. Аутори истражују улогу религије као важног идентитетског маркера у имигрантским заједницама у Сједињеним Америчким Државама. Истражујући Кинезе будисте и Кинезе хришћане, студија показује како се одвијају различити процеси интегрисања верских заједница пре свега Кинеза хришћана који из мањинског положаја у Кини постају део хришћанске већине у САД.

према другим, необраћеним члановима етничке групе који су још увек „у свету“. Символичка граница која постоји између Румуна неопротестаната и других Румуна (већином православаца) утиче на стратификацију која по религијској основи постоји у оквирима ове етничке групе.

Иако припадници етничких мањина најчешће припадају доминантној религији (у овом случају Румунској православној цркви) унутар своје заједнице, међу њима постоје и они који чине део и у мањинским верским заједницама. Поједини аутори објашњавају да је приврженост доминантној религији посебно изражена код припадника етничких мањина који живе у непосредном окружењу своје матичне земље, који се према Роџеру Брубекеру (Roger Brubaker) налазе у „триангуларној историјској везаности“ између мањинске заједнице којој припадају, њених институција (нпр. цркве) и матичне земље.⁵⁷¹ Брубекерова одредница се може повезати и са положајем румунске мањине у Војводини, којој припадање Румунској православној цркви обезбеђује и осећај историјског континуитета, традиције и повезује ову етничку заједницу са доминантном конфесијом у матичној земљи. Тако је румунско православље важан део етничког идентитета Румуна.⁵⁷² У Румунији је социо-културна укорененост „традиционалног хришћанства“ у оквиру националне културе представљала резултат успостављања историјске везе између религије и државе, територије и етничитета, стога се надилажење етничких, територијалних или политичких граница види као велики изазов.⁵⁷³ У условима када се одређене етничке групе идентификују пре свега као конфесионалне заједнице, религија преузима улогу главног етничког маркера, успостављајући притом и етно-националне границе.⁵⁷⁴ Тако успостављене

⁵⁷¹ Roger Brubaker, “National Minorities, Nationalizing States and External National Homeland in the New Europe. Notes Toward a Relational Analysis”, *IHR Reihe Politikwissenschaft* (1993), 1–21.

⁵⁷² Бојан Алексов је у својој студији о назаренима управо покушао да објасни колико је верска заједница назарена, у тренутку њене највеће експанзије крајем 19. и почетком 20. века, утицала на јачање национализма у Српској православној цркви. Алексов истиче да је црква „прошла кроз период етнизације, односно процес током којег је православље почело да се посматра као јединствени културни израз српског народа, дискурс нације је конфесионализован и дошло је до успостављања онога што се потом сматрало као вековима стара симбиоза српске нације и православне цркве“. Видети: Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска шрвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914.*, 301.

⁵⁷³ Simon Pop, “The Socio-Cultural Space of Pentecostalism in Present Day Transylvania: Dynamics of Religious Pluralization in Post-Communist Romania”, *Sociologia* LIV (2), (2009), 142.

⁵⁷⁴ Željko Boneta & Boris Banovac, „Religioznost i nacionalizam na hrvatskoj periferiji – veliki scenariji za male zajednice“, *Migracijske i etničke teme* 23(3), (2007), 169.

конфесионалне границе представљају снажне друштвене границе створене на темељима религијских разлика у оквирима исте етничке групе.

Религијски симболи и обичаји, који код Румуна у Војводини припадају православној традицији, „постали су део и националног наслеђа и као такви помажу оцртавању етничких граница“. Напуштањем таквог „доминантног“ етно-религијског система, Румуни неопротестанти се удаљавају од модела „правог Румуна“ у Војводини – који је православца, усвајајући другачије културолошке обрасце утемељене у новој верској припадности. Стварање нових културолошких разлика утиче и на јачање симболичке границе у етнички истоветној, али религијски различитој заједници румунске мањине у Војводини. Свест о припадности румунској етничкој заједници свакако се задржава у одређеној мери, иако се не изражава на исти начин као код Румуна православца. Румуни неопротестанти имали су другачије виђење и доживљај свог етничког/националног идентитета у поређењу са Румунима који не припадају неопротестантским заједницама. Питање самоодређења моји саговорници су директно наводили, док се у већини случајева оно јављало индиректно. Већина саговорника је током разговора спонтано уводила етнониме Румун, Србин, Словак, Мађар. На питање како би се декларисали, саговорници су одговарали са Румун/Румунка: *Рекла би да сам Румунка, али мени то ништа не значи. Понекад кад ме питају које су Румуни вероисповести, да ли су православци, католици. А ја сигурно не знам.* Овај исказ показује индиферентност саговорника према етничком самоодређењу, као и дистанцирање у односу на познавање доминантне религије Румуна. Приметно је, такође, увођење дистинкције између Румуна из српског и Румуна румунског Баната: [4.13.] *ови Румуни, имају речник, што ми Румуни у Банату немамо.* Из овог фрагмента се може видети позитивно вредновање језика Румуна из Румуније, за разлику од Румуна у српском Банату, који говоре дијалекат који је под великим утицајем српског. Због великог броја позајмљеница и језичких калкова, Румуни из Румуније често називају Румуне из Србије, Србима: *Они нам кажу Срби.* Иако ти причаш са њима на румунском? *Па они кажу Срби, а овде нам кажу Румуни* (Н, Банатско Ново Село). Интересантно запажање налазим у разговору са једном од саговорница из назаренске заједнице. Она је навела да се у етнички мешовитим срединама (српско-румунским најчешће) у назаренским скупштинама не наглашава „румунство“, које се према њеном мишљењу изражава у употреби румунског језика. Са друге стране, у етнички хомогенијим срединама, старешине инсистирају на румунском језику: *Када ови из Локава чују да убацимо неку српску реч, кажу ми јао ја нисте ви Срби, причајте румунски* (Н, Банатско Ново Село).

На основу обављеног истраживања могу закључити да се културни елементи, који имају улогу симбола етничитета код припадника ру-

мунске етничке мањине најчешће односе на матерњи језик, православну вероисповест, традицијску културу и румунску историју. Културни садржај идентитета се мења баш као што се мења и друштвена релевантност културног садржаја.⁵⁷⁵ Према Младени Прелић, „да би се свест о етничкој припадности одржала у дужем временском периоду, она мора да се везује за један број културних елемената који у одговарајућим контекстима задобијају улогу симбола етничке различитости“.⁵⁷⁶ Будући да су сви основни религијски елементи румунске традицијске културе (на пример, култ мртвих и годишњи празници) познати неопротестантима, не може се говорити о њиховој потпуној изолованости у оквиру локалне румунске заједнице.⁵⁷⁷ Пасивно знање које верници имају о румунској традицијској култури нарочито је присутно код верника који су рођени у православним породицама, а који су касније прешли у неку неопротестантску заједницу. Саговорници би често одговорили да су поједине обичаје *ћраќићиковали када су били ћравославци*, док они који су одрастали у неопротестантским породицама немају знање о румунској традицијској култури. Један сликовит пример налазим у разговору са саговорницом из Гребенца, која је некада као млада, пре приступања неопротестантима, учествовала у покладној прослави фашанки: маскирала се, певала „песме из света“ и причала „просте шале“. Из саговорничиног угла данас, такво понашање није прихватљиво за људе који су у „вери“, односно припадају неопротестантима.

Када је реч о елементима материјалне културе, као што је народна ношња, у већини румунских православних породица могу се пронаћи бројне и очуване колекције ношњи. За Румуне овакви својеврсни „приватни музеји“ представљају симболе и њиховог етничког идентитета.⁵⁷⁸ Ношња такође осликава и локалне разлике, будући да се разликује код Румуна Банаћана, Олтенаца и Ердељаца. Поред поменуте „музеолошке“ улоге, када се показује гостима или посетиоцима, данас се ношња користи на фестивалима фолклора који се организују током године у румунским насељима у Војводини. На њима учествују највише деца обучена у ношње, која уз пратњу румунске музике играју различите игре. У оваквим јавним догађајима не учествују деца из неопротестантских породи-

⁵⁷⁵ Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam* (Beograd: Biblioteka XX vek, 2004), 235.

⁵⁷⁶ Младена Прелић, *(H)и овде н(и) ћамо: ећнички идентитет Срба у Маћарској на крају ХХ века*, 368.

⁵⁷⁷ Biljana Sikimić, „Rumunski jezik i kultura grkokatoličkih i neoprotestantskih zajednica Banata: antropološko lingvistički uvid“, 107.

⁵⁷⁸ Aleksandra Djurić, „Memory, Evocation, Representation – ‘Private Museums’ in a Romanian Village in Serbian Banat“ in: Delia Suiogan, Stefan Mariş & Carmen Dărăbuş (eds) *Cultural Spaces and Archaic Background* (Baia Mare: Editura Universităţii de Nord, 2008), 141–161.

ца. Како би објаснила „изолованост“ неопротестанта током оваквих, али и других јавних манифестација, Биљана Сикимић користи антрополошко-лингвистички концепт „упадљивог“ (енг. *salient*): „наиме у питању су заједничке, јавне манифестације у којима учествују сви припадници локалне заједнице, са морално 'обавезним' учешћем, каква је сахрана, за разлику од већине других обичаја“.⁵⁷⁹ Одласци на сахране православних чланова породице или комшија забрањени су у назаренској заједници. Саговорници су потврдили да не одлазе на сеоске славе – „заветине“ и не учествују у сличним манифестацијама у локалним заједницама, јер то у њиховој заједници није прихваћено. Један изузетак налазим код баптиста који у румунском селу Стражи организују колинду за божићне празнике: [4.15.] *Ишли смо у колинду* (...). Паралелно са њима, у колинду су ишла и деца из Румунске православне цркве. Тако баптисти, уклапањем у „уобичајене“ или „очекиване“ јавне догађаје, покушавају да задобију равноправан статус са Румунима православцима у селу. У локалном идентитету Румуна Банаћана разликују се они који живе у равничарским насељима (рум. *de la pustă*) и они у планинским (рум. *de la codru*). Описујући мисионарске путеве пентекосталног пастора, један од саговорника је „мапирао“ равничарска и планинска банатска насеља:

[1.4.] Брат Јон Пуфел је држао *Pustu*, у оним деловима Уздин, Селеуш, Николинце, Петрово Село, а Николаје Попов је држао *Codrul* у оним деловима. Њих двојица су били пастори у то време. Један је ишао у делове *Puste*, а други у делове *Codrul*.

Ови локално-географски појмови чести су и у дискурсу православних Румуна Банаћана. Међутим, у појединим румунским назаренским заједницама само старији саговорници познавали су поменуте термине, док су млађој генерацији били потпуно непознати. Регионалне и локалне разлике се међу Румунима неопротестантима препознају само у употреби различитих дијалеката румунског језика.

Неопротестантизам као „религија личне промене“, национални и етнички идентитет не сматра значајним за религијску праксу.⁵⁸⁰ Теоријски је могуће да „религијски идентитет буде самосталан и да није у непосредној вези са етничком или националном припадношћу, иако је у пракси та самосталност сложена и вишезначна“.⁵⁸¹ Иако доминантан, религијски идентитет само постаје доминантнији од етничког, али је њихов однос и даље сложен. Комплексност односа религија–етничитет настаје, између

⁵⁷⁹ Biljana Sikimić, „Rumunski jezik i kultura grkokatoličkih i neoprottestantskih zajednica Banata: antropološko lingvistički uvid“, 108.

⁵⁸⁰ László Fosztó, *Ritual Revitalisation after Socialism. Community, Personhood and Conversion among Roma in Transylvanian Village*, 56.

⁵⁸¹ Saša Nedeljković, *Čast, krv i suze: ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma* (Beograd: Zlatni Zmaj, 2007), 256.

осталог, због преклапања православне религије и етничког/националног идентитета, што је случај и са Румунима и са Србима. Символички гледано, уколико Србин не прославља славу и друге уобичајене православне верске праксе и прикључио се другој верској заједници, заједница ће га маркирати као да не припада српском етникуму. Слично је и са Румунима, али и са другим заједницама. Таква врста „маркирања“ посебно је изражена у дијаспоричним заједницама (пример Срби у Румунији, Румуни у Србији) где се, као што и Ериксен каже, „инсистира на континуитету, па неретко и на културном пуризму“.⁵⁸²

Антрополог Мануела Делгадо Кантон (Manuela Delgado Cantón), истражујући пентекосталне заједнице међу Ромима на југу Шпаније, говори о наративима заједништва (енг. *narrative of coherence*) који „пресумеравају осећај припадања базиран на новим контактима, новим социјалним мрежама и слично“.⁵⁸³ Овакви наративи подстичу осећај солидарности међу члановима заједнице, посебно уколико су етнички мешовитог састава, градећи тако нови колективни идентитет утемељен на религији. Доминантни дискурс у неопротестантским заједницама не наглашава постојање разлика у језику, етничкој припадности, социјалном статусу, старосној доби, већ истиче да су верници део заједнице и братства. У изражавању такве једнакости верници се међусобно ословљавају са „брате“ или „сестро“, што такође указује на важну улогу заједништва у наднационалним верским групама. Нови идентитет који се изграђује од тренутка приступања заједници у великој мери дефинише њихове односе према „спољном свету“ и „другима“. Тако је, према антропологу Воутеру Думону (Wouter Dumont), религија „виђена као најважнији елемент који дефинише 'истост и другост', а не 'етнички' идентитет“.⁵⁸⁴ На основу грађе прикупљене истраживањем румунских неопротестантских заједница, може се закључити да је сложени однос између религијског и етничког идентитета веома често ситуационо условљен и не представља статичну, већ променљиву категорију. Саговорници и сами примећују да је идентификација Србин-православац, Румун-православац уобичајена у јавном дискурсу.⁵⁸⁵

[7.31.] Код нас је сама нација повезана са религијом, ако си Србин онда си јравославац, ако си јрави Румун мораш да будеш јравославац.

⁵⁸² Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalnizam*, 258.

⁵⁸³ Manuela Delgado Cantón, “Gypsy Pentecostalism, Ethnopolitical Uses and Construction of Belonging in the South of Spain”, *Social Compass* 57, (2010), 256.

⁵⁸⁴ Wouter Dumont, “Immigrant Religiosity in a Pluri-Ethnic and Pluri-Religious Metropolis: an Initial Impetus for Typology”, *Journal of Contemporary Religion* 18(3), (2003), 379.

⁵⁸⁵ О дискурзивним конструкцијама верског национализма видети у: Roger Friedland, “Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation”, *Annual Review of Sociology* 27, (2001), 125–152.

Како Румуни неопротестанти не деле доминантани православни идентитет припадника сопствене етничке мањине, често су негативно перципирани код Срба и Румуна православаца.

Међутим, у оквиру облика дискурса који се односи на етнички идентитет, налазимо и дискурс о наднационалном идентитету неопротестантских заједница, који је у директној вези са питањима етничитета и његове артикулације. Наиме, наглашавајући значај новог религијског идентитета верника и припадања заједници, неопротестанти истичу да етничка припадност није важна нити кључна за припадање заједници. Разматрајући проблематику религијских организација у Југославији, Сабрина Рамет је понудила троструку класификацију религијских организација. У прву класификацију спадају Римокатоличка и Српска православна црква, које имају улогу историјске и водеће цркве у оквиру једног народа. Другу чине „етничке цркве“ које су најчешће оријентисане на мањине и оне су дефинисане као „националне“ по својој форми, али без могућности да имају улогу „националног вођства“ (Лутеранска црква међу Немцима до Другог светског рата или Реформатска црква међу Мађарима). Трећу групу чине „ненационалне цркве“ које одбацују важност националне културе као део своје идеологије (баптисти, адвентисти, Јеховини сведоци и сл.).⁵⁸⁶ „Ненационалне цркве“ представљају основну одлику свих неопротестантских заједница, у којима верници не гледају на националну припадност и сматрају да су сви пред Богом исти, позивајући се на новозаветни цитат, апостол Павле у посланици Галати-ма 3:28 наглашава принцип једнакости пред Богом: „нема ту Јеврејина ни Грка, нема роба ни господара, нема мушкога рода ни женскога; јер сте ви сви једно у Христу Исусу“.⁵⁸⁷

Наднационалност (енгл. *supra-nationality*) представља самоодређујућу категорију у којој се национални/етнички идентитет замењује религијским, државним или неким другим обликом колективног идентитета. Истражујући италијанске имигранте који припадају заједници Јеховиних сведока у Бриселу, Думон прави разлику између „надетничког“ и „метаетничког“ идентитета, где се „надетнички“ односи на „заменавање етничког религијским идентитетом“, а „метаетнички“ и даље садржи етничку компоненту, али се самоодређење више заснива на религијској него на етничкој припадности.⁵⁸⁸ Резултати истраживања су показали да се прихватање овакве поделе на добијеном материјалу не може универ-

⁵⁸⁶ Sabrina P. Ramet (ed.), *Religion and Nationalism in Soviet and Eastern European Politics* (Durham: Duke University Press, 1984), 149.

⁵⁸⁷ Aleksandra Djurić-Milovanović, „Rumuni nazareni u Banatu: antropološki ugao“, 68.

⁵⁸⁸ Wouter Dumont, „Immigrant Religiosity in a Pluri-Ethnic and Pluri-Religious Metropolis: an Initial Impetus for Typology“, 369–384.

зално применити, односно да је тешко коначно одредити да ли Румуни неопротестанти прибегавају „надетничком“ или „метаетничком“ идентитетском одређењу. Имајући у виду да се одређени елементи етничког идентитета свакако „задржавају“, као што је њихово самоодређење или матерњи језик, на основу понуђене класификације, примеренији би био концепт „метаетничког“ идентитета.

У обављеним интервјуима употреба термина „наднационално“ није превише честа, а саговорници углавном користе термине једнакост, братство и слично. Без обзира на то што је њихова заједница етнички хетерогена, назарени су нагласили: *Код нас назарена не ѿосѿоје Румуни, Словаци, Мађари неѿо смо сви само ѿо, назарени*. Иако назарени не користе термин наднационално, код адвентиста се може издвојити употреба овог термина: [7.32.] Адвентистичка црква је *наднационална и инѿер-национална и онда немамо ѿроблема*; док се код пентекосталаца термин наднационално намеће питањем истраживача, а саговорник га у одговору понавља: [7.31.] Ви овде немате то, ви сте *наднационална заједница*? Да. Не постоји, говорим од самих Рома који су највише дискриминисани у нашем друштву (...). Нема, *не ѿосѿоји ѿа социјална и еѿничка разлика*. Саговорник перципира Роме као етничку заједницу која је највише дискриминисана, указујући да су неопротестанти отворени за људе из свих етничких група или социјалних слојева. Отвореност нових протестантских заједница према Ромима најбоље показује велики број њих на југу и југоистоку Србије који се прикључују баптистичкој, адвентистичкој, пентекосталној и заједници Јеховиних сведока.⁵⁸⁹

И поред тога што су, нпр. баптисти, организационо и територијално подељени на румунско окружје у оквиру Савеза баптиста Србије, избегава се коришћење термина румунска баптистичка црква: [7.31.] Ми не кажемо да смо ми *румунска црква, црква може биѿи само Христѿова, диже се нација*, а не оно што ми проповедамо, сâмо јеванђеље. Тако Румуни неопротестанти потврђују наднационални принцип у својим заједницама, које углавном имају и неколицину верника других националности, док у урбаним срединама чак половину чланова других националности. Саговорник прави аналогију да би се називом румунска црква „уздизала нација“, као што је то случај са Румунском православном црквом и Српском православном црквом.

Када говори о односу граница и идентитета, Ериксен наводи да „у начелу, границе постоје с које год стране да их гледате: обе групе одређују свој идентитет и своју специфичност у односу на ону другу“.⁵⁹⁰ Постојање конфесионалних граница је много више изражено између Ру-

⁵⁸⁹ Видети више у: Драган Тодоровић, *Проѿестанѿизација Рома јуѿосѿичне Србије*.

⁵⁹⁰ Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, 76.

муна неопротестаната, са једне стране, и Румуна православаца или гркокатолика, са друге стране, него између Румуна православаца и гркокатолика. У неопротестантским заједницама на „укидање“ етничких граница и приближавање „другима“ утиче конфесионална блискост унутар ње. Добар пример који потврђује утицај и улогу конфесионалне блискости јесу и мешовити бракови у заједницама. Постојање снажне ендогамije код Румуна до половине 20. века потврђује и чињеница да се бракови нису склапали између Банаћана, Олтенаца или Ердељаца, јер су регионалне разлике међу овим групама биле изражене не само у дијалекту већ и у ношњи и у другим елементима материјалне културе. Временом је овако строги ендогамни принцип напуштен, иако су Румуни ређе склапали бракове са Србима или Мађарима. У неопротестантским заједницама приметан је пораст међуетничких бракова, нарочито у урбаним срединама: *Није важно ако је неко групе нације?* Да, није важно. Чак сам само ја остала Румунка да се нисам удала. *Може да буде и Србин и Словак?* Да, само да ми одговара, *уојшије нација није бијина*. Однос према етнички „другачијем“ у оквиру исте религијске заједнице управо се може видети кроз међуетничке бракове и блиске пријатељске и комшијске односе припадника неопротестантских заједница без обзира на етничку припадност.⁵⁹¹ То такође представља потврђивање значаја и улоге религијског идентитета у односу на етнички за неопротестанте.

Може се закључити да је „проклизавање“ из једног идентитета у други, односно из једног типа идентитета у други ситуационо условљено и зависи од очувања границе (етничке или религијске) односно постаје важно када на границу почне да се врши притисак. Разговор о „другом“, религијски другачијем припаднику у оквиру једне етничке заједнице, отвара проблем постојања негативне маркираности и одбацивања од припадника заједнице. Колики утицај могу имати религијске различитости наглашавају и Шакаја и Рајнхард истражујући баптистичку цркву и њену неутралност на етнички конфликтном простору Хрватске: „На подручју на којем су сукобљене стране припадале различитим конфесијама, управо су религијски симболи служили њиховом међусобном разликовању и распознавању међу којима је и начин крижења један од важних маркера распознавања 'другог' и потврђивања 'себе'“.⁵⁹² Баптистичка црква виђена је као „ниша у конфликтном простору“, јер је једна од основних карактеристика баптиста, али и других неопротестаната, неутралност и

⁵⁹¹ Слика о „етничком другом“ из угла румунских саговорника у Малом Торку анализирана је у раду: Annemarie Sorescu-Marinković, „Imaginea alterității la români din Voivodina. Studiu de caz: Toracu-Mic“, in: Carmen Dărăbuș (ed.) *Străinul – schiță imagologică* (Baia Mare: Editura Universității de Nord, 2009), 131–149.

⁵⁹² Laura Šakaja & Henkel Reinhard, „Niša u konfliktnome prostoru: razvoj Baptističke crkve na području Gline, Petrinje, Siska i Dvora“, *Migracijske i etničke teme* 23(1–2), (2007), 99.

отвореност према различитим етничким заједницама, етничка необележеност, што није увек случај са „већинским“ религијама.

Једна од кључних одлика дискурса о етничком идентитету односи се на стварање другачије природе односа између религијског и етничког идентитета.⁵⁹³ Опште је место да су религија и нација кључни елементи у обликовању културе и личности. С тим у вези религијски идентитет је могао пресудно утицати приликом одређивања етничког идентитета или је, пак, могао прерасти у примарни идентитет, потискујући друге елементе етничкостета.⁵⁹⁴ Овакви својеврсни „плутајући идентитети“ Румуна неопротестаната указују на чињеницу да појединац може имати више статуса и више могућих идентитета и само од ситуације зависи када ће и како етнички идентитет постати релевантнији од других.⁵⁹⁵ Дискурси о етничком идентитету су у неопротестантским заједницама усмерени ка „умањивању“ значаја етничког идентитета на рачун религијског, као и ка обликовању новог, наднационалног идентитета верника. И поред поменутих „идентитетских стратегија“, у неопротестантским заједницама критеријум за етничку границу представља матерњи језик верника.

5.3. ДИСКУРЗИВНА КОНСТРУКЦИЈА ЈЕЗИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА

Дискурзивно конструисање језичког идентитета у румунским неопротестантским заједницама представља још један облик потврђивања и изграђивања идентитета верника. Кроз два аспекта – употребу матерњег језика и усвајање специфичне неопротестантске терминологије – моји саговорници су имплицитно показали каква је улога језика у њиховим заједницама. Студије посвећене улози језика у неопротестантским или еванђеоским заједницама сведоче да је степен употребе матерњег језика од изузетне важности за кохезију заједнице.⁵⁹⁶ Тако, употреба и пона-

⁵⁹³ О начинима на које се национални идентитети конструишу у дискурсу, које дискурзивне стратегије и која лингвистичка средства су укључена у стварање овог облика колективног идентитета више у: Rudolf de Cillia, Martin Reissigl & Ruth Wodak, "The discursive construction of national identities", *Discourse & Society* 10, (1999), 149–173; Jennifer Clary-Lemon, "We're Not Ethnic, We're Irish!: Oral Histories and The Discursive Construction of Immigrant Identity", *Discourse and Society* 21(1), (2010), 5–25.

⁵⁹⁴ Dragan Koković & Lazar Žolt, „Nacionalni identitet, etnička distanca i vrednosni sistem građana Vojvodine“, u: Milan Tripković (ur.) *Multikulturalna Vojvodina u evropskim integracijama* (Novi Sad: Filozofski fakultet, 2006), 118.

⁵⁹⁵ Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, 60.

⁵⁹⁶ Catherine Wanner, "Advocating New Moralities: Conversion to Evangelicalism in Ukraine", *Religion, State & Society* 31(3), (2003), 273–287.

вљање одређеног „религијског језика“ могу бити тумачени као „потврђивање новог идентитета“.⁵⁹⁷ Усвајање новог термилошког система Сузан Хардинг (Susan Harding) описује као пут „од слушалаца до говорника религијског језика“.⁵⁹⁸

Језик за неопротестанте има веома важну улогу, посебно у етнички хетерогеним заједницама у којима се често инсистира на вишејезичним проповедима. Употреба матерњег језика у богослужбеној пракси, посебно када је реч о припадницима етничких мањина, оправдава се чињеницом да ће верници тако најбоље моћи да прате богослужење. Поред тога, код неопротестаната наилазимо и на теолошко утемељење употребе матерњег језика, на основу Дела апостолских, у којима се истиче да, након што се Свети дух спустио у прву цркву, свако га је чуо на свом језику. Матерњи језик је битан чинилац и у молитвама, јавном читању Библије и друге неопротестантске литературе за румунске вернике. Слично је и у другим неопротестантским заједницама, као што су бројне шпанске пентекосталне цркве у Америци. У етнички мешовитим срединама, ове заједнице морају донети одређене „лингвистичке одлуке“ тј. који ће језик користити током богослужења како би верници на најбољи начин разумели проповед. Овакве одлуке снажно утичу на одржање бројности и раст пентекосталних заједница, па стога често, уместо једнојезичних богослужења (на шпанском или енглеском), користе више језика уз симултано превођење.⁵⁹⁹ Будући да за неопротестанте проповед заузима централну улогу у богослужењу, проповедници/пастори обично користе једноставније облике интерпретације како би верницима на што непосреднији начин приближили одређене библијске теме.

Тематски број часописа *Anthropological Quarterly* 84 (3) из 2011. године, посвећен је истраживачким радовима који обрађују однос језичке идеологије и хришћанства. Језичка идеологија се у антрополошким категоријама, између осталог, одређује као заједничка вредност једне заједнице, која утиче на формирање различитих облика идентитета, укључујући и религијски идентитет. За разматрање односа језичке идеологије и религије посебно је важно истаћи студије у овом броју часописа о пентекостализму и харизматским заједницама: Jon Bialecki, “No Caller ID for the Soul: Demonization, Charisms and the Unstable Subject of Protestant Language Ideology”, *Anthropological Quarterly* 84(3), (2011), 679–703; James S. Bielo, “How Much of This is Promise? God as Sincere Speaker in Evangelical Bible Reading”, *Anthropological Quarterly* 84(3), (2011), 631–653.

⁵⁹⁷ О религијском језику видети и студију: Webb Keane, “Religious Language”, *Annual Review of Anthropology* 26, (1997), 47–71.

⁵⁹⁸ Susan Harding, *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics* (New Jersey: Princeton University Press, 2000).

⁵⁹⁹ Neryman Rivera Nieves & Roxana Delbene Rosati, “The Interplay of Language, Religion, Ethnicity and Gender: a Case Study of Hispanic Churches in Lancaster Pennsylvania”, in: Allyson Jule (ed.) *Language and Religious Identity: Women in Discourse* (Oxford: Palgrave MacMillan, 2007), 33.

Како је језик један од кључних елемената који Румуне неопротестанте разликује од верника других националности унутар неопротестантских заједница и има важну улогу током богослужења, издвојићу различите употребе румунског језика. Овде се не реферише само на употребу религијског језика, већ пре свега матерњег језика верника – румунског, како у свакодневној комуникацији тако и у његовој употреби у религијске сврхе. Сви моји саговорници у својим породицама користе румунски језик (углавном је реч о дијалекатским облицима румунског), осим у случајевима мешовитих бракова, када се поред румунског користи и неки други језик, најчешће српски, ређе мађарски или словачки.⁶⁰⁰ Социолингвистичка истраживања међу Румунима у Мађарској показала су да је у овој заједници изражена снажна језичка лојалност у конструкцији етничког идентитета. Хипотетички, то значи да је „Румун који изгуби језик вероватно изгубљен за заједницу јер језик представља најјачу спону са заједницом“.⁶⁰¹ Религијска припадност румунског становништва у Мађарској може се одредити као православна, гркокатоличка и баптистичка. Богослужбени језик у Румунској православној цркви је румунски, док је у гркокатоличким парохијама мађарски, стога се може закључити да је матерњи језик верника боље очуван код Румуна православца.⁶⁰² Тако је језичка политика Румунске православне цркве позитивно утицала на виталност овог мањинског језика.⁶⁰³ Слична је ситуација и са Румунима у Војводини, будући да Румунска православна црква као богослужбени језик користи румунски. Гркокатоличка заједница је малобројна и постоји у само једном етнички хомогеном румунском селу, Марковцу код Вршца, а богослужења су такође на румунском. Језичка пракса богослужења на матерњем језику верника у свим неопротестантским заједницама у великој мери доприноси његовом очувању. Још почетком 20. века оснивајући прве заједнице међу Румунима, мисионари су такође придавали велики значај језику, што се најбоље може видети у издавању песмарица и Библија на румунском језику. Локално становништво тада није познавало српски језик у довољној мери да би могло да прати про-

⁶⁰⁰ Ови подаци односе се искључиво на простор српског Баната.

⁶⁰¹ Csilla Bartha & Anna Borbély, “Dimensions of Linguistic Otherness: Prospects of Minority Language Maintenance in Hungary”, *Language Policy* 5(3), (2006), 335–363, према: Марија Илић, „Динамика језичке и социјалне промене: о мањинским језицима у Мађарској с посебним освртом на српски језик“, *Јужнословенски филолоџ XVI*, (2009), 339.

⁶⁰² Anna Borbély, *The Process and the Factors of Language Shift and Maintenance: Sociolinguistic Research in Romanian Minority in Contemporary Hungary* (Budapest: Open Society Foundation, 2000), 34.

⁶⁰³ Марија Илић, „Динамика језичке и социјалне промене: о мањинским језицима у Мађарској с посебним освртом на српски језик“, 339.

повед. Слична је ситуација и данас, будући да се Румуни у Војводини школују на свом матерњем језику па је, посебно код старије генерације, изражено слабије познавање српског језика. Иако су моји саговорници углавном билингвални, и даље се примећује постојање асиметричне билингвалности у корист румунског језика, најчешће код старијих женских особа. На језичку виталност Румуна неопротестанта утицај су имале:

1. проповеди на матерњем језику или двојезичне проповеди
2. мисионарске активности из матичне земље (Румуније)
3. верска литература (књиге, брошуре, специјализовани верски часописи)
4. медији (телевизија, радио, интернет-презентације заједница).

Бројне публикације на матерњем језику налазимо код Румуна адвентиста, баптиста и пентекосталаца. Углавном је реч о часописима, као што су *Semnele Timpului*, *Narul*, који се публикују у Румунији и дистрибуирају заједницама у српском делу Баната. Румунска пентекостална заједница објављује свој лист локалног карактера *Vestea bună* (Добра вест). Мисионарске активности заједница из Румуније омогућују верницима да слушају проповеди школованих пастора на матерњем језику, што су многи саговорници позитивно оценили: [4.13.] Они су и школовани, ови Румуни, имају речник, што ми Румуну у Банату овде немамо. Баптистички саговорник из Владимировца истиче и разлику између Румуна из Румуније и Румуна у Банату: ови Румуни / ми Румуни у вредновању језичке компетенције проповедника, који имају речник, односно познају неопротестантски теолошки систем на румунском стандардном језику, а не на дијалекту. Оваква „стратегија“ има значајну улогу у окупљању будућих чланова у оним румунским насељима у којима одређена неопротестантска заједница још увек нема чланова. Поред тога, у већ постојећим заједницама, посебно баптистичким, професори са теолошког факултета у Орадеи и Темишвару одржавају предавања пасторима и обучавају их у теоријским и практичним знањима. Верницима се из Румуније такође шаљу и ДВД и ЦД издања проповеди на румунском језику, као и филмови верске садржине који се пуштају уочи појединих празника и слично.

Поред значаја за очување матерњег румунског језика, поменуте неопротестантске активности утицале су и на усвајање одређеног типа религијског језика и неопротестантске терминологије. Један од примера усвајања специфичног религијског језика у оквирима неопротестантских заједница јесу тзв. *јавне молишње* које чине саставни део богослужбене праксе. Иако молитве нису „рутинске“, већ их карактерише лична укљученост, спонтаност и „искреност“, прожете су одређеном термиолошком

матрицом коју су верници усвојили у оквирима своје заједнице.⁶⁰⁴ Реч је најчешће о персонализованом личном искуству верника: [4.6.] *Ја ћи захваљујем Госџоде*, у првоме реду, или о колективним молитвама које најчешће изговара проповедник/пастор: [4.7] Испружите руке, испружите руке драги људи, испружите руке за *нашу цркву*, испружите руке за *џраг*, за *нашу земљу*, за све цркве, да те упознамо и да те славио, хајде да се *молимо заједно*. Ако има болесних, ако имаш проблеме у породици или школи желим *да се молимо сви заједно као црква*.

За разлику од личних молитви, у којима верници помињу своја лична искуства, проблеме или чланове породице, колективне молитве упућене су читавој заједници, граду, држави. Ту се често, посебно у баптистичкој и пентекосталној заједници, могу чути молитве упућене одређеним људима из локалне власти, па чак и молитве за председника државе. Оваква пракса није присутна у адвентистичким и назаренским заједницама. Антрополог Робин Шоапс (Robin Shoaps), у студијама о пентекосталним заједницама у Америци, анализира механизме спонтано насталих молитви, истражујући специфичан религијски језик који ове заједнице користе.⁶⁰⁵ Као важан елемент молитве Шоапс издваја „искреност“ (енг. *earnestness*), а спонтаност и лична укљученост се схватају као индиције за „искреност“, тј. као посебан однос између језичке употребе и говорног субјекта који је предуслов за истинску „комуникацију“ са Богом.⁶⁰⁶ Тако су лична укљученост, спонтаност и „искреност“ испреплетане у неопротестантским молитвама, што се у појединим заједницама и јавно приказује гласним изговарањем молитви. Молитва представља само део „видљиве“ језичке промене код обраћених верника. Истраживања потврђују да је управо језик тај који омогућава члановима заједнице да ступе у међусобне односе, а употребом језика у наративима изражавају се разлике и вредности колектива.⁶⁰⁷ Дискурзивна конструкција језичког идентитета на тај начин уноси промене у употребу матерњег језика верника, док се усвајањем новог религијског језика, пре свега теолошке лексике и одређених неопротестантских термина, учвршћују везе међу члановима одређене заједнице.

⁶⁰⁴ Biljana Sikimić, „Rumunski jezik i kultura grkokatoličkih i neoprottestantskih zajednica: antropološko lingvistički uvid“, 122.

⁶⁰⁵ Robin Shoaps, „Pray Earnestly: the Textual Construction of Personal Involvement in Pentecostal Prayer and Song“, *Journal of Linguistic Anthropology* 12(1), (2002), 34–71.

⁶⁰⁶ Biljana Sikimić, „Rumunski jezik i kultura grkokatoličkih i neoprottestantskih zajednica: antropološko lingvistički uvid“, 122.

⁶⁰⁷ Martin David-Constant, „The Choices of Identity“, *Social Identities* 1(1), (1995), 8.

5.4. КОНВЕРЗИЈА И НАРАТИВИ О КОНВЕРЗИЈИ

На основу прикупљеног теренског материјала, може се видети да значајан део у свим интервјуима заузимају наративи о обраћењу или конверзији. Њих посебно издвајам будући да су у тесној вези са религијским идентитетом припадника заједнице. Из интервјуа се може закључити да је обраћење неопходно чак и за оне рођене у одређеној верској заједници и одвија се унутар заједнице. Верници сведоче о свом искуству и преносе га другима, приликом мисионарења, евангелизација или проповеди, усвајајући посебну реторику којом обликују ново религијско искуство. Тако је наративизација кључна за разумевање *искуства* које постаје *религијско искуство*, изазивајући двоструки процес – самотрансформацију и посвећеност верској заједници.⁶⁰⁸ Нови приступ конверзији „преобраћенике сагледава као особе окренуте трагању за смислом живота, припремне за превредновање дотадашњег система вредности и погледа на свет“.⁶⁰⁹

Пре него што пређем на анализу наратива о конверзији у неопротестантским заједницама, неопходно је дефинисати сам појам конверзије, дати његове основне карактеристике и указати на најзначајније теоријске парадигме о овој појави. Реч конверзија (лат. *conversio*) означава преокрет, преображај или промену и представља свеобухватан термин који укључује како прелазак из једне религије у другу тако и приступање новој вери. Феномену обраћења може се приступити из неколико аспеката: историјског, антрополошког, социолошког, теолошког или психолошког. Многе студије о конверзији покушавају да понуде одговоре на питање зашто људи прелазе из једне конфесије у другу и какав утицај она има на живот новог верника. Ова тема посебно је истраживана у радовима из области психологије, који покушавају да објасне зашто су поједини људи склони проверавању а други не, као и какав је психолошки профил таквих људи. Један од најутицајнијих аутора, Вилијам Џејмс (William James) у својој чувеној студији из психологије религије *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature* (Разноликост религиозног искуства: студија људске природе), из 1902. године, залаже се за психолошки приступ конверзији, сматрајући је специфичним личним религијским искуством које се догађа само једном током живота.⁶¹⁰ Рана социолошка истраживања религије, у оквирима функционалистичке парадигме, залагала су се за *теорију дејривације*, према којој је обраћење

⁶⁰⁸ Catherine Wanner, *Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism* (Ithaca NY: Cornell University Press, 2007), 157.

⁶⁰⁹ Драган Тодоровић, *Пројекатиниизација Рома југоисточне Србије*, 198.

⁶¹⁰ William James, *Raznolikost religijskog iskustva* (Zagreb: Naprijed, 1990), 192.

карактеристично за људе разочаране и незадовољне својим претходним начином живота или религијом којој су припадали. Временом је указивано на недостатке *теорије дејривације*, јер је било немогуће доказати шта разликује оне који су се обратили од оних који нису.⁶¹¹ И данас постоји велики број теорија у оквиру различитих друштвених и хуманистичких наука које покушавају да дају одређене одговоре на ова и још многа друга питања која покреће проблем конверзије.⁶¹² Обраћење подразумева радикалну промену погледа на свет.⁶¹³ У студији посвећеној конверзији *Understanding Religious Conversion* (Разумевање религијске конверзије), Луис Рамбо (Lewis Rambo) верско обраћење види пре свега као контекстуални процес који делује под утицајем читавог комплекса односа, у интеракцији људи, догађаја, институција, организација.⁶¹⁴ Ослањајући се на Рамбоову дефиницију, верско обраћење посматрам такође као контекстуалан процес, и оно се не третира као изолован догађај, већ као динамичан процес.⁶¹⁵ Рамбо је понудио „седмостепени процесно оријентисани модел обраћења“ који укључује личне, културолошке, социјалне и верске елементе:

а) **Контекст** – обраћење се увек одвија у одређеном контексту, стога се први стадијум односи на окружење обраћеника. Контекст обликује природу, динамику и процес конверзије. У овом стадијуму укључене су социјалне, културне, религијске и личне димензије конверзије. Разликује се макроконтекст политичких и економских система, од микроконтекста породице, религијске или етничке заједнице.⁶¹⁶

б) **Криза** – овај стадијум обично претходи обраћењу. Криза може бити религијске, политичке, психолошке или културне природе, и она

⁶¹¹ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима: верска шкрвeња у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914*, 21.

⁶¹² Иако у своје истраживање нисам укључила Јеховине сведоке, са којима неопротестанти имају одређених сличности, постоји већи број студија посвећених конверзији у овој заједници. Видети нпр: James Beckford, *A Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of Jehovah's Witnesses* (Oxford: Bail Blackwell, 1975); Bryan Wilson, "Aspects of Kinship and the Race of Jehovah's Witnesses in Japan", *Social Compass* 24, (1977), 97–120; Ines Jindra, "An Analysis of Conversion Narratives of Jehovah's Witnesses and their Relationship to Stages of Religious Judgment", *Research in the Social Scientific Study of Religion* 17, (2006), 1–38; Carolyn Wax, "An Introduction to Research and Analysis of Jehovah's Witnesses: a View from the Watchtower", *Review of Religious Research* 43(2), (2001), 161–174; Tudor Pitulac & Sebastian Năstăuță, "Choosing to be Stigmatized: Rational Calculus in Religious Conversion", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 16, (2007), 80–97.

⁶¹³ Malkolm Hamilton, *Sociologija religije* (Beograd: Clio, 2003), 429.

⁶¹⁴ Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion* (New Haven, London: Yale University, 1993), 5.

⁶¹⁵ *Ibid.*, 5.

⁶¹⁶ *Ibid.*, 20–43.

приморава појединца да се суочи са својим проблемима. Различита искуства, као што су мистични доживљаји, болести или исцељења, утичу на појаву кризе.⁶¹⁷

в) **Трагање** – обраћеници најчешће трагају за „осећајем испуњења“. Трагање зависи од емоција, интелекта, структуре или религијског предања појединца.⁶¹⁸

г) **Сусрет** – значајну улогу у овом стадијуму имају мисионари, који потенцијалним обраћеницима који су у кризи преносе различите могућности нове религијске оријентације. Циљеви и методи у овом стадијуму имају кључну улогу у обликовању мисионарске стратегије и искуства обраћеника. Конверзија се не може одиграти без сусрета.⁶¹⁹

д) **Интеракција** – потенцијални обраћеници у стадијуму *интеракције* усвајају одређена знања о верским учењима и праксама нове заједнице, начину живота, очекивањима која заједница има. Поједине заједнице инсистирају на дуготрајном процесу учења и социјализације; друге, међутим, нагласак стављају више на кратке и интензивне временске периоде у којима су обраћеници охрабрени да што пре донесу одлуку о преобраћењу. Обраћеник кроз ритуале, улоге, реторику и везе у заједници долази до следећег степена конверзије, до посвећености.⁶²⁰

ђ) **Посвећеност** – то је стадијум у којем се доноси одлука о обраћењу које ће уследити. Сведочанство обраћеника путем језичке промене и биографске реконструкције централни су догађаји током обраћења.⁶²¹

е) **Последице** – то су драматичне промене у животу обраћеника које наступају приступањем верској заједници. Обраћеник је мање-више свестан промена кроз које је прошао. Понекад искуство конверзије може имати и негативне ефекте, уколико појединац закључи да му нова оријентација није испунила очекивања.⁶²²

Рамбо наглашава разлику између нормативног и дескриптивног приступа обраћењу. Нормативни приступ подразумева специфичности конверзије у склопу једног религијског система, док дескриптивни приступ конверзију види као процес.

Обраћење је такође у тесној вези са ритуалном праксом крштења (одраслих чланова), који за неопротестанте представља и формалан чин за приступање заједници. Иако „преобраћење подразумева озбиљну трансформацију идентитета, оно се више не посматра као пука промена

⁶¹⁷ *Ibid.*, 44–55.

⁶¹⁸ *Ibid.*, 56–65.

⁶¹⁹ *Ibid.*, 66–75.

⁶²⁰ *Ibid.*, 102–123.

⁶²¹ *Ibid.*, 124–141.

⁶²² *Ibid.*, 142–164.

идентитета из старог у нови или као изобличење и нестанак идентитета, која не оставља места за деловање преобраћеника^{.623} Латински израз *unus christianus nullus christianus* (један хришћанин, ниједан хришћанин), који се користио у првим вековима хришћанства, према мишљењу Берта Хардина (Bert Hardin) и Гинтера Керера (Günter Kehrer), симболично представља значај изграђивања новог идентитета унутар заједнице или групе, кроз систем веровања читаве заједнице путем којег се развија висока посвећеност појединца.⁶²⁴ Како би објаснили процес обраћења, теоретичари су понудили поједине моделе обраћења. Процес обраћења у Лофлендовом (John Lofland) и Старковом (Rodney Strak) моделу обухвата седам фаза, након којих је обраћење потпуно: стање напетости, начин решавања проблема, трагалаштво, прекретнице, осећања везана са култом, ванкултне осећајне везе, интензивна интеракција.⁶²⁵ Међутим, процес обраћења у различитим верским заједницама не обухвата нужно све фазе Лофленд–Старковог модела, већ само поједине. Нешто касније настаје нови модел Лофленда и Сконовда (Norman Skonovd), који класификује шест главних типова конверзије: интелектуални, афективни, препорођујући, мистички, експериментални, прислини.⁶²⁶ Поред наведених начина конверзије, ови аутори издвајају и пет елемената у којима се ти начини разликују, као што су „ниво друштвеног притиска, дужина трајања процеса преобраћења, ниво изазване осећајности, и да ли верска убеђеност претходи или следи преобраћењу“.⁶²⁷ Због изузетне сложености која одликује процес конверзије, поменути елементи најчешће су испреплетани у зависности од тога о каквој заједници је реч. Заједница за конвертите представља простор у оквиру којег се конверзија одиграва. Према Каленберговој (Brad J. Kallenberg) социјално-конструктивистичкој дефиницији, обраћење се тумачи као „настанак новог животног модела који настаје самоукључењем у живот, језик и парадигме верујуће заједнице“.⁶²⁸ Анализирајући про-

⁶²³ Бојан Алексов, *Назарени међу Србима...*, 22.

⁶²⁴ Susan Harding, "Convicted by the Holy Spirit: the Rethoric of Fundamental Baptists Conversion", *American Ethnologist* 14(1), (1987), 91.

⁶²⁵ John Lofland & Rodney Stark, "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", *American Sociological Review* 30(6), (1965), 1–18.

⁶²⁶ John Lofland & Norman Skonovd, "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(4), (1981), 373–385.

⁶²⁷ Malkolm Hamilton, *Sociologija religije*, 438.

⁶²⁸ Brad Kallenberg, "Conversion Converted: A Postmodern Formulation of the Doctrine of Conversion", *The Evangelical Quarterly* 67(4), (1995), 362 (према: Srdan Sremac & Tatjana Radić, „Bio sam navučen' transformativno iskustvo bivših zavisnika: uloga narativnog identiteta, religijske konverzije i socijalne podrške u procesu rehabilitacije“, 66).

цес конверзије у пентекосталним заједницама у Америци, Хенри Гурен (Henri Gooren) издваја пет нивоа индивидуалног религијског учешћа:⁶²⁹

1. предафилијација: описује социјални контекст и погледе на свет потенцијалног верника,
2. афилијација: односи се на формално чланство у заједници,
3. конверзија: лична (радикална) промена идентитета верника,
4. исповест: односи се на висок степен укључености у нову верску заједницу и снажну жељу за мисионарењем,
5. дезафилијација: конвертит испољава незаинтересованост за ангажовање у верској заједници.

За обраћење, према Гурену, кључни су следећи чиниоци:⁶³⁰

- карактеристике личности — религијски поглед на свет, потреба за ангажовањем у заједници,
- социјални – утицај околине на појединца (пријатељи, комшије или познаници),
- институционални – обрасци социјализације актуелне религијске групе и њен однос према новим религијским групама,
- културни – културна политика једне заједнице у односу према локалној, културној, економској и политичкој култури друштва,
- непредвиђени – случајни сусрети са представницима верских заједница.

Како заједницу не чине верници који су рођени у само једној етничкој групи, неопротестанти нове вернике „проналазе“ у оквирима других религија, који крштењем прелазе у неопротестантизам. Досадашња истраживања ромских неопротестантске заједнице у Србији, показала су да обраћење може бити „интракултурално“ и „интеркултурално“, где се „интракултурално“ обраћење тумачи као прелазак из једне верске традиције у другу, унутар једног верског система, или када особа која није припадала ниједној верској традицији постане верник одређене заједнице (нпр. из православља у протестантизам). У оквиру овог облика обраћења не долази до корених промена у културном идентитету верника. Са друге стране „интеркултурално“ обраћење подразумева велике промене у когнитвном, емоционалном и вредносном животу појединца (нпр. из хришћанства у ислам).⁶³¹ У складу са наведеном поделом, конверзија у неопротестантизам може се одредити као интракултурна, будући да се

⁶²⁹ Henri Gooren, "Conversion Narrative", in: A. Anderson, M. Burgunder, A. Droogers & C. Van der Laan (eds) *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods* (Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2010), 94.

⁶³⁰ *Ibid.*, 95.

⁶³¹ Драган Тодоровић, *Пројесіаніізаціја Рома јуіоісііочне Србіје*, 195–196.

одвијала у оквирима хришћанске традиције, најчешће из православља у неопротестантизам.

Верско обраћење посматра се као кључни чинилац у конструисању „наратива новог живота“.⁶³² Приче о конверзији често су испричане као животне приче и стога представљају одређену форму аутобиографског наратива. Конвертити реинтерпретирају прошло искуство виђења себе из угла садашњости, тако да се смисао прошлости појединца мења и ставља у оквире новог идентитета.⁶³³ Конверзијом наступа драматична трансформација социјалне реалности у којој стара реалност мора бити реинтерпретирана унутар легитимног апарата нове реалности.⁶³⁴ Искуства конверзије често се тумаче као кључна за верско обраћење, будући да покрећу процесе самопреображаја појединца и његове посвећености верској заједници или групи. Сматра се да конверзијом наступа промена у „универзуму дискурса“.⁶³⁵ Као последица конверзије субјектов комуникацијски језик пролази кроз корените промене а све у циљу проналаска смисла у себи и свету.⁶³⁶ Наративна перспектива поима конверзију пре свега као лингвистичку конструкцију.⁶³⁷ Имајући у виду темпоралност и секвенцијалност наратива, посебно је важна улога реторике и језика, јер они обликују нови религијски идентитет верника. Улога језика од изузетне је важности у процесу изградње идентитета и конструисања реалности која се одражава у језику и дискурзивно обликованим наративима о конверзији.⁶³⁸ Анализирајући наративе конверзије еванђеоских хришћана, Питер Стромберг издваја два типа комуникацијског понашања: „канонични“ и „метафорички“ језик. Први се односи на одређени религијски контекст значења у ширем смислу, који постаје смислен кроз непосредно повезивање каноничног језика и индивидуалног искуства. Код употребе непознатих речи користи се метафорички језик како би се дефинисало нешто ново или мистично. Тако, метафорички језик пред-

⁶³² Srđan Sremac & Tatjana Radić, „Bio sam navučen’ transformativno iskustvo bivših zavisnika: uloga narativnog identiteta, religijske konverzije i socijalne podrške u procesu rehabilitacije“, 50.

⁶³³ David Snow & Richard Machalek, „The Convert as a Social Type“, in: Collins Randall (ed.) *Sociological Theory* (San Francisco: Jossey-Bass, 1983), 266.

⁶³⁴ Peter Berger & Thomas Lukman, *The Social Construction of Reality*, 179.

⁶³⁵ David Snow & Richard Machalek, „The Convert as a Social Type“, 266–268.

⁶³⁶ Clifford Straples & Armand Mauss, „Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 26(6), (1987), 135.

⁶³⁷ Srđan Sremac, „Socijalna konstrukcija konverzije: primer narativne analize svedočanstava konverzije kod bivših zavisnika“, 87.

⁶³⁸ Peter Stromberg, *Language and Self-transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 11.

ставља супротност каноничном језику и он може обухватати „неповезан говор, психолошке симптоме и уметнички израз“.⁶³⁹ Приликом развијања нарација о конверзији, канонично постаје конститутивно, тј. смислено (оно постаје стожер конвертитове драме), док метафорично прелази у референцијално тј. „протумачљиво“.⁶⁴⁰ На основу резултата истраживања, може се закључити да је усвајање каноничног дискурса за неопротестанте саставни део наратива о конверзији, као усвајање одређеног језика заједнице којој припадају. Саговорници повезују канонични језик са индивидуалним искуством обраћења, што се може уочити употребом термина: предати се Богу, обратити се, покајати, крстити у Светом духу, бити пријатељ Господњи. Канонични језик у неопротестантским заједницама односи се на: веровање да обраћењем наступа лична промена, да сваки верник следи пут Христа и има лични однос са Богом, да су сви у заједници једнаки и сл.

Имајући у виду да наративи саговорника у четири неопротестантске заједнице садрже сличности и разлике, ослонићу се на методолошко упутство Улрике Поп-Бајер (Ulrike Popp-Baier) у анализи наратива конверзије:⁶⁴¹

1. наративи конверзије зависни су о одређеном структурисаном дискурсу и неопходно је испитати канонични језик, структуру и теме у таквим наративима,
2. наративе конверзије можемо истраживати као реторику, разматрајући употребу религијског језика у нарацијама као сведочанства постизања одређених социјалних ефеката,
3. нарације се конструишу у контексту одређених друштвених интеракција; обраћење за новог верника представља и промену веровања, вредности и понашања.

У наративима о конверзији код неопротестанта нагласак се ставља на лично спасење и искуство „поновног рођења“ (енг. *born-again experience*).⁶⁴² Многи теоретичари слажу се око тога да су сведочанства о конверзији у одређеној мери културолошки и историјски условљена. Тако се наративи конверзије у оквиру религијског дискурса протестант-

⁶³⁹ *Ibid.*, 13.

⁶⁴⁰ Срђан Сремац, *Зависносћ, религија, идентитет*. Предлој за нарајивну анализу сведочанства конверзије бивших зависника (Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2012), 13

⁶⁴¹ Ulrike Popp-Baier, “Conversion as a Social Construction: A Narrative Approach to Conversion Research”, in: Chris Hermans (ed.), *Social Construction and Theology* (Leiden: Brill, 2002), 57.

⁶⁴² Видети више у: Claire Mitchell & James Tilley, “Disaggregating Conservative Protestant Groups in Northern Ireland: Overlapping Categories and the Importance of Born-again Self Identification”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 47(4), (2008), 738–752.

ско-еванђеоског хришћанства разликују у источноевропском контексту од оних у афричком контексту.⁶⁴³ Истраживачи су сагласни да културолошка уловљеност наратива о конверзији указује на постојање одређених наративних матрица. Наративи садрже догађаје који се излажу у одређеном временском низу, уз нагласак на реконструисање биографије обраћеника, као и на живот пре и после приступања заједници. Подређеност свих других идентитета новом религијском идентитету у снажној је вези са процесом обраћења, односно са приступањем заједници. Конверзија симболички одваја појединца од његовог/њеног претходног друштвеног идентитета и умањује значај етницитета и социјалног статуса.⁶⁴⁴ Период пре и период после обраћења (енг. *pre- and post-conversion life*), како их дефинишу Дејвид Сноу (David Snow) и Ричард Махалек (Richard Mahalek), у таквим наративима односе се на напуштање одређеног начина живота и навика конвертита: период пре конверзије они описују као време кризе, лутања или незадовољства претходном религијом, а период након конверзије као проналажење места где припадају: [2.10.] *Прошао сам кроз један период лутања, или да кажем прошао сам кроз неке групе цркве.* Карактеристично за нове обраћенике у неопротестантизму јесте да су многи међу њима „лутали“ или били тзв. *верски трајачи* (енг. *religious seekers*), идући од једне верске заједнице до друге.⁶⁴⁵ Управо због велике сличности међу појединим неопротестантским заједницама, неки саговорници су истицали да су похађали богослужења или били активни верници у више заједница (нпр. баптистичкој и пентекосталној).

Кључни дистинктивни термини које можемо издвојити у неопротестантским наративима о конверзији су *верни–неверни* и *заједница–свешћ*. Успостављањем нове религијске границе између *верних* и *неверних*, *обраћених* и *необраћених* наглашава се значај и улога коју нови религијски идентитет има за вернике. У појединим заједницама, као што је назарен-



Слика бр. 43: „Господ је моје просветљење и Спаситељ мој“ (Псалам 27:1)

⁶⁴³ Srđan Sremac, „Socijalna konstrukcija konverzije: primer narativne analize svedočanstava konverzije kod bivših zavisnika“, 83.

⁶⁴⁴ László Fosztó, *Ritual Revitalization after Socialism. Community, Personhood and Conversion among Roma in a Transylvanian Village*, 163.

⁶⁴⁵ Теренска истраживања Срба баптиста у клисури Дунава у Румунији (2010. године) су показала да је неколико чланова одлазило у друге цркве пре крштења у баптистичкој. Тако је једна саговорница истакла да је била у свим црквама које постоје у њеном месту, од Српске православне, Римокатоличке, преко неколико неопротестантских заједница, док се није крстила у баптистичкој.

ска, неопходан је постепен процес обраћења, верник напушта старе навике („светске обичаје“), односно све животне навике и праксе које нису у складу са учењима заједнице, и прихвата нови начин живота, постајући „пријатељ заједнице“: [2.1.] Када неко хоће да приступи заједници он најпре *шреба да верује*, то је прво, да остави све *свејске обичаје*.

Већина саговорника који су своје приступање заједници описивали као постепено не прецизира одређено време или тренутак када је наступила конверзија. Једна саговорница из назаренске заједнице описала је своје обраћење као дуг пут, али да постоји одређени тренутак када „осетиш неку промену у себи“. Период својеврсног искушења траје док се пријатељ заједнице не одлучи да је спреман за доследан живот назарена. За разлику од постепеног, може наступити и нагло обраћење, које саговорници описују као изненадни (спонтани) тренутак:

[2.6.] *Та ноћ*, без икога да ме неко води у то, *случајно се десило*.

Наративи о изненадној конверзији карактеристични су за вернике баптистичке и пентекосталне заједнице, код њих је израженија емоционалност, на супрот рационалности назарена и адвентиста:

[2.6.] Све је то прошло *у дану* када сам се предао, када сам решио да постанем *друга особа*;

[2.12.] Био је *један једини моменат* када сам се одлучила.

Разликујући изненадну од постепене конверзије, Бејли Гилеспи (Bailey Gillespie) издваја „догађај конверзије“ (енг. *conversion event*) и „искуство конверзије“ (енг. *conversion experience*).⁶⁴⁶ Промена у понашању и навикама код неопротестантских верника постаје показатељ „праве вере“, што је у врло тесној вези са упознавањем са Библијом, будући да неопротестанти темеље своја учења на њеној интерпретацији:

[2.2.] Добро је да читамо *реч Божју*;

[2.4.] Ја сам се обратио, у ствари, ја сам *Свејо Писмо чинио*;

[2.5.] Толико сам заволео *шу књију*, да нисам могао да се одвојим од ње;

[2.11.] Али када сам чула да кажу само истину, *само из Библије*.

Будући да сви верници веома добро познају Библију, током разговора, како би потврдили одређени став или мишљење, цитирали су поједине делове Библије [1.6.], [1.7.], [1.8.], [1.15.], [1.17.]. Усвајање нових доктринарних начела одређене верске заједнице и „упознавање“ са Библијом, такође, представља велику промену у животима конвертита. Како прелазак у неопротестантизам обликује свакодневни живот верника, тако обликује и њихове навике и понашање. Најчешће је реч о напуштању

⁶⁴⁶ Bailey Gillespie, *The Dynamics of Religious Conversion* (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1991), 18.

порока, односно престанку конзумирања алкохола и цигарета:⁶⁴⁷ [2.2] *Био је нов човек није више љушио, љио. То је љокајање*; или непримереног понашања, као што је крађа, псовање, лагање: [2.3.] Неки кажу не могу да држим то, а ја кажем па немаш шта да држиш, него да се олакшаш, *да не крадеш, да не лажеш, да се молиш Боју*. Конверзијом долази до усвајања и нове неопротестантске етике која подразумева високоморални живот верника, честитост, поштење, узајамно помагање, напоран рад, дистанцирање од различитих порока. Како назарени, баптисти и пентекосталци обележавају недељу као седми дан, у њиховим исказима не налазим посебно наглашавање недеље, јер тиме не долази до битнијих промена у њиховом животу. За разлику од њих, адвентисти су као једну од промена које наступају обраћењем издвајали суботу и њен значај за нови адвентистички идентитет који их управо разликује од других (православаца и осталих неопротестаната): [2.12.] *Ми држимо субођу. Пре смо држали недељу. Сада држимо субођу, нишђа различийо*. Саговорник дакле разликује време пре приступања заједници, када су „држали недељу“, од садашњег времена, када је верник у адвентистичкој заједници и „држе суботу“. Он оцењује да обележавање суботе уместо недеље није „ништа различито“, односно да није тешко прихватити нову праксу светковања суботе.

Већина неопротестаната суштину свог обраћења види у покајању, стварању личног односа са Богом и прихватању Исуса Христа као „личног спаситеља“. Начин на људи дефинишу свој однос према Богу такође се мења, а саговорници га описују као личан:

[2.7.] Али ту после одређеног времена постаје проблем, ако нема неки *лични однос са Бојом* (...) Оно што је *лично* оно траје.

Прихватање Исуса Христа као „личног спаситеља“ у основи је наратива о конверзији у свим неопротестантским заједницама. Саставни део конверзије је покајање, без којег потенцијални конвертит не може бити примљен у заједницу. Покајање (рум. *rocăință*) има темељни значај за процес преласка у неопротестантизам:

[2.1.] Када се прима у заједницу може само онај који се *љокаје*;

[2.3.] Није *љокајање* ни у једној цркви, него у срцу. (...) Велика је ствар *љокајати се*.

Покајањем и напуштањем претходног „грешног“ живота обраћењем у свајају нова правила понашања, нову хришћанску етику.

⁶⁴⁷ Драган Тодоровић даје пример обраћених верника ромских пентекосталних заједница, код којих променом религијског идентитета долази до редуковања негативног понашања као што су: раскид са породицама (пушење, дрога, алкохол, псовање, клетве), смањење стопе криминала, разрешавање породичних несугласица мирним путем, склапање брака са пунолетним особама, смањена стопа развода и слично.



Слика бр. 44: Молитва у пентекосталној заједници у Вршцу
(фото-архива пентекосталне заједнице у Вршцу)

Уз наративе о конверзији, оно што је заједничко свим неопротестантима је ритуал крштења (одраслих) урањањем целог тела у воду. Оваква пракса је различита у односу на крштење у православној цркви, па су саговорници често описивали водено крштење као један од кључних ритуала у процесу обраћења. Већина верника крштење сматра за веома значајну фазу конверзије. У исказима се издваја наглашавање слободне воље и свесности појединца приликом крштења:

[3.1.] Прво мораш да примиш крштење;

[3.2.] Крштење је *својеволјно* приступање, представља одрицање старог човека рођење новог;

[3.5.] То је акт *добре воље, не силом*. Крсти се у води, у име Оца и Сина и Светог духа. Постаје члан цркве тек после крштења, не може да буде брат или сестра пре тога.

Верници крштење поистовећују са „очишћењем од греха“, „спирањем греха“ или потврду обраћења. Стога се конверзија може посматрати као облик ритуала који укључује и вербалне и невербалне елементе.

Искуство конверзије за пентекосталце разликује се у односу на друге неопротестанте због глосологије, односно „говорења у језицима“, током молитве, певања или проповедања. У историји пентекостализма,

велика промена која је наступила након 1960. године односила се на молитву у језицима, која представља знак посвећења и вере, али не нужно и доказа успешне конверзије.⁶⁴⁸ Тако су и поједини саговорници истичали да „говорење у језицима“ није неопходан чинилац обраћења већ да глосолалија може наступити током времена. Пентекосталци наглашавају значај другог крштења Светим духом, које укључује глосолалију и способности исцељења, међутим, у интервјуима нема много исказа о томе.

Глосолалију као термин не налазимо ни у једном интервјуу, већ њене синониме „говорење у језицима“ или „пламени језици“:

[2.8.] То се дешава и данас, то што је тада учињено да су пламени језици били над свим апостолима. То је језик који им је Бог дао у том тренутку (...). Може на служби, ја сам њо доживео на служби. Манифестације су различите (П, Вршац).

„Говорење у језицима“ је за пентекосталце једна од кључних потврда потпуне конверзије.

Оно што се на основу прикупљених интервјуа из четири неопротестантске заједнице може закључити јесте да наративи конверзије варирају по сложености структуре. Ипак, сви они имају основне карактеристике наратива, које се могу сврстати у неколико категорија:

- а) имају одређени почетак, средину и крај,
- б) оријентисани су према прошлости,
- в) линеарани су и имају след догађаја,
- г) садрже заплет,
- д) смислени су за оног који прича.⁶⁴⁹

Конверзија је праћена и стварањем нових социјалних мрежа унутар заједнице. Снажна посвећеност заједници учвршћује нове везе које се стварају унутар ње, док велику улогу има и однос других верника према новом члану. Срдачност приликом сваког новог доласка на богослужење, непосредност у комуникацији, ословљавање са „брате“ или „сестро“ утичу да се успостави близак однос међу новим и старим верницима. Поздрављање речју „мир“ (рум. *pace*), уз руковање, карактеристично је за све неопротестанте. Овакве промене одражавају се и у наративима у којима верници усвајају одређену реторику употребом религијског језика карактеристичног за одређену заједницу. Усвајањем одређених облика религијских наратива неопротестанти преносе своја искуства обраћења другима, пружајући веома детаљну слику овог динамичног и многоструког процеса. Уколико се конверзија може тумачити и као усвајање одређеног религијског језика и његово сведочење, онда је свако онај ко је истин-

⁶⁴⁸ Henri Gooren, “Conversion Narrative”, 100.

⁶⁴⁹ Norman Denzin, *Interpretive Interactionism* (Sage: Newbury Park, 1989), 37.



Слика бр. 45: Молитва у пентекосталној заједници у Вршцу
(фото-архива пентекосталне заједнице у Вршцу)

ски заинтересован да саслуша проповедање започео процес обраћења.⁶⁵⁰ Поред тога, Сузан Хардинг указује на значај језика међу конзервативним неопротестантским заједницама, код којих се језик одређује као примарни чинилац конверзије, а не ритуал, и духовне стварности се преносе језичким средствима.⁶⁵¹ Активно слушање, тако, постаје први степен ка обраћењу. Охрабривање других може се тумачити као други степен на путу обраћења, али и реафирмација сопственог религијског идентитета.

У закључку студије о конверзији, Луис Рамбо указује на сву сложеност конверзије описујући је на следећи начин: „Конверзија је парадоксална. Она је искључујућа и укључујућа. Она уништава и спасава. Конверзија је изненадна и постепена. Створена је на основу Божјег деловања и на основу људског деловања. Конверзија је лична и колективна, приватна и јавна. Истовремено је и активна и пасивна. Она је повлачење из света. Она је решавање конфликта и подстрек да се суочиш са светом. Конверзија је догађај и процес. Она је почетак и крај. Она је коначна и бесконачна. Конверзија нас разара и трансформише.“⁶⁵²

⁶⁵⁰ Susan Harding, “Convicted by the Holy Spirit: The Rethoric of Fundamental Baptists Conversion”, 178.

⁶⁵¹ *Ibid.*, 167–169.

⁶⁵² Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 176.

5.5. СОЦИЈАЛНА ДИСТАНЦА

У разматрању начина дискурзивног конструисања религијског, етничког и језичког идентитета, неопходно је сагледати какве промене наступају у окружењу нових конвертита, у додиру са припадницима других верских заједница. С тога се, као једна од важних тема у конфесионално плуралним срединама, у анализи емпиријског материјала издваја социјална дистанца. У истраживању социјалне дистанце важно је узети у обзир различите типове идентитета, као што су етнички, расни, родни, класни, старосни и други, који се често користе као механизми стратификације друштва и ограничавање животног искуства појединца.⁶⁵³ Тако је румунска заједница, иако у већини истраживаних насеља етнички хомогена, религијски хетерогена и стратификована. Будући да ово истраживање показује динамику ширења и развоја неколико верских традиција у оквиру румунске мањине, као и динамику односа религијског и етничког идентитета, у дефинисању интерконфесионалних односа међу Румунима посебно место заузима степен социјалне дистанце. Појам социјалне дистанце у социологију је увео Роберт Парк (Robert Park) како би дефинисао градацију пожељног одстојања у друштвеним односима. Истраживање социјалне дистанце највише је било заступљено у социолошким и психолошким истраживањима етничких, верских група, омладине и сл.⁶⁵⁴ У досадашњим истраживањима социјалне дистанце у Србији велика пажња је била посвећена питањима етничке дистанце, а нешто мања истраживању верске дистанце. Социолошка истраживања у Србији најчешће укључују Богардусову скалу за испитивање социјалне дистанце, према којој се од испитаника тражи да наведу вероисповест са чијим припадником не би желели да имају одређене односе. Како у узорку преовлађују испитаници православне вероисповести, резултати истраживања показују да је најмањи степен дистанце према православнима, а највећи према муслиманима, атеистима и Јеховиним сведоцима. Питања која се у оваквим истраживањима постављају односе се на пожељност припадника одређених верских заједница за брачног друга, председника државе, комшију, пословног партнера и слично.⁶⁵⁵

⁶⁵³ Ivana Milojević, „Globalizacija, konflikt, interkulturalnost: stari identiteti i identiteti u nastajanju“, *Interkulturalnost* 2 (2011), 9.

⁶⁵⁴ Социолошка и психолошка истраживања степен социјалне дистанце одређују квантитативним методама, на великом узорку испитаника. О комбинованим методама у истраживању социјалне дистанце видети више у: Rita Bichi, „Mixed Approach to Measuring Social Distance“, *Cognition, Brain, Behavior. An Interdisciplinary Journal* XII(4), (2008), 487–508.

⁶⁵⁵ Zorica Kuburić, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, 259–282.

Иако је спроведено истраживање било квалитативног типа и није укључило социолошке методе у испитивање социјалне дистанце (укључујући и већи репрезентативни узорак), питања су у интервјуима била усмерена и на односе према припадницима других верских заједница. У већини насеља у којима је истраживање обављано постојало је неколико верских традиција, те су питања социјалне дистанце и међусобног односа верника представљала саставни део дискурса о „другима“. И на основу одговора мојих саговорника може се закључити да је дистанца највећа између Румуна православаца и назарена, као првих неопротестаната против којих се Румунска православна црква снажно борила почетком 20. века. Међутим, и баптисти, адвентисти и пентекосталци доживљавају назарене као затворене и конзервативне, односно као заједницу са којом немају сарадњу:

[7.1.] Врло су зайворени (...). Јако је сѝроіо тамо (...) Никако не иду код православних.

[7.3.] Они су јако конзерваѝивни. (...) Немају они са никим комуникацију (...). Јако су великоі одрицања.

[7.9.] Они живе као у неком іеіу.

[7.14.] Што се тиче назарена, они су јако зайворена заједница.

Наведени фрагменти интервјуа указују да су други неопротестанти најчешће говорили о назаренима као „радикалном религијском другом“ међу неопротестантима. Дакле, адвентисти, баптисти и пентекосталци према назаренима имају највећу социјалну дистанцу. Један од разлога за овакав став према назаренима налазимо у чињеници да су они присутни у већини румунских насеља у Војводини (посебно у јужном Банату), а да њихови верници врло ретко напуштају своју заједницу, што није случај са другим неопротестантима. Уколико је назаренска заједница веома бројна, као што је локванска, други неопротестанти наглашавали су да им је много теже да оснују нове заједнице због снажног назаренског утицаја. Такође, сарадња која постоји међу баптистима, адвентистима и пентекосталцима у локалним заједницама огледа се у посетама током евангелизација, које назарени не организују, али и не одлазе у друге заједнице. Као један од маркера назаренске затворености адвентисти су истакли да назарени никада не одлазе у православну цркву. Овај податак се односи на сахране или венчања чланова породице или пријатеља у православним црквама, којима други неопротестанти понекад присуствују, за разлику од назарена:

[7.27.] Не идем на црквене ѝразнике, али ако неки наш рођак умре идемо. Не узимамо свећу, не крстимо се и немамо проблеме.

Упркос оваквим ставовима о назаренима, саговорници су истицали да постоји међусобно поштовање:

[7.5.] Постоји сарадња, иошијујемо се.

На основу интервјуа са верницима других неопротестантских заједница, могу закључити да према баптистима постоји најмања социјална дистанца. Због своје отворености и без одређених специфичности, као што је код адвентиста субота, код пентекосталаца два крштења и глосолалија, код назарена приговор савести, баптисти се доживљавају као најближи свим неопротестантима:

[7.10.] Баптисти и пентикостали су слични.

[7.11.] Баптистима су најближи њенијекосијалци.

[7.12.] Ми зовемо кад имамо госте. Из баптистичке цркве зовемо. Баптисти пентекосталце сматрају за најближе.

[7.15.] Са њенијекосијалцима смо још ближи, јер је мања разлика у веровању.

На скали прихваћености/одбачености према назаренима и адвентистима постоји највећа социјална дистанца, а најмања према баптистима и пентекосталцима. Свакако да је социјална дистанца много мања међу припадницима неопротестантских заједница у односу на већинску Румунску православну цркву, али је важно нагласити да и на овом нивоу она постоји. Истраживање је показало да је сличан степен социјалне дистанце и у односима са Српском православном црквом. Саговорници су често истицали да негативну слику о њима (као „сектама“) формира управо Српска православна црква. Када је реч о односу Румунске православне цркве и Румунске гркокатоличке цркве према припадницима малих верских заједница, он је углавном негативан. Приметан је снажан дискурс о дискриминацији, неопротестанти се називају сектама, а њихови молитвени домови су често и мета напада. Како би умањили стигму која у њиховом окружењу постоји, саговорници фаворизују усвајање термина неопротестантизам, уместо термина секте који се у јавном дискурсу користи:

[7.19.] Било би добро када би нас прихватили као неопротестанте. А они кажу не то су сектје. А сектја има њежорайивно значење. Овако се види корен те заједнице, да је настала из протестантизма.

[7.23.] Код нас стално има тај однос цркве и сектје, ништа лоше не стоји о нама тамо, али ми смо од сџране њравославне цркве смаџрани секџа. Реч секта није лоше, али другачију конотацију има у друштву.

[7.20.] Јел њравославна црква шири њакве, да смо ми секџаши, да ми учимо децу свашта, да ми радимо свашта. Онај који долази види да ми ништа ружно не причамо.

Дискурс који су формирале Српска и Румунска православна црква прожет је снажном дискриминацијом и неприхватањем припадника малих верских заједница. Међутим, како се у Румунији баптистичка црква

сматра традиционалном верском заједницом и остварује већа законска права него у Србији, однос Румунске православне цркве и њених представника из Румуније се последњих година мења, па поједини православни свештеници баптисте називају „хришћанском браћом“:

[7.24.] Поред тога што се на нас гледа као на секте, постоји позитиван утицај који врши владика Данијел Стоинеску, који дошавши из Румуније из Темишвара, где имају скроз другачији дијалог и приступ, дошао је и рекао: „Немојте њовориџи о байџисџима као о неким секџама, џо су наша хришћанска браћа“.

Један баптистички саговорник, на питање како на њих гледа Румунска православна црква, оценио је да је већи степен дистанце између њих и Срба православца него Румуна православца:

[7.28.] *А Румуни џравославци овде како вас они доживљавају?* Па не знам, нисам о томе размишљао, како нас они доживљавају. Можда не џо-лико црно као Срби џравославци.

Примећује се да се у урбаним срединама о неопротестантима мање зна, па је самим тим и социјална дистанца према њима већа, док је у руралним срединама ситуација другачија: [7.20.] У џраговима више не знају нејо у селима. Потврду за другачији однос према неопротестантима у руралним срединама налазим и у исказима саговорника:

[7.26.] Никада нисмо имали џроблеме. Ја чак живим добро и са православним свештеником.

[7.24.] Па да вам кажем не, немамо џроблеме.

Свест о постојању „других“ у религијском смислу посебно је изражена у оним руралним срединама у којима поједине неопротестантске заједнице постоје више деценија. Тако у већини јужнобанатских насеља православни саговорници помињу назарене који су били веома бројни и присутни у готово свим местима.

Грkokатоличка црква у Марковцу има врло сличан став о неопротестантима као и Румунска православна црква. У Марковцу, поред Румуна грkokатолика и православца, постоји само малобројна адвентистичка заједница. Према адвентистима грkokатолици имају одређену дистанцу и наглашавају да су они хришћани и да сарађују само са осталим хришћанима, као што је Румунска православна црква. Дакле, социјална дистанца је мања између Румунске православне и Румунске грkokатоличке цркве него њихова дистанца у односу на неопротестантске заједнице.⁶⁵⁶ Ди-

⁶⁵⁶ Интересантан податак о сарадњи ове две цркве односи се на некадашњег румунског грkokатоличког свештеника Василеа Миклауа који је служио и у православном и у грkokатоличком храму у селу. У грkokатоличкој цркви је служио од 1942. а у Румунској православној од 1970. до 2003. године. Овај јединствен случај, како наводи Мирча Маран, настао је услед недостатка православних свештеника Румуна у селу

станца коју припадници већинских конфесија имају према другим верским заједницама може представљати и важан елемент у формирању и јачању религијског идентитета тих заједница. Тако се и постојање снажне затворености назаренске заједнице може посматрати као њихова реакција на неповољан однос државе и већинских цркава према њима током дугог низа година. Поставља се питање „да ли је однос већинске заједнице и мањинских заправо оно што чини дистанцу међу њима или је реч о типу религиозности, који има мање или више ексклузивистички однос и у коме су њени припадници, независно од контекста, увек дистанцирани једни од других“.⁶⁵⁷ У већини случајева однос већинске, доминантне конфесије према мањинским заједницама указује на постојање дистанце међу њима, међутим поједине мале верске заједнице могу имати „ексклузивистички“ однос према другима. То је пре свега карактеристично за назарене, који верују у безусловну предестинацију, односно да су само припадници њихове заједнице сигурно изабрани за спасење. Из таквог става произилази и већи степен дистанце према другима, чак и онима са којима постоје велике сличности у учењу.

Степен социјалне дистанце је мањи у етнички и конфесионално хетерогеним срединама, где је суживот са етничким и верским „другим“ омогућио и већи степен познавања и прихваћености. У појединим срединама последњих година оснивају се нове заједнице које донекле мењају устаљену религијску слику, па стога изазивају велику пажњу не само традиционалне цркве већ и других неопротестантских заједница. Тако је једна од подхипотеза ове тезе потврђена будући да анализирали материјал показује да припадност различитим верским заједницама има важну улогу у стратификацији унутар румунске етничке заједнице у Војводини.

* * *

Кроз процесе идентификације са одређеном верском заједницом, Румуни неопротестанти изграђују нови религијски идентитет на темељима заједничких религијских вредности са припадницима других етничких заједница у Војводини. Процеси дискурзивне конструкције религијског идентитета обликују идентитет „поново рођених хришћана“ који за њих постаје доминантни облик колективног идентитета. У етнички мешовитим неопротестантским заједницама дискурси о етничком идентитету усмерени су на уобличавање дискурса о наднационалности, односно јед-

током периода комунизма. Он представља и јединствен облик верске толеранције у селу. Biljana Sikimić, „Rumunski jezik i kultura grkokatoličkih i neoprotestantskih zajednica Banata: antropološko lingvistički uvid“, 24.

⁶⁵⁷ Zorica Kuburić, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, 278.

накости унутар заједница и занемаривања етничких подела, разлика, односно њиховог строгог дефинисања. Међутим, у савременом свету, прожетом различитошћу, готово је немогуће одредити се за један једини идентитет. Тако и Румуни неопротестанти, као двострука мањина, имају више могућих статуса, више могућих идентитета. Религијски елемент постаје кључна категорија у дефинисању „истости“ и „другости“, у већој мери него етнички идентитет. Анализа је показала да их њихов доминантно религијски идентитет примарно дефинише као неопротестанте у односу на већинско православно окружење. У односу на претпостављени религијски идентитет, Румуни неопротестанти су путем религије створили свест о сопственој различитости, поново рођених хришћана. Утемељен на тај начин, кроз снажну религијску самоидентификацију, њихов однос према етницитету претрпео је бројне промене управо због општеприхваћеног става да бити Румун значи бити православац. Потреба да се у неопротестантским заједницама употребљава матерњи језик верника, уз усвајање нове неопротестантске терминологије и доминантан теолошки дискурс, утиче на прожимање религијског са једним од елемената етничког идентитета – језиком. Тако се динамика односа религијских и етничких обележја идентитета неопротестаната у овој студији дефинише теоријским концептом *двоструких мањина*. Може се рећи да се религијски и етнички идентитет смењују и постају, донекле, флексибилне категорије у одређеним контекстима. Имајући у виду сложене односе већинских и мањинских религија, етничких и верских мањина, те положај двоструких мањина, наредно поглавље биће посвећено проблематизовању религијског плурализма и мултикултурализма у односу на неопротестантске заједнице, као и политике идентитета двоструких мањина у Војводини.

6. МУЛТИКУЛТУРАЛИЗАМ, РЕЛИГИЈСКИ ПЛУРАЛИЗАМ И ДВОСТРУКЕ МАЊИНЕ

Нови облици религијског плурализма и све већа присутност различитих облика нових религија широм света указују на неопходност усклађивања како теоријског тако и практичног знања о религијама у јавном дискурсу. Перцепција нових облика религиозности, која је понекад негативно обојена, у великој мери зависи од тога колико су мултикултурна и мултиконфесионална друштва спремна да се суоче са бројним изазовима, као што су успостављање етничке и верске толеранције, међурелигијског дијалога, забрана различитих облика дискриминације и обликовање мултикултурне политике, имајући при том у виду и опасности од пренаглашавања културне посебности и њене инструментализације.⁶⁵⁸

Указујући на плурализам идентитета које појединац данас може поседовати, Андреа Семприни наглашава: „једно од великих питања које је мултикултурализам поставио јесте питање различитости. Како посматрати различитости? Које место јој доделити унутар једног друштвеног система?“⁶⁵⁹ Управо ова питања покрећу и разматрање односа мултикултурализма и верских мањина, као и укључивање двоструких мањина у политику мултикултуралности, која ће бити разматрана у овом поглављу.

⁶⁵⁸ Ina Merdjanova & Patrice Brodeur, *Religion as a Conversation Starter: Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans* (London, New York: Continuum, 2009).

⁶⁵⁹ Andrea Semprini, *Multikulturalizam* (Beograd: Clio, 2004), 9.

6.1. МУЛТИКУЛТУРАЛИЗАМ – ТЕОРИЈСКИ МОДЕЛИ

Концепт мултикултурализма везује се за последње деценије 20. века и представља предмет многобројних расправа и дебата у оквиру хуманистичких дисциплина. Као политички идеал он означава „поједнаке могућности праћене културном разноликошћу у атмосфери узајамне толеранције“. Тако, комбинација признавања културне разноликости и прилагођавања кључним вредностима друштва представља суштинску одлику мултикултурализма.⁶⁶⁰ Током 20. века о њему се много расправљало у либералним и комунитарним круговима, из чега је као резултат проистекао веома разрађен дискурс о политици признавања и правима на културу мањинских заједница.⁶⁶¹ Поједини аутори мултикултурализам тумаче као део политичке коректности,⁶⁶² затим као политику признавања грађанских права и културних идентитета⁶⁶³ и уопште вредности културног диверзитета. Мултикултурализам се као јавна политика јавља седамдесетих година у Канади, Сједињеним Америчким Државама, Аустралији, Новом Зеланду и Западној Европи. Овај појам је први употребио канадски премијер Пјер Тридо (Pierre Trudeau),⁶⁶⁴ у говору из 1971. године, како би означио прогресивну политичку алтернативу асимилационој политици у циљу промовисања једнакости, толеранције и инклузије мањинских културних група.⁶⁶⁵ Како је реч о вишеструко сложенем феномену, теоретичари мултикултурализма суовачају се са тешкоћама у његовом појмовном и методолошком одређивању.⁶⁶⁶ Концепт мулти-

⁶⁶⁰ Ana Triandafilidu & Ulrike Hana Majnhof, *Transkulturalna Evropa – Kulturna politika u Evropi koja se menja* (Beograd: Clio, 2008), 14.

⁶⁶¹ Stiv Brus, „Religijska kultura u savremenoj Britaniji“, u: Dejvid Morli & Kevin Robins, *Britanske studije kulture* (Beograd: Geopoetika, 2008), 370.

⁶⁶² Joan W. Scott, „Multiculturalism and the Politics of Identity“, *The Identity in Question*, (1992), 12–19; Martin E. Spencer, „Multiculturalism, ‘Political Correctness’ and the Politics of Identity“, *Sociological Forum* 9(4), (1994), 547–567.

⁶⁶³ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Charles Taylor, *Multiculturalism and the ‘Politics of Recognition’* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

⁶⁶⁴ У настојању да опише природу канадског друштва, Пјер Тридо је у следећем контексту употребио термин мултикултурализам: „Термин бикултурализам не осликава довољно наше друштво. Реч мултикултурализам је у том погледу прецизнија“ (према: Branimir Stojković, „Multikulturalizam, Balkan i planetarna kultura“, 147).

⁶⁶⁵ Ien Ang, „Multiculturalism“, in: T. Bennett, L. Grossberg & M. Morris (eds) *New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 34.

⁶⁶⁶ Goran Bašić, „Principi liberalizma i komunitarizma u organizaciji multietničkih postsocijalističkih društava“, u: Zorica Divac (ur.) *Svakodnevna kultura u postsocijalističkom periodu* (Beograd: Etnografski institut SANU, 2006a), 53.

културализма почива на два фундаментална принципа: признању различитости и признању идентитета.⁶⁶⁷ Будући да постављају питање идентитета и његовог признавања, уобичајени оквири ових расправа везују се за мањине, етничке групе и друштвене покрете. Мултикултурализам се у пракси експлицитно тиче државне политике са циљем одржавања складних односа између различитих етничких група, као и признавања и прихватања различитости уопште. Такође, један од циљева политике мултикултурализма представља и одређивање односа између државе и етничко-верских мањина. Расправе о „кризи мултикултурализма“ најчешће преиспитују недостатке и слабости у пракси установљених модела док, са друге стране, већина држава у свету настоји да његове различите аспекте укључи у своју нормативну праксу.⁶⁶⁸

Како термин мултикултурализам спада у групу најчешћих термина у савременој политичкој теорији, потребно је нагласити да постоје различити нивои анализе овог појма. Наиме, могуће му је приступити социолошки и дескриптивно, када се њиме означава културни плурализам савремених друштава.⁶⁶⁹ Овако дефинисан он се везује за разноврсност националних и етничких група, али и других неетничких група и заједница које негују посебне културне идентитете. Друго значење је оно у којем мултикултурализам представља нормативни идеал, који нам сугерише на који начин би требало да се опходимо према културним различитостима у друштву. Нормативна концепција заснива се на претходном емпиријском доказу културне разноликости, док дескриптивно разумевање не укључује нормативни захтев.⁶⁷⁰ Тако се нормативни мултикултурализам везује за „политику идентитета“, „политику признања“, будући да се њиме означава и политичка акција која се примењује кроз различите моделе мултикултурне политике. Она представља „политичко

⁶⁶⁷ Goran Bašić, „Evropske integracije i politika multikulturalnosti u Srbiji“, *Filozofija i društvo* 1, (2006), 114.

⁶⁶⁸ У студији *New Paradigms in Public Policy Post-immigration 'Difference' and Integration. The Case Study of Muslims in Western Europe*, британски социолог Тарик Модод (Tariq Modood) између осталог разматра и антимултикултурна становишта која су заступљена у јавном дискурсу, наводећи пример изјава Ангеле Меркел (Angela Merkel) и Дејвида Камерона (David Cameron) да је мултикултурализам „пропао“ или да је „мртав“. Расправе о кризи мултикултурализма видети у: Tariq Modood, Anna Triandafyllidou, Ricard Zapata-Barrero, *Multiculturalism, Muslims and Citizenship – A European Approach* (London: Routledge, 2005); Tariq Modood, *New Paradigms in Public Policy. Post-immigration 'Difference' and Integration. The Case of Muslims in Western Europe* (London: British Academy, Policy Centre, 2012).

⁶⁶⁹ Никола Бељинац, „Политика признавања идентитета – дијалог мултикултурализма и државе“, *Синџезис: часопис за хуманистичке науке и друштвено саварносј* 1(1), (2009), 33.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, 33.

и правно институционализовање културне разноликости кроз широк спектар, пре свега, законодавних мера⁶⁷¹. На тај начин мултикултурна политика показује како се одређено друштво опходи према културним различитостима. У уводу едиције *Мултикултурализам* Ејми Гатман (Amy Gutmann) поставља питање: „Да ли грађани различитих идентитета могу да буду представљени као једнаки, ако јавне институције не признају њихове посебне идентитете, него само њихове опште интересе у оквиру грађанских и политичких слобода, примања, социјалне заштите“⁶⁷². Захтев за већим културном и друштвеном видљивошћу и прихватањем посебности различитих мањинских група представља политику идентитета. Као термин, политика идентитета представља захтеве различитих мањина за признавањем њихове посебности и њиховог идентитета који се обично уобличава законодавним деловањем које „може да иде од једноставних законских повластица до посебних привилегија, или чак до уступања права на политичку аутономију и самоуправу“⁶⁷³.

Узимајући у обзир да култура представља друштвено-историјски конструкт, као и да су идентитети променљиве и динамичне категорије, опасност мултикултурне политике представља свака врста експлоатације и стриктног дефинисања идентитета и културе. У правном и политичком смислу, опште је прихваћено да је мултикултурализам заслужан за признавање и препознавање различитости. Међутим, гледано из антрополошке перспективе, он може бити изговор за маргинализацију, искључивање или угњетавање.⁶⁷⁴ Управо то примећује и Ериксен када говори о „парадоксу мултикултурализма“: „држави се може пребацити да је неправедна и ако се залаже за једнакост и ако се залаже за очување различитости“⁶⁷⁵. Пренаглашавање различитости може да изазове „осећања фрустрираности и изолације, да појача жељу за затварањем унутар своје групе и да доведе до појаве много радикалнијих захтева“⁶⁷⁶. Тако се мултикултурализму врло често замера да угрожава друштвено и политичко јединство, као и да подстиче све већу изолованост одређених етничких и верских заједница.⁶⁷⁷

⁶⁷¹ *Ibid.*, 34.

⁶⁷² Eјmi Gatman, *Multikulturalizam* (Novi Sad: Centar za multikulturalnost, 2003), 16.

⁶⁷³ Andrea Semprini, *Multikulturalizam* (Beograd: Clio, 2004), 44.

⁶⁷⁴ Ivana Gaćanović, *Problem evropskog identiteta. Uvod u antropologiju Evropske Unije* (Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Srpski genealoški centar, 2009), 49.

⁶⁷⁵ Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, 244.

⁶⁷⁶ *Ibid.*

⁶⁷⁷ Andrea Semprini, *Multikulturalizam*, 109.

Други либерални модел мултикултурализма је модел „мултикултурног грађанства“, а понудио га је, у истоименој књизи, канадски професор политичке филозофије Вил Кимлика (Will Kymlicka).⁶⁷⁸ Према њему, класичан либерални модел никада није успео да достигне идеал апсолутне једнакости грађана, без обзира на све гаранције које су за то обезбеђивали дати правни пореци. Кимлика предлаже да се успостави посредовање између јавне и приватне сфере, где се разлика јавно–приватно не брише, него „дијалектизује“.⁶⁷⁹ Аутор је уверен да такав мултикултурни образац обезбеђује виши степен кохезије и стабилности једног друштва. Аутономија је групама призната као израз њихове аутентичности, али је јасно задржана и монокултурна зона расподеле заједничких добара.⁶⁸⁰ На сличан начин Тејлорова (Charles Taylor) анализа индивидуализма у мултикултурној проблематици ставља нагласак на дијалогизам. Према Семпринију „овај појам користи се да би се показало како се конструише идентитет једног појединца у додиру са другим и кроз непрекидну размену која омогућава моме ја – *self* – да се структурише и да се одреди кроз поређење и кроз разликовање“.⁶⁸¹

Трећи модел је „максималистички мултикултурни модел“, у први план истиче различите врсте колективних идентитета, стога су га у највећој мери подржавале групе које захтевају различите облике одвајања или потпуну политичку аутономију. По овом моделу се пориче свака могућност постојања заједничке сфере, приватна и јавна сфера се раздвајају. Културолошки, религијски и идентитетски чиниоци много више одређују појединца и припадност групи. Овај модел је индиферентан према проблематици држава–народ, која је основана само ако се постави изнад граница групе. На тај начин предлаже се „постмодеран“ или „постнационалан“ мултикултурни простор.⁶⁸²

Код четвртог, корпоративног модела мултикултурализма, централна идеја односи се на питање: како управљати постојећим разликама? Етничке групе и друштвени покрети посматрају се као објективне чињенице, настале кроз друштвене промене којима се треба прилагодити. Семприни истиче како је овај модел „пре свега економски, његов систем функционисања је прагматичан, а оквир његовог развоја међународни. Корпоративни мултикултурализам се оптужује за потпуну конструкцију

⁶⁷⁸ Will Kymlicka, *Multikulturno građanstvo: liberalna teorija manjinskih prava* (Zagreb: Naklada Jasenski i Turk, 2003).

⁶⁷⁹ Andrea Semprini, *Multikulturalizam*, 115.

⁶⁸⁰ Goran Bašić, „Principi liberalizma i komunitarizma u organizaciji multietničkih postsocijalističkih društava“, 57.

⁶⁸¹ Andrea Semprini, *Multikulturalizam*, 87–88.

⁶⁸² *Ibid.*, 116.

различитости, којој тек накнадно додељује садржај и утврђује правила управљања њоме“.⁶⁸³ Дакле, у овом моделу мултикултурног простора доминира економска парадигма.

Осврћући се на аустралијско искуство мултикултурализма и његовог односа према националном идентитету, Чандран Кукатас (Chandran Kukathas) не мисли да је дијалог између мултикултурализма и либерализма толико комплексно питање, мада он дати проблем првенствено посматра из теоријске перспективе.⁶⁸⁴ Кукатас тврди да сукобљавање између мултикултурализма и либерализма (као филозофских опредељења) не би требало уопште да постоји, јер либерализам представља теорију мултикултурализма, тј. теорију плурализма. Ипак, због мноштва питања концентрисаних око проблема „културне различитости“, а посебно питања везаних за признавање тих различитости у савременим либералним демократијама, честа су настојања да се ова два (филозофска) становишта идејно, а пре свега практички ускладе; томе у прилог иде и све чешћа употреба синтагме „либерални мултикултурализам“. Тејлор, на пример, сматра да овакав приступ, који говори о томе да држава треба да буде индиферентна према питањима признавања различитости, није довољан и да је чак илузоран, зато што се тако не излази у сусрет захтевима оних група чији основни циљ није да буду слободне како би следиле свој начин живота, већ им је важније да осигурају да њихова посебна култура преживи – сада и у далекој будућности.⁶⁸⁵ Иако су аргументи Кимлике, Тејлора и других аутора са сличним идејама, уоквирени традиционалном либералном етиком, они истовремено настоје да поставе другачија питања, да предузму конкретнија истраживања културне политике и да се укључе у дебате које су за традиционалну етику биле од маргиналног значаја.⁶⁸⁶

Кимлика конципира културу и мултикултурализам на следећи начин: „Ја културу (и ’мултикултурално’) употребљавам у различитом смислу. Усредочит ћу се на ону врсту ’мултикултурализма’, који произилази из националних и етничких разлика. Као што сам прије рекао, назив ’култура’ употребљавам као синоним за ’народ’ или ’нацију’, то јест као међугенерациску заједницу, мање или више институционално довршену, која заузима дани териториј или постојбину, и која дијели неки по-

⁶⁸³ Andrea Semprini, *Multikulturalizam*, 117–118.

⁶⁸⁴ Chandran Kukathas, “Liberalism and Multiculturalism: the Politics of Difference”, *Political Theory* 25(5), (1998), 686–699.

⁶⁸⁵ Charles Taylor, *Multiculturalism and ‘The Politics of Recognition’* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

⁶⁸⁶ Gerlad Doppelt, “Can Traditional Ethnical Theory Meet the Challenges of Feminism, Multiculturalism and Environmentalism?”, *The Journal of Contemporary Religion* 18(3), (2002), 395.

себан језик и историју. А нека је држава мултикултурална ако њени чланови или припадају различитим нацијама (мултинационална држава), или су се иселили из различитих држава (полиетничка држава), те ако је та чињеница важан вид особеног идентитета и политичког живота. То је укратко моја дефиниција 'културе' и 'мултикултуралног', иако мислим да се подудара с уобичајеном употребом тих термина.⁶⁸⁷ Кимликина дефиниција је, дакле, у великој мери подударна са његовом дефиницијом нације и овакво полазиште Перек (Bhikhu Perekh), који покушава да помири индивидуални либерализам и признавање културних разлика, означава као „либерални национализам“ у коме се веома осећају остаци монокултурализма.⁶⁸⁸

Као радикална супротност либералном мултикултурализму, његова конзервативна критика сматра да он охрабрује сепаратизам и представља претњу за националну кохезију. За мултикултурализам, који наглашава разлике и поделе унутар једног друштва проистекле из све веће популарности ове идеје, концепт културе у јавном политичком дискурсу постао је и један од кључних појмова. Тако и равноправност мањина и њихов посебан статус могу бити политички проблематични.⁶⁸⁹ У сада већ класичној студији *Multiculturalism and The Politics of Recognition* (Мултикултурализам и политика признања), Чарлс Тејлор се залаже за либерализам који не би занемаривао значај културних разлика. Тејлор разликује две традиције у либерално демократској теорији: *йолийику једнакости*, по којој сви појединци заслужују једнако поштовање и једнака права, и *йолийику различитости*, која се темељи на признању јединствених идентитета појединаца и група. Иако се поменуте традиције чине инкомпатибилнима, обе се темеље на поимању једнаког поштовања, стога мултикултурализам сматра као логичан наставак политике једнаког поштовања и признања.⁶⁹⁰ Тако се „признање идентитета одвија на два паралелна колосека, један који се налази у интимној сфери, у којој се идентитет разумева унутар континуираног дијалога и борбе са значајним другим, и други који препознајемо у јавној сфери где је од круцијалног значаја политика једнаког признања“.⁶⁹¹

⁶⁸⁷ Will Kymlicka, *Multikulturalno građanstvo: liberalna teorija manjinskih prava*, 30.

⁶⁸⁸ Bhikhu Perekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Basingstoke: Macmillan Press, Palgrave, 2000), 101.

⁶⁸⁹ Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, 246.

⁶⁹⁰ Charles Taylor, *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, 25–74.

⁶⁹¹ Goran Bašić, „Multikulturalnost“ (2009), http://veraznanjemir.bos.rs/inicijative-zapomirenje/30/2013/01/15/tekstovi-sa-projekta-starel_-goran-basic_-multikulturalnost.html

Разумевање идентитета у расправама о мултикултурализму неодојиво је од разумевања тога шта се у њему подразумева под „разликом“.⁶⁹² Ови концепти су тако постали главне ознаке за „различитост“ – „као шифрована реч за мањинске захтеве за посебним признавањем у академским и другим културним институцијама, *мултикултурализам* тежи да постане облик политике идентитета, у коме концепт *културе* почиње да се стапа са концептом етничког идентитета“.⁶⁹³ Теренс Тарнер (Terence Turner) разликује „критички“ и „некритички“ мултикултурализам. Критички мултикултурализам, за који се и он сам залаже, настоји да прошири демократска права тако што ће ступити у критички дијалог преко граница групе и унутар граница групе. „Некритички“ или „мултикултурализам разлике“ есенцијализује културу без могућности дијалога и компромиса.⁶⁹⁴ Критичари либералног модела мултикултурализма сматрају да управо у поништењу појединца унутар једне групе и у одбијању тих група да одустану од посебности својих идентитета и да се интегришу у вишу заједницу почива најозбиљнија претња мултикултурализма демократским политичким системима.⁶⁹⁵ Такође, критичари мултикултурализма сматрају да он гетоизује мањине и тиме им на одређени начин онемогућава интеграцију у друштво.⁶⁹⁶ У истом смислу, може се говорити и о „замкама претеране толеранције“, односно о претераном уважавању разлика које још више гетоизују мањине и потискују их у затворене енклаве.⁶⁹⁷ Стога један од кључних проблема мултикултурализма представља управо истицање разлике. Указивање на различите идентитетске контексте, природу разлика и начине правног и политичког уважавања у средишту је нормативног мултикултурализма.⁶⁹⁸ Нови контекст признавања различитости захтева на неки начин стабилност граница и одвајања, установљених не само између доминантне већине и подређених мањина већ и између сваке од мањинских група.⁶⁹⁹ У време све присутнијих миграција, стварање транснационалих заједница подразумева захтеве стварног признавања различитости које би укључило не само по-

⁶⁹² Charles Taylor, *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, 25–74.

⁶⁹³ Terence Turner, "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should be Mindful of it?" *Cultural Anthropology* 8(4), (1993), 411.

⁶⁹⁴ Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, 252–253.

⁶⁹⁵ Andrea Semprini, *Multikulturalizam*, 85.

⁶⁹⁶ Will Kymlicka, *Multikulturno грађанство: liberalna теорија мањинских права*, 18.

⁶⁹⁷ Мирослава Малешеввић, „Хришћански идентитет секуларне Европе“, *Гласник Етнoграфској института САНУ LIV* (2007), 25.

⁶⁹⁸ Никола Бељинац, „Политика признања партикуларних идентитета – дијалог мултикултурализма и државе“, 34.

⁶⁹⁹ Gunther Dietez, "Keyword: Cultural Diversity: A Guide Through the Debate", *Zeitschrift fur Erziehungswissenschaft* 10(1), (2007), 12.

вршно схватање културног диверзитета и припадања одређеној заједници већ једну више софистицирану идеју која укључује вишеструке или хибридне идентитете, али и диверзитета који превазилази оквире националних држава.⁷⁰⁰

Настојећи да реши „загонетку мултикултурализма“ у студији *The Multicultural Riddle*, Герд Бауман (Gerd Baumann) долази до закључка који дефинише као „мултикултурни троугао“ (енг. *the multicultural triangle*), који чине три кључна елемента: национална држава, етницитет и религија.⁷⁰¹ Ови елементи представљају саставни део културе, на основу којих људи дефинишу своје идентитете.

Бауман сматра да је немогуће посматрати идентитет само из једног од аспеката, дакле само из национализма, етницитета или религије. У „мултикултурној игри“, етницитет и религија су два елемента која могу уобличавати и мањинске групе: оба имају кључну улогу у изградњи заједничких друштвених идентитета и колективних представа о себи. Бауманово виђење мултикултурализма и културе указује на снажну повезаност поменутих елемената и потребу дефинисања сваког појединачног сегмента као основа културе.



Један од примера који описује разлике између односа према културном диверзитету у приватној и јавној сфери јесте Грилоова (Ralph Grillo) подела на „слаби и јаки мултикултурализам“ (енг. *strong and weak multiculturalism*). Грило разликује „слаби“, у којем је културни диверзитет признат само у приватној сфери, и „јаки“ мултикултурализам, који ин-

⁷⁰⁰ О транснационализму и религији више у: Steven Vertovec, *Transnationalism* (London, New York: Routledge, 2009); Peggy Levitt, *God Needs no Passport. Immigrants and the Changing Americal Religious Landscape* (New York, London: The New Press, 2007); Peggy Levitt, "Redefining the Boundaries of Belonging. The Institutional Character of Transnational Religious Life", *Sociology of Religion* 65(1), (2004), 1–18; Caroline B. Brettell, "Global Spaces/Local Places: Transnationalism, Diaspora and the Meaning of Home", *Identities: Global Studies in Culture and Power* 13(3), (2006), 327–334.

⁷⁰¹ Gerd Bauman, *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities* (London, New York: Routledge, 1999).

ституционално признаје културне специфичности и разлике.⁷⁰² Облици „јаког“ мултикултурализма могу се препознати у захтевима националних мањина за различитим облицима институционалне подршке и права. Као пример „слабог“ мултикултурализма могу се навести мањинске верске заједнице, које су законски регистроване и којима се декларативно обезбеђује слобода вероисповести, међутим, без веће институционалне подршке и конкретне мултикултурне политике. Имајући у виду да етнички диверзитет представља само један од сегмената мултикултурне стварности, неопходно је указати и на друге елементе који чине саставни део савремених друштава, као што је религијски плурализам.

6.2. МУЛТИКУЛТУРАЛИЗАМ И РЕЛИГИЈСКИ ПЛУРАЛИЗАМ

Поред тога што мултикултурализам представља један од кључних дискурса у разумевању савременог друштва, он снажно проблематизује и положај и права мањина у односу на већину.⁷⁰³ Као што готово да не постоје етнички хомогене државе, тако су ретке државе у којима не постоји више различитих верских традиција, стога однос мултикултурализма и све присутнијег религијског плурализма захтева посебну пажњу. Током 20. и 21. века све већој и видљивијој мултиконфесионалности допринео је и настанак бројних нових религија. Не само што је присуство нових религија створило једну сложенију слику западне Европе и Сједињених Америчких Држава, већ су нове религије своје место нашле на просторима где су биле потпуно непознате. Кључни утицај на религију имали су процеси који су довели до измештања религија из контекста у којем су примарно створене. Стога се управо веза између глобализације и нових религија пре свега односи на издизање нових религија из локалног контекста и њихово ширење у различитим деловима света.⁷⁰⁴ Тако су примери нових религија које експлицитно укључују у своја учења појам глобалног, као што су Сока Гакаи, Бахаи, Унификациона црква.⁷⁰⁵ Када је реч о еванђеоском и харизматском хришћанству, присуство мисионара, интернета и телевизијских проповеди, литературе која се преводи на различите јези-

⁷⁰² Ralph D. Grillo, "Transmigration and Cultural Diversity in the Construction of Europe". Paper given at symposium: Cultural Diversity and the Construction of Europe, 2000.

⁷⁰³ Andrea Semprini, *Multikulturalizam*, 35.

⁷⁰⁴ Односу нових религија и глобализације посвећен је занимљив зборник радова: Armin W. Geertz & Margit Warburg (eds) *New Religions and Globalization – Empirical, Theoretical and Methodological Perspective* (Aarhus: Aarhus University Press, 2008).

⁷⁰⁵ James A. Beckford, "Religious Interaction in Global Context", in: Armin W. Geertz & Margit Warburg (eds) *New Religions and Globalization – Empirical, Theoretical and Methodological perspective*, 25.

ке, утиче на својеврсно еродирање граница, изазвано комуникацијском експлозијом и праћено детериторијализацијом друштвених догађаја. Процеси глобализације убрзавају ширење различитих религија и подижу свест о религијском плурализму. У религиолошком контексту, последице глобализације могле би се одредити као измештање (традиционалних) религија из њиховог матичног локуса. То се пре свега односи на „неке од великих светских религија, попут ислама – данас су мањинске на Западу, иако се све више осећа њихов утицај и присуство у Западној Европи, па и Америци“.⁷⁰⁶ Када је реч о посткомунистички земљама средње и источне Европе, ревитализација религије наступа пре свега као контрареакција на некадашње комунистичко-секуларне режиме, која је отворила простор за религијску слободу, а традиционални и нови облици религиозности се ревитализују тј. формирају. С тога је ситуација у источној и југоисточној Европи јединствена, будући да су се „старе“ религије, односно традиционалне цркве након пада комунизма у јавној сфери нашле заједно са „новим“ религијама. Иако већина „нових“ религија постоји већ деценијама у овом делу Европе, оне се углавном перципирају као нове религије.⁷⁰⁷ Стварање простора за раст и развој нових религија последица је, између осталог, интензивирања транснационалних мисионарских активности, посебно еванђеоског протестантизма, социјалног католицизма и политичког ислама. Ове заједнице су развиле вишеструке транснационалне мреже које настају као нови глобални елементи на светској сцени.⁷⁰⁸ Различити облици савременог протестантског хришћанства развијају се од територијалног ка транснационалном.⁷⁰⁹ Истичући глобални карактер нових религија, Маргит Варбург (Margit Warburg) говори о постојању „транснационалних замишљених заједница“ (енг. *transnational imagined communities*). Чланови оваквих заједница живе у различитим земљама, али и поред тога они имају снажан осећај заједништва и деле своју религију са другим члановима широм света иако немају исто етничко порекло.⁷¹⁰ Умреженост и повезаност „транснационалних замишљених

⁷⁰⁶ Milan Vukomanović, *Homo viator – religija i novo doba*, 67.

⁷⁰⁷ Ina Merdjanova, “Religious Liberty, New Religious Movements and Traditional Christian Churches in Eastern Europe”, *Religion, State & Society* 29(4), (2001), 217.

⁷⁰⁸ Shmuel Eisenstadt, “The New Religious Constellations in the Framework of Contemporary Globalization and Civilization Transformation”, in: Ben-Rafael Eliezer & Yitzhak Strenberg (eds) *World Religions and Multiculturalism. A Dialectic Relation* (Leiden, Boston: Brill, 2010), 24.

⁷⁰⁹ David Martin, “Pentecostalism: A Christian Revival Sweeping the Developing World” in: Eliezer Ben-Rafael & Yitzhak Sternberg (eds) *World Religions and Multiculturalism. A Dialectic Relation* (Leiden, Boston: Brill, 2010), 113.

⁷¹⁰ Margit Warburg, “Religion and Globalization, or Globalization and Religion?” in: Armin W. Geertz & Margit Warburg (eds), *New Religions and Globalization – Empirical, Theoretical and Methodological Perspective* (Aarhus: Aarhus University Press, 2008), 50.

заједница“ данас је све присутнија захваљујући интернету, сателитским програмима који емитују целодневне програме верских заједница, већој мобилности мисионара и чланова верских заједница.

Имајући у виду да су данашња друштва све више мултиконфесионална, као један од амбивалентних термина, који се непрецизно користи у јавном дискурсу, изваја се термин плурализам, односно религијски плурализам.⁷¹¹ Поштовање религијског плурализма на Западу своје зачетке има у 18. веку, када, након Француске револуције (1789), религија постаје приватна ствар сваког појединца. Признавање права на верску слободу представљао је важан фактор за напредак европског друштва. Тако је „право на верску слободу било схватано као појединачна слобода, а идентитет верске заједнице строго верски (ни етнички, ни политички)“.⁷¹² Неопходно је нагласити разлику између концепта „плуралности као стања ствари и плурализма као става који подржава такво стање или које га нормативно оправдава“.⁷¹³ Норвешки исламолог Кристијан Мое (Christian Moe), прави разлику између „теолошког контекста религијског плурализма који се тиче ставова о истинитости, валидности теолошких ставова других религија и религијског плурализма у социјалној и јавној сфери, где је реч било о друштвеном односу према религијском *gruio*m, или односу државе према верској плуралности и њеном статусу у јавној сфери“.⁷¹⁴ Постоје плурална друштва у теолошком смислу у којима идеја већинског плурализма нема нужно већинску подршку у самом друштву, као и она која немају проблема са теолошким и социјалним аспектима плурализма, иако њихове државе намећу законска ограничења у погледу регистрације или поделе верских заједница на „традиционалне и нетрадиционалне“.⁷¹⁵ Религијски плурализам може бити анализиран на три узастопна нивоа. На макро нивоу (енг. *macro-level*) плурализам подразумева да друштвени органи признају и прихвате плурализам у оквиру религија. На средњем нивоу (енг. *meso-level*), плурализам се тумачи као прихватање мноштва религијских организација које функционишу као конкурентне јединице, док микро ниво (енг. *micro-level*) подразумева

⁷¹¹ Свеобухватни приручник о религијском диверзитету који је недавно објавио Oxford University Press сагледава проблематику религијског плурализма из интердисциплинарног угла. Видети: Chad Meister (ed.) *The Oxford Handbook of Religious Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

⁷¹² Fransoaz Šampion, „Laicitet u odnosu na afirmaciju identiteta“, u: Katrin Halpern & Žan-Klod Ruano-Borbalan (ur.) *Identitet(i). Pojedinac, grupa, društvo* (Beograd: Clio, 2009), 358.

⁷¹³ Milan Vukomanović, „Šta je religija i kako je proučavati?“, *Istočnik* 66 (2008a), 73.

⁷¹⁴ Christian Moe, „Senses of Religious Pluralism“ (2004), <http://www.kotor-network.info/papers/Kotor2004/Pluralism.Moe.pdf>

⁷¹⁵ *Ibid.*

индивидуалну слободу према којој појединац развија своја веровања у приватној сфери.⁷¹⁶ Позитиван однос државе према религијском диверзитету говори и о степену развоја демократије и прихватања вредности плуралистичких друштава.⁷¹⁷ Постојање секти и деноминација представља феномен карактеристичан за плуралистичка друштва.⁷¹⁸ Међутим, оно што је у неким деловима Европе „прототип“ хришћанске цркве (православна или католичка), у другим културним срединама може деловати необично и далеко.⁷¹⁹

Улога верских заједница у дебатама о мултикултурализму свакако заузима важно место, иако национални оквир врло често представља доминантну парадигму у великом броју теоријских концепата о мултикултурализму. У савременим друштвима, поред односа државе према верским заједницама, како већинским тако и мањинским, подједнако је важан и однос верских заједница према држави. Разматрајући мултикултурни приступ који је развио индијски филозоф Гајендра Верма, Герд Бауман наглашава да Верма настоји да мултикултурни диверзитет смести у оквире етничких идентитета. То значи да свако мора прихватити кључне вредности које подржавају националне идеологије.⁷²⁰ Међутим, мултикултурализам који се ограничава на национални оквир представља врло ригидан начин његовог тумачења. Може се закључити да велики број теоретичара који се залажу за мултикултурализам „искључује“ из својих разматрања верске заједнице или према њима има прилично нејасан став. Изузетак представљају поједини западни теоретичари, посебно англосаксонски, који се у великој мери баве проблематиком нових религија и њиховом интеграцијом у друштво. У својим бројним студијама о верским мањинама у Великој Британији, Тарик Модод истиче да „мултикултурализам свакако треба да укључи и верске заједнице, али

⁷¹⁶ Ole Riis, “Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalizations”, *Exploring Religious Pluralism* 1(1), (1999), 23.

⁷¹⁷ Детаљнији преглед о односима цркве и државе, као и о питањима религијског плурализма видети у: Angela Ilić, “Church and State Relations in Present Day Serbia”, *Religion in Eastern Europe* XXIV (6), (2004), 313.

⁷¹⁸ Milan Vukomanović, *Sveto i mnoštvo – izazovi religijskog pluralizma* (Beograd: Čigoja, 2001), 122.

⁷¹⁹ У студији *Свето и мноштво – изазови религијског плурализма*, Вукомановић указује да у Америци православна црква представља једну сасвим атипичну заједницу. Ритуал у православној цркви делује компликовано и сложено у односу на протестантски модел на који су људи тамо навикли. Такође делује необично и изглед храма, са иконостасима и одсуством клупа. Једнако је православцима необична употреба електричних музичких инструмената током службе у неким протестантским црквама.

⁷²⁰ Gerd Bauman, *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, 100.

такав однос државе према нетрадиционалним религијама захтева неутралност; у друштву где су маргинализоване религијске мањине, политика мултикултурализма захтева и јавно признавање религијских мањина, док ће теоријски недостаци постати практични проблем⁷²¹. Слично Мододу, Малори Нај (Malory Nye) такође покреће важну дебату односа мултикултурализма и „нових религија“ на примеру заједнице Харе Кришна у Великој Британији.⁷²² Нај анализира како се и где диверзитет верских заједница може лоцирати у мултикултурној политици идентитета, као и какав је однос државе према новим религијама. Кроз пример Харе Кришна заједнице могу се сагледати изазови већине нових религија суочених са недостацима дискурса о мултикултурализму и политике признавања у одређеној средини.

Представљање верских заједница и њихових културних пракси, које су понекад конзервативне или изоловане од ширег друштва, може допринети свеобухватнијем приказу плуралистичког друштва. Када је реч о културном конзервативизму, нарочито конзервативизму верских заједница, врло се често наводе примери амиша или менонита у америчком друштву, који су наставили да живе аутархичним животом изолованим од просторно-временског окружења.⁷²³ Јавни дискурс игра веома важну улогу будући да врло често прави разлику између *нових религија* и *еџничких религија*. Тако су традиционалне верске заједнице, које се могу дефинисати као *еџничке религије*, прихваћене као део културног идентитета, док се постојање *нових религија* и малих верских заједница најчешће игнорише. Субјективан осећај културне различитости, која понекад има за последицу и осећај друштвене искључености, најчешће је присутан код чланова малих верских заједница, пре свега због тога што су у јавном дискурсу окарактерисани као негативна и девијантна друштвена појава, секта. Такав став је настао и као последица незнања и погрешног тумачења (пре свега у јавном дискурсу) термина секта или мале верске заједнице. Негативна маркираност малих верских заједница видљива је

⁷²¹ Tariq Moodod, "Anti-essentialism, Multiculturalism and the 'Recognition' of Religious Groups", *Journal of Political Philosophy* 6(4), (1998), 396.

⁷²² Студија Малори Нај нагласак ставља на проблем који је настао приликом подизања храма Харе Кришне у центру једног предграђа у Лондону и петнаестогодишњег спора који је ова заједница водила са локалном заједницом. Наводећи пример правне борбе верника за очување храма, ова студија показује да су ограничења у политици мултикултурализма управо у лоцирању различитости, у овом случају религијске, на одређеном простору. Видети: Malory Nye, *Multiculturalism and Minority Religions in Britain: Krishna Consciousness, Religious Freedom and the Politics of Location* (Surrey: Curzon Press, 2001).

⁷²³ Andrea Semprini, *Multikulturalizam*, 16.

у њиховој искључености из јавне политике идентитета, из дебата о мултикултурализму и сл.⁷²⁴

6.2.1. Перцепција мањинских верских заједница у јавном дискурсу и медијима

Сазнања о мањинским верским заједницама у јавном дискурсу врло често се образују кроз негативну слику коју формирају медији. Тако се може говорити о изазивању тзв. „моралне панике“ у медијима, што представља основу за стигматизацију „верских секти“ у средствима масовног информисања. У том случају, предмет стигматизације постају „појединци и друштвене групе чија је друштвена моћ незнатна, а повезаност са водећим друштвеним институцијама слаба или никаква“.⁷²⁵ Као пример снажне верске дискриминације у медијима може се узети чланак у дневном листу *Вечерње новосиџи*⁷²⁶ под насловом „Србији прети 40 секти“, у којем се говори о постојању великог броја нерегистрованих верских заједница у Србији. Може се закључити да се у овом тексту сугерише „сличност између нерегистрованих цркава и верских заједница и *секти* мистичног и сатанистичког карактера“.⁷²⁷ Поистовећивање малих верских заједница протестантског порекла са „сектама“ указује на стање верских слобода у Србији и однос према религијски другом. Стах од одбацивања и напади на припаднике верских заједница најбоље се виде на њиховим верским објектима који често имају решетке на вратима и прозорима.⁷²⁸ Поставља

⁷²⁴ О погрешном разумевању „религијски другог“ видети студију Eileen Barker, “Misconceptions of the Religious Other: the Importance for Human Rights of Objective and Balanced Knowledge”, *International Journal for the Study of New Religions* 1(1), (2010), 5–27.

⁷²⁵ Branimir Stojković, *Identitet i komunikacija*, 125–126.

⁷²⁶ <http://www.novosti.rs/naslovna/aktuelno.290.html:367327-Srbiji-preti-40-sekti> (приступљено 5. 3. 2012).

⁷²⁷ Коментар на објављивање наведеног текста може се наћи на интернет-страници *Пуџеви духовности*: <http://www.puteviduhovnosti.com/portal/index.php/poruke-jedni-drugima/191-verske-slobode-i-prava-u-srbiji> (приступљено 5. 3. 2012).

⁷²⁸ Zorica Kuburić, „Stepen religioznosti i verska distanca u Vojvodini i Srbiji”, у: Ćedomir Ćupić & Milan Sitarski (ur.) *Religije Srbije – mreža dijaloga i saradnje* (Beograd: Boš, 2008), 97.

Разбијање прозора адвентистичке цркве у Београду 2005. године, каменовање зграде баптистичке цркве у Новом Саду, напади на проповеднике адвентистичке цркве у Зрењанину и слично, представљају само део забележених инцидената када је реч о припадницима малих верских заједница и њиховим верским објектима. Центар за развој цивилног друштва из Зрењанина своју пажњу посебно је усмерио на проблем верске дискриминације у Војводини. Различите невладине организације забележиле су током 2004. више од 100 напада на припаднике малих верских заједница и њихове храмове, од исписивања графита до физичких напада. О нападима на мале вер-

се питање како заштитити права мањинских верских заједница уколико је неко дисквалификован као секта?

На дискриминаторне одредбе, када је реч о неопротестантским заједницама, наилазимо не само у Закону и Уставу већ и у јавном дискурсу у којем се неопротестанти и друге хришћанске и нехришћанске заједнице третирају као секте.⁷²⁹ Такви ставови најчешће се формирају због суштинског непознавања малих верских заједница, односно њиховог основног учења и начина делања. Због различитих видова помоћи и сарадње са заједницама у свету, врло често их оптужују за сарадњу са Западом и Америком, као врсту „сатанистичког утицаја са Запада“. Када је реч о неопротестантима, њихово деловање се повезује са прозелитизмом и мисионарским активностима, као „видљивим“ активностима ових заједница. Као пример активног прозелитизма често се наводе Јеховини сведоци, који су стигматизовани као „религија од врата до врата“, будући да тим путем нуде бесплатне публикације у којима су изложене основне идеје њиховог учења.⁷³⁰ Прозелитизам се врло често поистовећује са мисионарским активностима, које неопротестантске заједнице примењују као начин представљања учења своје заједнице другима. Стога је неопходно разликовати *доушљивени* прозелитизам, који се испољава у мисионарским активностима и *нејримерени*, као врсту принуде и насилног придобијања верника других верских заједница у чланство одређене верске организације.⁷³¹ Евангелизације, као и активности хуманитарних организација (нпр. *Агра, Хлеб живојиа*) врло често бивају схваћене као путеви за „преузимање верника“ из других верских заједница. Управо супротно, хуманитарни рад је одувек одликовао неопротестантске заједнице, посебно адвентисте и баптисте, чије су организације за време рата у Југославији 1991/1992. пружале помоћ избеглицама без обзира на њи-

ске заједнице више у: Vladimir Ilić, *Verske slobode u Srbiji – stanje, prepreke, mogućnosti* (Zrenjanin: Centar za razvoj civilnog društva, 2009); Branko Bjelajac, „Napadi na manjinske verske zajednice u Srbiji tokom 2002. i 2003. godine u Srbiji“, *Religija i tolerancija* 3, (2005), 170–179; као и на интернет-страници *Forum 18 News Service* – <http://www.forum18.org> (приступљено 6. 3. 2012).

⁷²⁹ Важно је истаћи да је креирање негативне слике о малим верским заједницама веома присутно у псеудонаучној и популарној литератури, нпр. у књигама *Верске секте – приручник за самоодбрану* Зорана Луковића и *Ловци на душе: верске секте и њихови* Биљане Ђурђевић-Стојковић, као и у многобројним текстовима у дневним и недељним новинама.

⁷³⁰ Због питања прозелитизма, Министарство вера три пута је одбило регистрацију заједнице Јеховиних сведока у Србији.

⁷³¹ Ненад Ђурђевић, *Остваривање слободе вероисповести и јавни положај црква и верских заједница у Републици Србији* (Београд: Заштитник грађана, Службени гласник, 2009), 482.

хову верску припадност.⁷³² Помоћ је годинама пристизала и путем међународних организација неопротестантских заједница. Тако је на пример, баптистичка хуманитарна организација *Хлеб живоїа* своје активности усмерила на:

- бригу за стара лица и промоцију активног старења,
- јачање капацитета ромских насеља (кроз образовање),
- подршку у ресоцијализацији корисника програма Излазак (борба против болести зависности).⁷³³

Дакле, рад хуманитарних организација при верским заједницама усмерен је пре свега на осетљиве друштвене групе и побољшање њиховог положаја у друштву.

Због стереотипа који о њима владају и неверљивог односа друштва према малим верским заједницама, оне врло често одговарају стратегијом „невидљивости“ избегавајући потенцијалну конфликтност имплицирану у негативној стереотипизацији.⁷³⁴ У истраживања малих верских заједница врло се ретко укључује њихова перцепција и „глас“ оних о којима је реч. Изолацијом од ширег окружења одређене заједнице „верском гетоизацијом“ покушавају да „заштите“ свој религијски идентитет. Таквим „затварањем“ у односу на остатак друштва долази до стварања тзв. религијских супкултура, што представља простор где верске заједнице не трпе утицаје спољног света и не желе да прихвате модерне идеје.⁷³⁵

Уколико се нагласак стави на феномен видљивости, скривеност појединих верских заједница условљена је и њиховим двоструко мањинским положајем. Окружење често не препознаје двоструке мањине, које су неретко и скривене верске мањине, будући да се у јавном дискурсу о мултикултурализму и мањинама најчешће истиче етнички плурализам. Гетоизација, али и аутогетоизација појединих двоструких мањина представља својеврсни индикатор њиховог положаја у друштву. Мањинске заједнице, нарочито оне које су истовремено и етничке и верске, најчешће немају своје „политичке елите“ које би „изнутра“ усмеравале конструкцију идентитета, већ се јавни и научни дискурс о тим групама формира „споља“. Иако маргинализоване групе „морају да се носе

⁷³² Хуманитарном раду верских заједница посвећен је и зборник радова у издању Центра за емиријска истраживања религије (ЦЕИР): Зорица Кубурић & Ана Зотова, *Хуманитарни рад верских заједница* (Нови Сад: ЦЕИР, 2014).

⁷³³ Бранко Бјелајац, „Делатност хришћанског хуманитарног удружења *Хлеб живоїа* у Србији, у периоду од 1992–1999. године“, у: Зорица Кубурић & Ана Зотова, *Хуманитарни рад верских заједница*, 221–235.

⁷³⁴ Laura Šakaja & Henkel Reinhard, „Niša u konfliktnome prostoru: razvoj Baptističke crkve na području Petrinje, Gline, Siska i Dvora“, 104.

⁷³⁵ Piter L. Berger, *Desekularizacija sveta – oživljavanje religije i svetska politika*, 14.

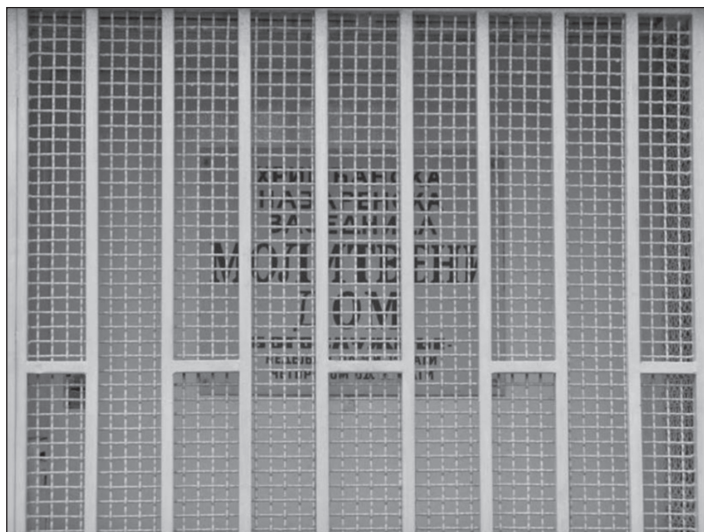
са искуствима дискриминације, заступници тзв. *ејсџемолоџије* становишта (енг. *strandpoint epistemology*) тврде да су маргинализоване групе – укључујући и хибридне идентитете – у ствари епистемолошки ‘привилеговане’“. Оне имају могућност дуплог увида у стварност и знање о доминантном погледу на свет у оквиру њиховог ширег друштва.⁷³⁶ На тај начин маргинализоване групе, укључујући ту и мањинске верске заједнице, имају могућност да увиде и недостатке политике мултикултуралности у појединим друштвима.

Дискурзивне стратегије конструисања религијске самоидентификације управо показују да мале верске заједнице често не наступају као политички субјекти. Укључивање чланова неопротестантских заједница, посебно баптиста, у политичке странке и националне савете мањинских заједница представља значајан корак ка укључивању у различите друштвене системе захваљујући којима могу утицати на побољшање положаја појединих малих верских заједница. Поједине верске заједнице, као што је случај са назаренима, „не спроводе“ политику идентитета на исти начин као етничке заједнице или традиционалне верске заједнице, не желе да се истакну и не желе било какву присутност у јавном животу. Са друге стране, иницијативе које имају други неопротестанти, као што су баптисти, са припадницима других верских заједница (често традиционалних) понекад не наилазе на разумевање и подршку шире заједнице. Стиче се утисак да су међусобни односи верских заједница оптерећени полагањем права на различите вредности.⁷³⁷ Недостатак моћи најчешће одликује мањинске групе, па тако и мањинске верске заједнице. На тај начин религиозност може да постане снажан елеменат идентитета: „она може да настоји да попуни празнине настале унутар јавног простора слабљењем политичке парадигме, могла би чак и потпуно да замени ту парадигму као принцип велике моћи“.⁷³⁸ Као двострука мањина, Румуни неопротестанти имају доминантан религијски идентитет који постаје и један од најважнијих елемената њиховог личног и колективног идентитета.

⁷³⁶ Ivana Milojević, „Globalizacija, konflikt, interkulturalnost: stari identiteti i identiteti u nastajanju“, 17.

⁷³⁷ Zorica Kuburić, *Verske zajednice i verska distanca u Srbiji*, 26.

⁷³⁸ Andrea Semprini, *Multikulturalizam*, 135.



Слика бр. 46: Улаз у назаренску скупштину у Земуну



Слика бр. 47: Пентекостални молитвени дом у Вршцу (2011. година)

6.3. ДВОСТРУКЕ МАЊИНЕ И ПОЛИТИКЕ ИДЕНТИТЕТА У ВОЈВОДИНИ

На основу Уставних и законских одредби, „држава има обавезу да заштити идентитет свих верских група које делују на њеној територији, при чему се нарочити акценат, заправо, ставља на мањинске религије као оне које су најугроженије“.⁷³⁹ Међутим, заштита религијског идентитета етничких мањина представља посебан изазов не само за државу и већину већ и за припаднике етничких мањина. Тако мањински идентитети, који у савременом друштву понекад и захтевају толеранцију већинског окружења, врло често не показују исти степен толеранције према припадницима сопствене мањинске заједнице. То се може видети на примеру односа Румуна православца и Румуна неопротестаната, где доминантнија конфесионална група нетолерантно гледа на Румуне који припадају малим верским заједницама. Из овога произилази питање да ли су припадници етничких мањина довољно толерантни да пруже исти степен толеранције према припадницима сопствене мањинске заједнице која се конфесионално разликује? На ово питање би се могла надовезати и питања: да ли толеранција подразумева живот две затворене, одвојене и стабилне групе у којима нема сукоба, али ни разумевања? Да ли су толеранција и поштовање права на различитост ознака за комуникацију, преговарање, редефинисање и промену односа међу различитим групама? Чињеница је да се однос мањина–већина мења у зависности од контекста; дакле, уколико посматрамо етничку мањину Румуна у Војводини, међу њима постоје припадници малих верских заједница који чак у односу на своју заједницу Румуна представљају мањину. Тако се њихов положај Румуна неопротестаната одређује као двоструко мањински. Имајући у виду положај нетрадиционалних верских заједница, двоструке мањине се свакако суочавају са великим изазовима. У друштву са изразитим традиционализмом и доминантном тенденцијом ка моноконфесионалности, у коме Српска православна црква представља доминантну конфесију, врло се тешко прихватају друге верске заједнице. Када се у јавном дискурсу о мултикултуралности и мултиконфесионалности у Војводини говори о постојању више верских заједница на једном простору, то се пре свега односи на постојање традиционалних верских заједница, док бројне нетрадиционалне „микрозаједнице“ постоје без развијеног међурелигијског дијалога и без могућности већег остваривања права. Из тога произилази да залагање за мултикултурализам и толеранцију, нарочито на простору Војводине, понекад изгледа као фаворизовање једног јед-

⁷³⁹ Ненад Ђурђевић, *Остваривање слободе вероисповести и јавни положај црква и верских заједница у Републици Србији*, 200.

нострано схваћеног концепта мултикултурализма, који је у већој мери наклоњен етничким/националним мањинама и који не узима у обзир категорије религијског плурализма. Као значајан корак у унапређењу положаја и остваривању већих права националних мањина може се навести оснивање завода за културу током 2008. године. Заводе за културу војвођанских Мађара, Словака, Румуна, Хрвата и Русина основала је Скупштина Аутономне Покрајине Војводине заједно са националним саветима мањинских заједница са циљем „очувања, унапређења и развоја културе ових националних заједница“.⁷⁴⁰ Овакве установе, како се наводи на званичној интернет-страници Покрајинског секретаријата за културу, не постоје ни у једној земљи у окружењу, стога су јединствене на простору АП Војводине. О мултикултуралности на простору Војводине у јавном дискурсу говори се као о највећој вредности покрајине, у којој је суживот различитих култура вишевековна традиција. Међутим, стиче се утисак да промовисање овог принципа понекад описује само чињенично стање о постојању култура различитих етничких група, без наглашавања потребе за динамичним процесом интеркултурне размене. Схваћене на тај начин, различите културе стварају затворен систем у којем су самодовољне. Као о једаном од концепата који надилазе оквире мултикултурализма и елиминишу његову статичност, све више се говори о концепту интеркултуралности. Овај теоријски и практичан модел тежи стварању средине у којој мањинске групе неће бити потпуно интегрисане нити апсолутно асимилване.⁷⁴¹ Поједини теоретичари пак сматрају да, иако представља развијенији облик интегративног мултикултурализма, интеркултуралност је тешко остварива чак и у друштвима развијене демократије.⁷⁴²

Чињеница је да начини и могућности различитих интерпретација мултикултурализма не представљају само теме теоријских дебата, већ снажно утичу на конкретне политичке процесе у друштву. Иако је у великој мери заслужан за препознавање и признавање различитости, мултикултурализам врло често доводи и до есенцијализације идентитета одређених заједница. Управо дилема „да ли подржавати есенцијализацију идентитета мултикултурним политикама, или жртвовати антрополошку критику постварења културе путем политике идентитета зарад исправљања неправди“, према Милошу Миленковићу, у односу антропологије

⁷⁴⁰ http://www.kultura.vojvodina.gov.rs/Nacionalne_zajednice/zavodi_nacmanj.htm (приступљено 22. 2. 2012).

⁷⁴¹ Đorđević Dragoljub & Todorović Dragan, „Religijska većina o religijskoj manjini – stavovi Srba o Romima kao vernicima“, у: М. Vukomanović и М. Vučinić (ur.) *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u jugoistočnoj Evropi* (Београд: Београдска отворена школа, 2001), 155–156.

⁷⁴² Goran Bašić, „Evropske integracije i politika multikulturalnosti u Srbiji“, 2006.

и мултикултурализма репродукује дебате о редукционизму, детерминизму и есенцијализму већ три деценије.⁷⁴³ „Антропологија друге половине 20. века“, према овом аутору, „развијала се насупрот традиционалном антрополошком концепту културе“. Култура је, у таквим традиционалним концептима, разматрана као релативно стабилан и хомоген систем вредности, поступака и уверења. Управо тако схваћен концепт и данас је у широкој употреби у политичкој теорији, мултикултурној политици и јавном дискурсу.⁷⁴⁴ Есенцијализовање одређених културних идентитета у мултикултурној политици указује на њену немогућност да препозна, призна, успостави и одржи колективна права, а да не угрози могућност индивидуе да креира свој идентитет.⁷⁴⁵

Начини на које разумемо и примењујемо различите политике идентитета у великој мери утичу на односе међу различитим националним, религијским, културним групама и заједницама. О политици идентитета и признања може се говорити онда када различите мањинске групе остварују своја институционална права као што су употреба матерњег језика, верске слободе и слично. У мултикултурним друштвима, као што је наше, важно је и који ће се приступ применити у опхођењу према различитостима у практичном смислу.⁷⁴⁶ Различите аспекте религијског диверзитета и мултиконфесионалности можемо посматрати и кроз различите теоријске концепте о мултикултурализму и на тај начин увидети како мале верске заједнице у Србији спроводе политике идентитета, као и у којој мери су оне укључене у креирање јавног дискурса. Колико је Војводина мултиетничка, толико је и мултиконфесионална средина. Ипак, стиче се утисак да се истицање мултикултурализма у јавном дискурсу Војводине врло често контекстуално прилагођава политици идентитета, која одређене заједнице искључује, док друге укључује. Наглашавање мултикултурних вредности Војводине најчешће се односи на

⁷⁴³ Miloš Milenković, „Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma – pogled iz antropologije“, *Etnoantropološki problemi* 2(3), (2008), 48. О односу антропологије и мултикултурализма видети више у: Jack David Eller, „Anti-anti-multiculturalism“; Terence Turner, „Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should be Mindful of It?“, Verena Stolcke, „Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe“, *Current Anthropology* 36(1), (1995), 1–24; Ralph D. Grillo, „Cultural Essentialism and Culture Anxiety“, *Anthropological Theory* 3(2), (2003), 157–173.

⁷⁴⁴ Miloš Milenković, „Paradoks postkulturne antropologije. Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture“, *Etnoantropološki problemi* 2(1), (2007), 121.

⁷⁴⁵ Miloš Milenković, „Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma“, 46.

⁷⁴⁶ Goran Bašić, „Evropske integracije i politika multikulturalnosti u Srbiji“, 70.

националне мањине, њихову интеграцију у друштво, језичку политику и институционализацију.⁷⁴⁷

Положај верских заједница у Војводини регулисан је републичким Законом о црквама и верским заједницама из 2006. године и његова примена се нимало не разликује на покрајинском нивоу. Када је реч о националним и верским заједницама, мултикултурализму и интеркултуралности, званични став АП је следећи: „Вишејезичност, мултикултурализам и мултиконфесионалност представљају општу вредност од посебног значаја за АП Војводину. Дужност је свих покрајинских органа и организација да, у оквиру својих права и надлежности, подстичу и помажу очување и развијање вишејезичности и културне баштине националних заједница које традиционално живе у АП Војводини, као и да посебним мерама и активностима помажу међусобно уважавање и упознавање различитих језика, култура и вероисповести у АП Војводини.“ Националне и верске заједнице своја права у пракси остварују у оквирима Покрајинског секретаријата за образовање, управу и националне мањине. Из самог назива секретаријата може се закључити да је реч пре свега о заштити и остваривању права националних, а не верских заједница. У оквиру секретаријата, за питања верских заједница задужена је Служба за цркве и верске заједнице, који има за циљ „праћење стања и предлагање мера за његово унапређивање у области вера, црква и верских заједница које делују на територији АП Војводине“.⁷⁴⁸ Служба за цркве и верске заједнице своју пажњу усмерава на традиционалне цркве и верске заједнице, организације и установе чији су оснивачи традиционалне цркве и верске заједнице и друге регистроване цркве и верске заједнице које делују на територији АП Војводине. Њима се пре свега омогућава коришћење финансијских средстава из покрајинског буџета за реконструкције верских храмова и објеката, рестаурације, организовање црквених манифестација, издавачку и научну делатност. Путем редовног годишњег конкурса Секретаријат додељује 90% расположивих буџетских средстава, док о расподели преосталих 10% одлучује покрајински секретар на основу поднетих захтева. Конкурси Покрајинског секретаријата за образовање, управу и националне мањине за доделу средстава намењени су искључиво традиционалним црквама и верским заједницама. Конфесионалне заједнице, у које се убраја већина неопротестантских заједница, иако су бројније и имају дужи историјски континуитет на територији Војводине него у другим деловима Србије, немају сличне могућности.

⁷⁴⁷ О заштити права верских мањина у источној Европи више у: Peter G. Danchin & Elizabeth A. Cole (eds) *Protecting the Human Rights of Religious Minorities in Eastern Europe* (New York: Columbia University Press, 2002).

⁷⁴⁸ http://www.puma.vojvodina.gov.rs/etext.php?ID_mat=14&PHPSESSID=q3pbuedu95gbn3dlsqk5gfeero (приступљено 13. 2. 2012).

У јавном дискурсу, мултиконфесионалност у Војводини ограничава се на традиционалне цркве и верске заједнице, док је конфесионалним заједницама загарантована слобода вероисповести, како се наводи у Уставу Републике Србије.⁷⁴⁹ Када је реч о колективном аспекту слободе вероисповести, она „на суштински начин зависе од могућности које имају појединци да се удруже ради испољавања истих уверења и од правних облика који стоје на располагању њиховој верској заједници“.⁷⁵⁰ У члану 43 Устава се наводи: „Свако је слободан да испољава своју веру или убеђење вероисповедања, обављањем верских обреда, похађањем верске службе или наставе, појединачно или у заједници са другима, као и да приватно или јавно изнесе своја верска уверења“. У складу са Уставом, Законом о забрани дискриминације из 2009. године у члану 18 – *Забрана верске дискриминације*, утврђено је: „Дискриминација постоји ако се поступа противно начелу слободног испољавања вере или уверења, односно ако се лицу или групи лица ускраћује право на стицање, одржавање, изражавање и промену вере или уверења, као и право да приватно или јавно изнесе или поступи сходно својим уверењима. Не сматра се дискриминацијом поступање свештеника, односно верских службеника које је у складу са верском доктрином, уверењима или циљевима цркава и верских заједница уписаних у регистар верских заједница, у складу са посебним законом којим се уређује слобода вероисповести и статус цркава и верских заједница“.⁷⁵¹ У овом члану закона, између осталог, помиње се слободно испољавање вере или уверења, као и промена вере, што се у јавном дискурсу често показује као проблематична категорија и изазива различите облике дискриминације. На основу наведених законских и уставних одредби стиче се утисак да припадници свих верских заједница имају једнака права на слободу вероисповести, иако то није увек случај у пракси. Важећи закон о црквама и верским заједницама из 2006. године претпео је бројне критике и полемике када је реч о верским заједницама у Србији. Према Закону, све цркве и верске заједнице које су регистроване имају гарантоване верске слободе. Међутим, уколико се не региструју по новом закону, поједине мале верске заједнице тиме губе права на верске слободе и фактички постају невидљиве.⁷⁵² Регистрација малих

⁷⁴⁹ <http://www.ustavni.sud.rs/page/view/139-100028/ustav-republike-srbije#dz>

⁷⁵⁰ Ненад Ђурђевић, *Осјаваривање слободе вероисповести и правни положај цркава и верских заједница у Републици Србији*, 206.

⁷⁵¹ Закон о забрани дискриминације, *Службени гласник РС*, бр. 22/2009. Закон је доступан на интернет адреси: http://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_zabrani_diskriminacije.html

⁷⁵² Miloš Milenković, *Antropologija multikulturalizma: od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa* (Beograd: Srpski genealoški centar, Filozofski fakultet u Beogradu, 2014), 246.

верских заједница је неопходна како би оне добиле статус конфесионалне заједнице, као и статус правног лица. Међутим, као што је наведено у уводном поглављу, члан 16 Закона из 2006. у конфесионалне заједнице убраја и оне заједнице чији је правни статус био регулисан пријавом у складу са законима о правном положају верских заједница из 1953. и 1977. године.⁷⁵³ Ови закони нису подразумевали подношење пријава или регистрацију, није постојала подела на „традиционалне“ и „конфесионалне“ заједнице, већ су све верске заједнице имале исти правни положај.⁷⁵⁴ У Закону из 2006. наводи да се верске заједнице могу регистровати уколико им се призна пријава о регистрацији коју су стекле на основу претходног закона. Процедура „признавања пријаве о регистрацији“ за одређене заједнице представљала је проблем, стога су неке одбиле да се поново региструју јер сматрају да им се на тај начин „негира историјски континуитет“ који имају на овим просторима и ускраћују њихова права. Баптистичка заједница, која је до 1992. године била јединствена, подељена је у два баптистичка савеза, Савез баптистичких цркава у Републици Србији (Северни савез) и Савез хришћанских баптистичких цркава (Јужни савез). Према Закону из 2006. регистрована је Хришћанска баптистичка црква (Јужни савез) са седиштем у Врњачкој Бањи, док је Савез баптистичких цркава са седиштем у Београду одбио да се региструје по новом закону сматрајући га дискриминаторним, као и да се њихов положај неће променити регистрацијом. Други проблем на који наилазе припадници малих верских заједница односи се на назив њихове верске организације приликом регистровања. Наиме, у члану 19 Закона стоји: „У Регистар се не може уписати верска организација чији назив садржи назив или део назива који изражава идентитет цркве, верске заједнице или верске организације која је већ уписана у Регистар или која је раније поднела захтев за упис.“⁷⁵⁵ Тиме је онемогућена регистрација оним заједницама које у свом називу садрже речи *православна*, *баптистичка*, *адвентистичка*, итд.⁷⁵⁶ Тако поменута баптистичка заједница, пошто је подељена, не може бити регистрована под истим називом као Хришћанска баптистичка црква. Таква одредба Закона не доприноси стварању реалне слике о актуелном броју верских заједница, међу којима има и различитих огранака. Посебно треба имати у виду и друге неопротестанте, као што су пентекосталци, који су прибегли одређеној врсти „религијске

⁷⁵³ Danijel Sinani (ur.) *Antropologija religije i alternativne religije. Kultura identiteta* (Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2011), 355.

⁷⁵⁴ *Ibid.*

⁷⁵⁵ http://mzd.gov.rs/download/dokumenti/zakon_o_crkvama_i_vz.pdf (приступљено 17. 2. 2012).

⁷⁵⁶ Milan Vukomanović, „Religizacija modernosti“.

мимикрије“, будући да су се регистровали као Протестантска еванђеоска црква а не као пентекостална заједница. За овај назив пентекосталци су се одлучили како би на неки начин били прихваћени у друштву, указујући на то да припадају протестантизму у ширем смислу.

Као један од највећих проблема са којима су се суочиле неопротестантске заједнице, поред процедуре регистрације, издваја се веронаука, која је уведена у државни образовни систем 2001. године. Како само традиционалне цркве и верске заједнице могу организовати наставу веронауке, деца чије породице припадају нетрадиционалним црквама не могу похађати верску наставу својих заједница. Када похађају, најчешће православну, веронауку, деца из неопротестантских породица често су дискриминисана ако наведу верско опредељење својих родитеља или помену цркву у коју одлазе на богослужење. У контексту верске наставе и малих верских заједница, поставља се врло важно питање: „да ли је верска настава својим мултиконфесионалним карактером допринела верској толеранцији или, пак, дистанцирању и раслојавању друштва?“⁷⁵⁷ Могућност да само одређене цркве и верске заједнице имају право на извођење веронауке управо указује на неједнакост и дискриминацију других регистрованих верских заједница, међу којима су и бројни неопротестанти. Са друге стране, будући да је веронаука изборни предмет, родитељи и деца имају могућност да изаберу грађанско васпитање као алтернативу. Међутим, према подацима са теренског истраживања, у руралним срединама, због малог броја деце на часовима грађанског васпитања, одржава се само настава веронауке, коју у том случају морају да похађају и деца неопротестаната или припадника других нетрадиционалних верских заједница. На основу свих наведених примера, видимо да неопротестантима у Србији нису у свим случајевима омогућена пуна религијска права и слободе, који су загарантовани Уставом и законима, што указује на њихову неусклађеност када је реч о верским слободама.

Оснивање Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије 2010. године представља још један показатељ искључености конфесионалних заједница из дијалога са традиционалним црквама и верским заједницама. Један од циљева Међурелигијског савета јесте афирмисање верских слобода и верске културе, организовање трибина, предавања и научних скупова. Међутим, ово се односи на дијалог међу традиционалним црквама и верским заједницама, које су и чланови савета, а не и на остале конфесионалне заједнице. Укључивање конфесионалних заједница свакако би допринело међурелигијском дијалогу, у којем би „нетрадиционалне“ заједнице имале прилику да успоставе дијалог са традиционалним црквама и верским заједницама и на тај начин подстак-

⁷⁵⁷ Zorica Kuburić, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, 24.

ну афирмисање верских слобода и различитости за које се савет залаже. Имајући у виду односе и међу традиционалним црквама и верским заједницама и недостатак сарадње и дијалога међу њима, укључивањем у Међурелигијски савет отворена је могућност да се међурелигијски дијалог доведе на виши ниво. Свест о неопходности оваквог дијалога један је релативно нов феномен, будући да је током историје било више конфликата међу верским заједницама него дијалога.⁷⁵⁸ Милица Бакић-Хајден (Bakić-Hayden) издваја три начина на које се припадници различитих религија могу односити једни према другима. Као први начин наводи однос искључивости, који се препознаје у разним облицима фундаментализма, односно у блажем облику у тешкоћи прихватања вредности друге религије као „равне“ својој. Следи „однос укључивости који се заснива на општим људским начелима и тежи стварању неке нове универзалне религије или покрета попут Баха’и, док плурализам представља однос у којем се појединац држи своје религијске традиције, али је отворен за сазнања о другима и спреман да их толерише тј. све док га нико не угрожава наметањем свог идентитета“.⁷⁵⁹ Прихватање и разумевање разлика међу верским заједницама представља полазиште у остваривању дијалога и толеранције. Поштовање слободе вероисповести и спремност да се те слободе заштите као властите „представљају и крајњи тест толеранције за сваку верску заједницу, тест њене стварне привржености религијском плурализму и суживоту са другим верским заједницама“.⁷⁶⁰

6.4. ДВОСТРУКЕ МАЊИНЕ И ТЕОРИЈСКЕ РЕФЛЕКСИЈЕ МУЛТИКУЛТУРАЛИЗМА

У етнички и религијски хетерогеним срединама, као што је Војводина, није довољно да држава гарантује само индивидуална права заснована на грађанској једнакости, већ је неопходно да се у јавној сфери створи довољно простора за равноправан третман свих идентитета. Када је реч о Румунима неопротестантима, као и у случају других двоструких мањина, доминантни теоријски оквири о мултикултурализму не могу на одговарајући начин да допринесу разумевању комплексног положаја двоструких мањина, односно мањине у мањини, који превазилази један од уобичајених облика диверзитета у мултикултурним теоријама – ет-

⁷⁵⁸ Milan Vukomanović, *Sveto i mnoštvo – izazovi religijskog pluralizma*, 22.

⁷⁵⁹ Milica Bakić-Hayden, „O mogućnostima dijaloga između različitih religija“, u: Milan Vukomanović & Marinko Vučinić (ur.) *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u jugoistočnoj Evropi* (Beograd: Boš, 2001), 197–198.

⁷⁶⁰ Milan Vukomanović, *Sveto i mnoštvo – izazovi religijskog pluralizma*, 142.

нички. Иако би најприменљивије могле бити либералне теорије мултикултурализма, са наглашавањем проблема културне различитости, чак и оне културну различитост своде углавном на етничку различитост. Међутим, поједини елементи теоријских поставки проблема које нуде Кимлика и Тејлор, а које се базирају пре свега на признавању основних људских права, али и признавању културних заједница и група, са наглашеним потенцијалом диверзитета у односу на окружење, могу се применити на положај двоструких мањина. Тарнеров „критички мултикултурализам“, који помера границе критичког дијалога изван и унутар самих група, представља изванредан корак даље у ширем тумачењу мултикултурализма који би обухватио различите облике групног идентитета. Тако би према Елеру (Jack David Eller) „највећа корист од мултикултурализма била ако га разумемо у том смислу да се у њему култура и културни релативизам користе у сврху показивања репресивне природе доминантне културне синтезе, а да при том плурализам и културни релативизам не буде еквивалент етичком и епистемичком нихилизму“.⁷⁶¹

Такође, у случају двоструких мањина, као што су Румуни неопротестанти у Војводини, могла би се применити и Семпринијева теза према којој културолошки, идентитетски и религијски чиниоци битније одређују појединца и припадност групи која може бити индиферентна према проблему „држава–народ“. Будући да је питање очувања идентитета мањинских група увек питање политике једног друштва, неприхватње оних мањинских група које се на неки начин не уклапају у опште прихваћене концепте различитости ознака је редукционизма. Управо је у државној пракси присутно снажно редуковање елемената различитости, која не препознаје „изнијансиране“ различитости аутентичних мањинских група. На тај начин снажна институционална подршка, коју припадници националних мањина или традиционалних верских заједница имају на различитим нивоима, уобличена је и законодавним деловањем у којем се признају посебности ових заједница. Припадници малих верских заједница, нарочито уколико се налазе и у двоструко мањинском положају, себе не виде у прописаном типу доминантног мултикултурног модела, а држава, са друге стране, двоструке мањине не види као „убичајен“ тип мањинског идентитета. У политици мултикултурализма, онаквој каква је представљена у Војводини, као и у законским одредбама, нема простора за идентитете који су нестандартни, односно не могу се јасно категоризовати, већ су флуидни и невидљиви (као у овој студији случаја – двоструко мањински). На тај начин, проблем двоструких мањина у овом контексту чини актуелним и Тејлорову проблематику индиферентности државе према питањима признавања различитости.

⁷⁶¹ Jack David Eller, "Anti-anti-multiculturalism", *American Anthropologist* 99(2), (1997), 253.

Само је онај облик различитости који је друштвено прихватљив укључен у праксу мултикултурне политике. Однос државе према аутентичним идентитетима микрозаједница, какве јесу неопротестантске, своди се врло често на декларативно прихватање и дискурс о толеранцији. Уколико бисмо применили Грилову поделу на „слаби“ и „јаки“ мултикултурализам, овакав став државе представља одлику „слабог“ мултикултурализма, који се не може применити на националне мањине које „јаки“ мултикултурализам остварује кроз различите облике подршке, укључености и привилегија. У оставаривању права које им понуђене мултикултурне праксе нуде, националне заједнице понекад злоупотребљавају таква права у односу на религијске и друге мањине, нарочито када су у питању конкурси за материјална средства која помажу националним заједницама у „очувању идентитета“ и „измишљању традиције“. Тумачена и примењена на тај начин, политика мултикултурализма постаје сегрегативна, јер есенцијализује „пожељан“ тип различитости, који се у овом случају приписује националним мањинама.

Уколико се недостаци установљене политичке праксе и теоријских концепата споје, па двоструке мањине нису видљиве, са једне стране, док са друге стране, припадници појединих мањине, као у случају назарена, не желе да се изборе за свој статус, временом би могло да дође до нестајања једне заједнице и њене културе. Као недостатак свих наведених теоријских концепата мултикултуралности, поред критичке настројености према есенцијализацији из перспективе хуманистичких наука, јавља се мањак „сензибилности“ према комплекснијим типовима мањинских идентитета и стварног поштовања верских слобода појединца. Уколико се концепт мултикултурализма ограничава на националне мањине и традиционалне верске заједнице, „нетрадиционалне“ групе остају изван система у којем би можда и желеле да на другачији начин артикулишу своја права и на тај начин постану „видљивије“ за већину. Неусклађеност примене закона и уставних одредби и фаворизовање „традиционалних“ идентитета довели су до тога да су мањинске религије врло често приморане да се прилагоде доминантном политичком, културном и религијском дискурсу, у циљу одолевања изазовима верске дискриминације и насиља.

7. ДВОСТРУКЕ МАЊИНЕ – ВИШЕСТРУКИ ИЗАЗОВИ

Проучавање идентитетских промена у интердисциплинарној перспективи, у случају Румуна неопротестанта, показало је колико религија има значајну улогу у процесима идентификације појединаца и заједница у савременом друштву. Румуни неопротестанти представљају парадигматичан пример на основу којег се могу сагледати сложени односи између кључних елемената идентитета – етничитета, језика и религије. Концепт двоструких мањина, изложен и анализиран у овој књизи, применљив је и на друге облике двоструко мањинског идентитета у Србији. Слични примери постоје и у другим етничким или верским мањинским групама, једино остаје отворено питање променљивости њихових идентитета који су условљени двоструко мањинским положајем. Колико такве промене могу бити снажне и колико се могу одразити на ширу заједницу могло се видети у претходним поглављима. Примењен и анализиран у овој књизи, концепт двоструких мањина указује да границе етничког и религијског идентитета нису непроблематичне и унапред дефинисане, већ флуидне и комплексне. Четири неопротестантске заједнице којима припадају Румуни у Војводини изабране су за предмет истраживања са циљем анализе досадашње везе између етничког и религијског идентитета, у којем је религија представљала поуздан показатељ етничког идентитета. Реализујући истраживање румунских неопротестантских заједница током неколико година, имала сам намеру да концепт двоструких мањина не остане само теоријска синтагма већ да кроз примере и животне приче саговорника покажем динамику једног готово невидљивог света који у својим верским уверењима истрајава упркос неприхватању „већине“. Кроз концепт двоструких мањина покушала сам да отворим један

нови приступ проучавању различитих, флуидних и вишеструких облика мањинских идентитета у Србији. Стицајем различитих околности, у овом истраживању концепт двоструких мањина примењен је на студију случаја Румуна у оквиру неопротестантских заједница. Имајући у виду да су током читавог 20. века неопротестанти били прогањани због својих верских начела, њихово „прикривање“ данас представља, на одређени начин, стратегију против прогањања и одбацивања. У случају двоструких мањина, „прикривање“ је чак и више изражено, јер су и различити нивои неприхватања присутни – од сопствене етничке заједнице до већинске групе. Могло би се рећи да је „верска мимикрија“ највише изражена код назарена, управо због чињенице да су као заједница претрпели велике губитке због израженог пацифизма. Уколико упоредимо верске праксе назарена и других неопротестаната, приметимо да су назарени остали конзервативнији и са најмање елемената спољног утицаја савременог света. Затвореност је била једини начин њиховог опстанка.

Иако у нашој литератури недовољно познат, термин неопротестантизам, прецизно је дефинисан на почетку ове студије, а односи се на назарене, баптисте, адвентисте и пентекосталце. Сматрала сам да је употреба термина неопротестантизам прецизнија у односу на термин протестантизам, будући да се њиме уводи разлика у односу на протестантске заједнице и указује на то да су неопротестантске хронолошки настале касније, као и да се по начинима организације и функционисања заједнице које спадају у неопротестантске могу сврстати у „старије“ нове религије. За разлику од традиционалних протестантских, које су у Србији углавном етнички хомогене, неопротестантске заједнице одликује изразита етничка хетерогеност и наглашен принцип наднационалности. Комплексан однос са традиционалним црквама у великој мери доприноси да се „нетрадиционалне“ неопротестантске заједнице, без обзира на њихов историјски континуитет, сматрају новим религијама, а у јавном дискурсу „сектама“.

Поред систематизовања различитих приступа у истраживању религија и верских заједница у Србији, као методолошки оквир истраживања, у другом поглављу, наведен је социјални конструкционизам и методолошки агностицизам, док је за анализу грађе изабрана дискурс анализа и анализа наратива. Треће поглавље полази од краћег историографског прегледа развоја протестантизма и реформације, како би се указало из којих огранака реформације настају неопротестантске заједнице које су предмет истраживања. Након реформације, еванђеоско буђење на Западу је представљало доба великог успона и ширења многих верских покрета у различитим деловима Европе. Током 19. века промене које наступају у религији у додиру са модерношћу одразиле су се на удаљавање од званичне цркве, раздвајање цркве од државе, као и

на приступање новим верским заједницама, са нагласаком на личној религиозности.⁷⁶³ Детаљним представљањем неопротестантских заједница указује се на њихов историјски развој и догматске специфичности. Неопротестантске заједнице, на простору данашње Војводине, оснивају се средином 19. и почетком 20. века. Иако су најбројније заједнице биле међу мађарским и немачким становништвом, неопротестантизам постаје привлачан и припадницима других етничких заједница, као што су Румуни. Поглавље које говори о Румунима у Србији указује на прве историографске податке о румунским насељима у Банату који датирају из 14. века, па до колонизације Румуна из Олтеније, Ердеља и Баната за време Хабсбуршке монархије, када је основан и највећи број румунских насеља.⁷⁶⁴ За стварање румунске националне мањине кључни догађаји одиграли су се након Првог светског рата и поделе Баната на српски, румунски и мађарски део. Верски живот Румуна на овим просторима био је врло динамичан, нарочито период осамостаљивања Румунске православне цркве 1864. године, која се до тада налазила у оквирима Карловачке митрополије. Значајни су подаци да Румуни крајем 19. и почетком 20. века почињу да прелазе и у друге верске заједнице, најпре у гркокатоличку, а затим и у бројне неопротестантске: назаренску, адвентистичку, баптистичку и пентекосталну. На основу постојећих историографских података, развој неопротестантизма међу Румунима у Војводини можемо хронолошки поделити на три периода: први период се везује за почетак 20. века, када се оснивају прве неопротестантске заједнице, пре свега веома бројне назаренске; други период наступио је након Другог светског рата, за време комунизма, када је положај неопротестаната био неповољан, а њихов број у све већем опадању (посебно у случају назаренске заједнице); и трећи период, након пада комунизма у Румунији, 1989. године, када неопротестантизам доживљава својеврсни „процват“ захваљујући снажној мисионарској подршци из Румуније, након чега се оснивају нове заједнице и мисионарске станице.⁷⁶⁵

Истраживање румунских неопротестантских заједница обухватило је простор Војводине, прецизније српског дела Баната, где су и заједнице најбројније, у периоду од 2008. до 2011. године. Централни део

⁷⁶³ Christian G. Parker, "Modern Popular Religion. A Complex Object of Study for Sociology", 195–212.

⁷⁶⁴ Mirjana Maluckov, *Rumuni u Banatu*, 29.

⁷⁶⁵ О положају неопротестантских заједница током комунизма у Румунији видети више у: Liviu Pleșa, Elis Neagoe-Pleșa, „Culte neoprotestante din România în perioada 1975–1989”, in: Adrian Nicolae Petcu (ed.) *Partidul securitatea și cultele 1945–1982* (București: Nemira, 2005); Gavril Flora, Georgina Szilagyi & Victor Roudometof, "Religion and National Identity in Post-Communist Romania", *Journal of Southern Europe and the Balkans* 7(1), (2005), 35–54.

истраживања посвећен је назаренској, баптистичкој, адвентистичкој и пентекосталној заједници међу Румунима у преко петнаест насеља у којима поменуте заједнице имају молитвене домове и активне вернике. Мањи део истраживања укључио је и Румуне гркокатолике из Марковца и Румуне православце. Интервјуи су вођени на румунском и српском језику, уз постојање оквирног упитника који је обухватио неколико целина: историјат локалне заједнице, догматику и верске праксе као што су крштење, празници, обреди, животни циклус у заједници. Посебну целину чинила су питања о односима према другим неопротестантима и односима са православцима и гркокатолицима, која су била значајна за испитивање социјалне дистанце. Истраживање је имало за циљ да допринесе бољој проучености мањинских верских заједница протестантског порекла у антрополошкој и социолошкој литератури, као и да укаже на могућности и значај теренских истраживања квалитативног типа у затвореним и маргинализованим заједницама. И поред одређеног броја „теренских ризика“, истраживачки приступ карактерише дуготрајан контакт са истраживаном заједницом, уз стварање мреже социјалних контаката унутар ње и учествовање у верским праксама које су дозвољене *ауџсајгерима*. Стога примена наведених истраживачких метода на терену може послужити и другим истраживачима у раду са микрозаједницама, припадницима нових религија и различитих мањинских и стигматизованих група.

Једно од питања које је покренуло ово истраживање јесте: колико су националне заједнице подељене на верској основи? Добијени резултати истраживања указали су на хетерогеност религијског идентитета Румуна у Војводини, што у великој мери одликује и друге етничке заједнице, иако се на њих врло често гледа као на моноконфесионалне групе. Идентификација са унапред дефинисаним религијским идентитетом појединих етничких заједница маркира Румуне као православце, Мађаре као католике, Словаке као протестанте и сл. Већинске групе, али и мањинске елите, инсистирају на дефинисању „правог и пожељног идентитета“ наглашавајући очување „традиционалних идентитета и традиционалних културних образаца“.⁷⁶⁶ Будући да се идентитети „конструирају кроз, а не изван различитости“, савремена друштва стратификована су на основу многоструких идентитета појединаца и њихове различитости.⁷⁶⁷ Разумевање идентитета на тај начин указује на његове сталне промене и флуидне границе у којима не постоји строго дефинисан однос између нпр.

⁷⁶⁶ Ivana Milojević „Globalizacija, konflikt, interkulturalnost: stari identiteti i identiteti u nastajanju“, 13.

⁷⁶⁷ Stuart Hall, „The Question of Cultural Identity“, in: S. Hall, D. Held, D. Hubert, K. Thompson (eds) *Modernity: An Introduction to Modern Studies* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996), 4.

религиозности и етницитета. Резултати истраживања управо показују да, иако религијски идентитет представља „доминантан маркер идентитета“ за Румуне неопротестанте, етнички је такође имао важну улогу за моје саговорнике. Оно што се из интервјуа може закључити јесте да је етнички идентитет на одређени начин ситуационо условљен, односно да појединац може имати више статуса и више могућих идентитета и само од ситуације зависи када ће и како етнички постати значајнији од религијског. Стварање нових културолошких разлика, мотивисаних религијским идентитетима, утиче на јачање симболичке границе у етнички истоветној, али религијски различитој заједници Румуна у Војводини. Свест о припадности румунској етничкој заједници свакако се у одређеној мери изражава, али се не изражава на исти начин као код Румуна православца. За разлику од нпр. Румуна православца, код којих религија, матерњи језик, традицијска култура, фолклор и сл. представљају симболе етничког идентитета, код Румуна неопротестаната критеријум за етничку границу најчешће представља матерњи језик. Мешовити бракови, који су веома заступљени код неопротестаната, показују у којој мери етничку границу, која је у прошлости била врло изражена између Румуна и Срба, Мађара или Словака у Војводини, сада замењује конфесионална граница између неопротестаната и других, изван заједнице.

Примењујући методу анализе дискурса, издвојени су религијски дискурси, дискурси о етничком идентитету и дискурзивна конструкција језичког идентитета. Религијске дискурсе у неопротестантским заједницама обликују проповедници/пастори, стога се такав дискурс може дефинисати као проповеднички. Поред проповедничког, издвојила сам и мисионарски дискурс који садржи одређену наративну структуру и велики број библијских цитата. Проповеднички дискурс оријентисан је ка члановима заједнице (*инсајгерима*), док је мисионарски дискурс усмерен ка потенцијалним члановима (*аујсајгерима*). Питање религије и етницитета веома је сложено, посебно у оним заједницама где је религијски идентитет у чврстој вези са етничким идентитетом. Дискурси о етничком идентитету у неопротестантским заједницама усмерени су на обликовање новог наднационалног идентитета верника и отвореност заједница према етничким разликама занемарујући значај поделе заједнице на етничкој основи. Анализа дискурзивне конструкције језичког идентитета указује на значај употребе матерњег језика и усвајања религијског језика са специфичном неопротестантском терминологијом. Употреба матерњег језика на богослужењима, као и пракса билингвалиних проповеди, неопротестантске литературе, телевизијских емисија верске садржине, доприносе виталности и очувању румунског језика. Ослањајући се на одређене религијске дискурсе у неопротестантским заједницама, њиховим усвајањем и артикулацијом, верници потврђују и

учвршћују свој религијски идентитет, који за њих постаје доминантан облик колективног идентитета. Анализом наратива о конверзији указала сам на преузимање наративних матрица и изражајних средстава која појединце идентификује као припаднике заједнице. Будући да су анализирани наративи добијени у четири неопротестантске заједнице, које имају међусобне сличности, али и разлике, могу закључити да процес обраћења није јединствен за све неопротестанте. Међутим, заједничко саговорницима у свим заједницама односи се на постојање одређених општих карактеристика наратива о конверзији и на њихову устаљеност. Обраћење се разуме као целовит и јединствен феномен, у којем важну улогу има усвајање новог каноничног дискурса који доводи до језичке трансформације у сведочанствима конвертита. На основу анализираних интервјуа може се увидети да конверзија означава „почетак новог живота“ за вернике, који своје религијско искуство интерпретирају на сличне начине. Пример Румуна неопротестаната, као двоструке мањине, показује каква је улога процеса обраћења у етнички и религијски мањинским заједницама на стварање новог идентитета верника, очување матерњег језика и усвајање нове неопротестантске терминологије, као и колико религијски идентитет постаје хомогенизујући чинилац у наднационалним заједницама.

Како би се приказали сложени међурелигијски односи између неопротестаната, православаца и гркокатолика, као и између различитих неопротестантских групација, посебна пажња посвећена је социјалној дистанци. Дистанца је највећа између Румуна православаца и неопротестаната, посебно назарена, као првих неопротестаната против којих се Румунска православна црква снажно борила почетком 20. века. Међутим, назарене баптисти, адвентисти и пентекосталаци доживљавају као затворене и конзервативне, односно као заједницу са којом немају сарадњу. Социјална дистанца је најмања између Румуна православаца и гркокатолика, иако је неопходно нагласити да је реч о једној гркокатоличкој парохији и изразито малом броју верника. Однос према неопротестантима указује на маргинализованост и стигматизованост која прати већину малих верских заједница у Србији. Управо је концепту мултикултурализма, религијског плурализма и двоструких мањина посвећено шесто поглавље. Имајући у виду значај дебата о мултикултурализму, представљени су најважнији теоријски концепти у изучавању овог феномена, као и однос мултикултурализма према религијском плурализму. Практичан пример политике идентитета и мултикултурних пракси представљен је на примеру АП Војводине, законодавних аката и подзаконских одредби. Положај мањинских верских заједница у Војводини регулисан је републичким Законом о црквама и верским заједницама из 2006. године, по којем већина неопротестантских заједница има статус

нетрадиционалних, конфесионалних заједница. Мултикултурна политика у Војводини, иако наглашава значај мултиетничности и мултиконфесионалности овог простора, у своје политичке праксе укључује само традиционалне верске заједнице и различите етничке заједнице. Мањинске верске заједнице, посебно двоструке мањине, не препознају се као „пожељан“ облик различитости, стога бивају искључене из дискурса о мултикултуралности и толеранцији. Све наведено говори у прилог савременим религијским трансформацијама које се готово свакодневно одвијају у посткомунистичким друштвима, а које се на одређени начин суочавају са сличним изазовима – редефинисањем улоге традиционалних цркава и верских заједница и појавом нових облика религиозности. Војводина је одувек важила за део Србије у коме се мултиетничитет и мултиконфесионалност представљају као услов *sine qua non*. Како плуралитет није исто што и плурализам, мултиетничке и мултиконфесионалне средине, попут Војводине, такође представљају простор глобалног ширења еванђеоског хришћанства, чији значај и утицај на промене религијских идентитета јесте један од највећих изазова у савременом свету.

Истраживања сложених типова идентитета, као и нових феномена везаних за миграције и религију у дијаспори могу представљати нова поља за изучавање и показати да ли конверзија у наднационалне неопротестантске заједнице утиче на процесе асимилације етничких заједница у дијаспори или доприноси њиховом бољем интегрисању у друштво. Ослањајући се на истраживачки приступ који је развијен у овој књизи, као и на резултате истраживања, неопходно је пратити и увидети значај различитих промена у религијским идентитетима мањинских заједница, маргиналним и стигматизованим групама, што свакако може допринети бољем упознавању старих и нових верских традиција, не само на простору Србије већ и на Балкану.

DOUBLE MINORITIES IN SERBIA

DISTINCTIVE ASPECTS OF THE RELIGION AND ETHNICITY OF THE ROMANIANS IN VOJVODINA

Summary

The main goal of this book is to describe and analyse the complex relationship between the ethnic and religious identities of neo-Protestant Romanians in Vojvodina which has been defined by the concept of *double minorities*. The emergence and development of neo-Protestantism, taken as a set of various religious movements that arose from the radical offshoots of the Reformation, has been used to show the extent to which the historical and social circumstances impacted religious change in the late nineteenth and early twentieth century, a period marked by an incessant surfacing of new religious ideas and a sort of another 'evangelical awakening' in European societies. It was then that there arrived in eastern and south-eastern Europe first groups of neo-Protestant missionaries who were to change considerably the religious profile of society. The first neo-Protestants, Nazarenes, who arrived in Christian Orthodox communities in Austria-Hungary in the latter half of the nineteenth century and began to establish their own communities came to be called, inter alia, *novoverci*, meaning 'new believers' or 'adherents of a new faith'. It could not be known at the time that those 'new believers' would spark significant religious change in that part of Europe. Namely, the Nazarenes paved the way for other religious communities that had arisen from the radical offshoots of the Reformation, notably Anabaptism and German Pietism. The establishing of other neo-Protestant communities — Baptists, Adventists, Methodists, Pentecostals — in present-day Vojvodina contributed to the creation of a religiously heterogeneous picture of society at a time marked by dramatic socio-historical changes.

The book is organised into seven chapters, and each chapter is subdivided into sections. The introductory chapter presents the main goals, theoretical framework and method of research, and gives a sketch of the religious circumstances in the nineteenth and early twentieth centuries. That period has been described as one of believers' growing alienation from the church, of separation of church and state, and of a rise of new religious communities with an emphasis on personal religiosity. That religious identities were increasingly less seen as a matter of inheritance is shown by the rise in the number of new religions and conversions from one religious tradition to another in the twentieth century. The chapter outlines the religious situation in the countries of southern and south-eastern Europe in the course of the twentieth century, which is a period that saw various changes in the attitude of the state towards religion, especially after the Second World War and the establishing of communist regimes. The attitude of the state towards so-called small religious communities was quite complex, especially in the case of the Nazarenes, who hold markedly pacifist beliefs and refuse to vote in elections and to take any oath, as well as the Adventists, who abstain from work on Saturdays. The new socio-political reality of the post-communist period contributed to a shift in the attitude of the state towards churches and religious communities, most of all reflected in the greater visibility and public presence of religion. The introductory chapter offers an overview of previous research into new and minority religions in Serbia (Sec. 1.1), and an overview of typologies of religious organisations and new religions (Sec. 1.3). The fact that the neo-Protestants are frequently labelled as 'sects', which is a term that tends to have a pejorative overtone in public discourse, makes it very important to know and understand in what way small religious communities differ from traditional churches, i.e. what type of religious communities they are. Given that relations between religious communities considerably depend on the implementation of the relevant legislation, the 2006 Law on Churches and Religious Communities is also given due attention (Sec. 1.4). Under this Law, recognised as traditional religious communities are the Serbian Orthodox Church, the Roman Catholic Church, the Slovak Evangelical Church A.C., the Reformed Christian Church, the Evangelical Christian Church, the Jewish Community and the Islamic Community. Confessional communities, sixteen in all, are the communities entered into the Register of Churches and Religious Communities in the way prescribed by law. Most of the latter are various neo-Protestant communities, but there are also some which refuse to apply for registration under the new law.

The second chapter offers a brief historical overview of the development of Protestantism and the Reformation in order to trace back the neo-Protestant communities presented in this book to their origin in particular offshoots of the Reformation. Since the term 'neo-Protestantism' is not commonly used in the relevant Serbian literature, its precise definition is given at the beginning

of the chapter (Sec. 2.3) and it encompasses the Nazarenes, the Baptists, the Adventists and the Pentecostals. I find the term 'neo-Protestantism' to be more precise than 'Protestantism' given that it introduces a distinction between the two and suggests that neo-Protestant communities are chronologically later than Protestant and that they may be classified as 'older' new religions in terms of modes of organisation and operation. The neo-Protestant communities in Serbia, unlike the traditional Protestant communities which are mostly ethnically homogeneous, are markedly heterogeneous and strongly emphasise the supra-nationality. A detailed description of the neo-Protestant communities sheds light on their historical development and doctrinal specificity (the centrality of the Bible, repentance, adult baptism, evangelism). The Nazarenes, founded in Switzerland in the first half of the nineteenth century, constitute one of the oldest neo-Protestant communities. Their founder, the former Calvinist minister Samuel Heinrich Fröhlich, was opposed to the Calvinist theology of infant baptism and insisted on the need for inner conversion. He began to develop his own teachings, strongly influenced by Anabaptism and, preached them on his missionary tours of Switzerland. His followers in Hungary spread Nazarene teachings among Germans, Magyars, Slovaks, Serbs and Romanians. The presence of Nazarenes in Austro-Hungary prompted a reaction from the (Serbian Orthodox) Metropolitanate of Karlovci (Karlowitz) and the Orthodox Church in Serbia. The church press brought a series of articles in a bid to curb the further spread of Nazarene teachings. After the Nazarenes, the Baptists — as a European neo-Protestant branch — and the Adventists — as a North-American one — established their communities in present-day Vojvodina. Somewhat later, after the First World War, Pentecostalism also began to attract an increasing number of followers among Serbs and Romanians.

The third chapter brings the earliest, fourteenth-century, historical data on Romanian settlements in the Banat, and then looks at the colonisation in the present-day Serbian Banat of Romanians from Oltenia, Transylvania and the present-day Romanian Banat under Habsburg rule (Sec. 3.1), when most Romanian settlements were founded. The events that were central to the creation of the Romanian national minority (Sec. 3.2 and 3.3) took place after the First World War and the division of the Banat into the Serbian, Romanian and Hungarian parts. Since the division of the Banat was an exceptionally intricate issue, most of all because of its ethnically mixed population, the question of the border between the new states was discussed at the Paris Peace Conference in 1919 and settled by the Treaty of Trianon in 1920. The delineation process involving some border settlements lasted until 1924, when the Serbian part of the Banat was left with a population of 60,000 Romanians. The religious life of the Romanians (Sec. 3.4) in those areas had been quite dynamic, especially in the period of independence of the Romanian Orthodox Church, which had been under the jurisdiction of the Metropolitanate (Patriarchate from 1848)

of Karlovci until 1864. It is important to note that in the late nineteenth and early twentieth century Romanians began to convert, at first to Greek Catholicism, and later also to Nazarene, Adventist, Baptist and Pentecostal beliefs. This chapter gives a detailed history of each of these communities among the Romanian population.

The fourth chapter is devoted to methodological questions and presents the results of fieldwork conducted intermittently from 2008 to 2011 in the Romanian neo-Protestant communities in Vojvodina or, more precisely, in the settlements with a Romanian population in the Banat. It was focused on the Nazarene, Baptist, Adventist and Pentecostal communities among the Romanians in more than fifteen settlements in which they have their prayer halls and practising adherents, while a lesser part was devoted to the Christian Orthodox and Greek-Catholic Romanians (Sec. 4.1). The qualitative field research included participant observation and was conducted through semi-structured interviews in Romanian and Serbian based on a rough questionnaire covering several topics: the history of the local community; doctrines and religious practices such as baptism, holidays, rites, the life cycle within the community and conversion (Sec. 4.2). A set of questions concerned the attitude towards other neo-Protestants as well as relations with the Christian Orthodox and Greek-Catholics, which was of relevance for the analysis of social distance. One of the purposes of the field research was to fill at least some of the lacunas in the sociological and anthropological study of minority religious communities of neo-Protestant origin, and to draw attention to the potentials of qualitative field research in closed and marginalised communities. Since this type of fieldwork is bound to involve a variety of risks both for the researcher and for the studied community, this chapter addresses a few methodological questions of relevance to the researcher's 'entry' into the community, pointing to the sensitivity of the research method when it comes to 'closed communities'. Many ethical dilemmas that the researcher may be faced with during fieldwork suggest that its course can hardly follow the plan made ahead of time, especially in working with small religious communities, and reveal how very delicate the topic itself is. Unethical conduct of the researcher may cause his/her field to 'shut down', making it impossible to proceed any further. It is also necessary to respect the informants' privacy even after the research is over, when publishing and presenting the collected material. For this reason, when quoting excerpts from the interviews I have only cited the community to which the informant belongs and the place where the interview was conducted. The rich ethnographic material collected in the neo-Protestant communities is presented in several wholes through excerpts from the interviews. In that way, various issues pertaining to doctrines, religious practices and inter-religious relations have been analysed in detail. Since biblical themes predominated in the discourse of the informants, in presenting their utterances I have singled out ex-

amples from the Old and New Testaments as well as eschatological examples. The question that followed was that of conversion and joining the community which is connected to the rite of baptism. How crucial the role of the new religious identity is in the lives of my informants is also shown by the part devoted to the life cycle which fully depends on the choice of religious community. The interviews with neo-Protestants suggest that the absence of hierarchy, supra-nationality and equality are strong cohesive elements in ethnically mixed communities, while evangelism and missionary work play an important role in attracting new members. Unlike the traditional churches, neo-Protestants are inclined to a different approach in spreading their teachings, an approach that is constitutive of their doctrine: evangelism. Yet, they do not constitute a uniform whole, but rather show variation from the very conservative Nazarenes who do not engage in evangelism and do not practise any kind of 'religious marketing' to the Adventists, Pentecostals and Baptists who present their doctrines to others in a more immediate manner. Evangelism events are frequently held in Vojvodina by pastors and believers in order to present their teachings to their broader communities. According to the fieldwork data, such events are announced by posters containing information about the place and time of the event and the topics to be spoken about, while information about which particular community holds the event is frequently omitted because of the widespread negative perception of the neo-Protestant communities. In the case of the Adventist church, for example, a poster announcing an evangelism event in the village of Mesić in the Banat contained information that the event is organised by the association 'Life and Health'. This shows that some neo-Protestants tend to resort to a kind of 'religious mimicry' even in multi-confessional environments which are generally held to be more tolerant than others. On the other hand, this 'strategy' is likely to attract people who perhaps would not attend the event if they knew by whom it is organised. Nonetheless, the importance of new forms of missionary work should not be underestimated. Namely, as David Martin remarks, 'in the contemporary world of mass communications and geographical mobility, the missionary is no longer necessary. Missionaries exist, of course, but even if they did not the Evangelical expansion would be much the same, given the capacity of religious messages to pass along the lines of personal and familial contacts. People and ideas are on the move at increasing speeds.'¹ Although Martin's observation is more applicable to west-European or north-American contexts, an increasing number of communities have their websites and use various social networks, internet media and internet based radio and television for promoting their beliefs. Some com-

¹ David Martin, "The Evangelical Upsurge", in: Peter Berger (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington: Ethics and Public Policy Centre).

munities broadcast specialised television shows which reach beyond national borders via satellite.

Based on the discourse analysis conducted in the fifth chapter I have identified religious discourse (Sec. 5.1), discourse about ethnic identity (Sec. 5.2) and the discursive construction of linguistic identity (Sec. 5.3). Conversion narratives have also been analysed (Sec. 5.5) because conversion was one of the most frequent topics in the interviews. By neo-Protestant religious discourse I mean a distinctive discursive set which provides a footing for the construction of a neo-Protestant collective identity and constitutes an integral part of religious practice. The religious discourse shaped by the preacher/pastor may be defined as sermonic discourse. I have also identified missionary discourse, which has a distinctive narrative structure and includes many biblical quotations. Sermonic discourse is oriented towards the members of the congregation (insiders), as opposed to missionary discourse which is oriented towards potential members (outsiders). In addition to being predominantly theological, sermonic discourse is also relational insofar as the *us–others* dichotomy serves to express a community's attitude towards the religious other and to highlight that which makes it different both from the other neo-Protestants and from the Christian Orthodox. Even though every community develops its own religious discourse which is explicitly different from the other non-Protestants, it may be argued that there is also a common neo-Protestant discourse as a 'metadiscourse'. It may be seen as a distinctive dynamic of both recognising unity and highlighting difference within neo-Protestantism. The use of neo-Protestant religious discourse points to neo-Protestantism as being the most important boundary in a community's self-definition in relation to other religious communities. In that sense, this type of discourse has been singled out as an overarching religious discourse shared by all studied communities because it constitutes the initial criterion of demarcation and self-identification which is then further elaborated by each community. The question of religion and ethnicity is a very complex one, especially in the communities where religious and ethnic identities are closely related. Discourses about ethnic identity in the neo-Protestant communities are directed towards shaping a new supra-national identity of the members and towards their openness to ethnic differences, downplaying the importance of divisions along ethnic lines within the community. In fact, the precedence given to confessional over ethnic identity is one of the essential differences between traditional Protestant churches, which are 'ethnically defined', and neo-Protestant communities, which are 'supra-national'. The neo-Protestant communities display openness to different ethnic groups, ethnic heterogeneity and a high percentage of mixed marriages. Some of the research conducted in Vojvodina in the course of the twentieth century revealed a strong tendency towards ethnic endogamy in some environments, including Romanian. In the neo-Protestant communities, however, belonging

to the same religious community is the only requirement for marriage. The emphasis on (ethnic) equality in the supra-national neo-Protestant communities, as a religion-based factor of cohesion, is instrumental in the spread of neo-Protestantism and its universal messages.

In the societies where some ethnic groups are primarily identified as confessional communities, religion becomes one of the main ethnic identity markers and plays a central role in drawing ethno/national boundaries. Even though the relationship between ethnicity and religion is a complex one and definitive conclusions are difficult to draw, the field research results suggest that the neo-Protestants have a strong sense of belonging to a particular community. Being a religion of 'personal change', neo-Protestantism in all of its various forms does not take ethnic/national affiliation as being essential to practising religion. Moreover, the strong sense of communion and closeness among the neo-Protestants gives rise to new, religion-based, sources of identity. Discussing the issue of religious communities in Yugoslavia, Sabrina Ramet has proposed a triple classification of religious organisations. To one group would belong the Roman Catholic and the Serbian Orthodox Churches, each playing the role of the historical and leading church within one nation; a second group would comprise the so-called 'ethnic churches', which are usually associated with minorities and defined by Ramet as 'national' in form but unable to claim the role of 'national leadership' (the Lutheran Church among the Germans or the Reformed Church among the Magyars); a third group would comprise 'non-national churches' which deny the importance of national culture as part of their ideology (Baptists, Adventists, Jehovah's Witnesses, etc.).² This book is concerned with the neo-Protestant communities which Ramet classifies as 'non-national churches'. They do not attach importance to ethno-national affiliation because they consider all believers to be equal before God, invoking the Apostle Paul's Epistle to the Galatians (3:28): 'There is neither Jew nor Greek, there is neither bond nor free, there is neither male nor female: for ye are all one in Christ Jesus.'

The dominant discourse in the neo-Protestant communities insists on the irrelevance of differences in language, ethnicity, social status and age, and instead lays emphasis on the believers' membership of a particular community or fellowship. Expressive of this understanding of equality is their addressing one other as 'sister' and 'brother', which also reveals the importance of unity in supra-national religious groups. 'Fellowship in salvation' marks the members of a particular community off from the as yet unconverted members of the ethnic group who are still 'in the world'. The new identity which is being built from the moment of joining the community largely defines their attitude

² Sabrina P. Ramet, *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia. The Communist and Postcommunist Eras* (Durham and London: Duke University Press, 1992), 300.

towards the 'outside world' and 'the others', while the new religious language that they adopt strengthens bonds within the community. The newly-emerging cultural differences between the neo-Protestants and, say, the Christian Orthodox reinforce the symbolic boundary within the ethnically identical but religiously differentiated Romanian community in Vojvodina. The awareness of belonging to a particular ethnic community is no doubt retained to some extent, but it is not expressed in the same manner as it is among the Orthodox Romanians. I chose not to ask the questions concerning my informants' ethnic self-identification, but most of them spontaneously introduced ethnonyms such as Romanian, Serbian, Slovak or Magyar into the conversation. Unlike, for instance, the Orthodox Romanians who consider religion, mother tongue, traditional culture, folklore etc. as being symbols of ethnic identity, the neo-Protestant Romanians' criterion for establishing ethnic boundaries is usually mother tongue. It is observable, however, that the neo-Protestants are familiar with all basic religious elements of traditional culture (e.g. the cult of the dead and annual holidays) and that, therefore, they cannot be said to be completely isolated from their local communities.³ A passive familiarity with traditional culture is particularly observable among the neo-Protestants who were born to Christian Orthodox families.

The discursive construction of linguistic identity is yet another form of constructing and confirming identity among the neo-Protestant Romanians. I have identified two aspects of language use: the use of mother tongue by neo-Protestant believers and the use of distinctly neo-Protestant terminology. The use of mother tongue is very important in both ethnically heterogeneous and homogeneous communities, because it is insisted upon in the liturgy, prayer and hymn chanting. The acquisition of a particular type of religious language concerns the use of theological lexis and distinctly neo-Protestant terms. A key role in understanding the new religious experience which begins with the very act of conversion to neo-Protestantism is played by narrativisation. In her study of Pentecostal Roma communities in the south of Spain, the anthropologist Manuela Cantón Delgado speaks of *narratives of coherence* which 'redirect the sense of belonging based on new connections, reformulating the spaces for recognition, weaving new networks of solidarity and contributing to managing new local and regional power groups among gypsies throughout Spain'.⁴ Such narratives nurture the sense of solidarity among the members of a community, especially if the community is ethnically mixed, and in that way contribute to constructing a new collective identity based on religion.

³ Biljana Sikimić, "Rumunski jezik i kultura grkokatoličkih i neoprotestantskih zajednica Banata: antropološko-lingvistički uvid", in *Rumunske verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine* (Vršac: Mihailo Palov, 2011), 103.

⁴ Manuela Cantón Delgado, "Gypsy Pentecostalism, Ethnopolitical Uses and Construction of Belonging in the South of Spain", *Social Compass* 57(2), (2010), 256.

Language plays an exceptionally important role in the process of identity building and of constructing a reality which is also reflected in language and in discursively shaped conversion narratives. In analysing conversion narratives I have drawn on the anthropologist Peter Stromberg's two types of communicative behaviour: 'canonical' and 'metaphoric' languages. Canonical language, which is semantically unquestionable, refers to a certain religious context of meaning which becomes meaningful in a broader sense through linking canonical language directly with individual experience. Metaphoric language concerns the use of unfamiliar words to define something new or mystical. Thus metaphoric language stands in opposition to canonical and may encompass 'speech dysfluencies, psychological symptoms, religious and artistic symbolism.'⁵ In developing a conversion narrative, the canonical becomes the constitutive, i.e. meaningful (it becomes the fulcrum of the convert's drama), while the metaphoric transforms into the referential, i.e. 'interpretable.'⁶ The research results suggest that the adoption of canonical discourse by the neo-Protestants forms an integral part of the conversion narrative as the adoption of the language shared by the community they now belong to. The informants link the canonical language with the individual experience of conversion, which is observable in the use of terms: to yield oneself to God, to convert, to repent, to be baptised in the Holy Spirit, to be a friend of God. The canonical language in the neo-Protestant communities refers to the belief that conversion brings about personal change, that every believer follows the way of Christ and has a personal relationship with God, that all members of the community are equal etc.

Since the neo-Protestant community is not ethnically defined, new adherents are 'found' in other religious groups and they become members by baptism. Studying the neo-Protestant Roma communities in Serbia, the sociologist Dragan Todorović distinguishes between 'intracultural' and 'intercultural' conversion, the former being defined as conversion from one religious tradition to another within the same religious system (e.g. from Christian Orthodoxy to Protestantism) or as a previously unbelieving person's joining a religious community. This type of conversion does not entail radical change in the person's cultural identity. On the other hand, 'intercultural' conversion (e.g. from Christianity to Islam) entails major change in the person's cognitive, emotional and value systems. In accordance with this division, conversion to neo-Protestantism may be defined as intracultural since it takes

⁵ Peter Stromberg, *Language and Self-transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 13.

⁶ Srdjan Sremac, *Zavisnost, religija, identitet. Predlog za narativnu analizu svedočanstava konverzije bivših zavisnika* (Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2013), 13.

place within Christian tradition, more precisely, from Christian Orthodoxy to neo-Protestantism.⁷

Change in religious identity entails the adoption of different cultural models. Conversion to neo-Protestantism is a sort of self-transformation or, as the informants put it, they become 'true believers', 'true Christians', 'born again Christians'. The process of conversion ends with public baptism by full immersion. The rite of baptism symbolises the death of the person's previous life, the absolution of sins and the rejection of all worldly temptations. Conversion to neo-Protestantism shapes the believer's everyday life, habits and behaviours. As a result of the converts' changed cultural practices subsequent to conversion, the majority community perceives them as 'different' or 'other'. Conversion also entails the adoption of a different, neo-Protestant ethic which values uprightness, honesty, fairness, mutual help, hard work, abstention from vices. The adoption of new doctrinal principles and introduction to the Bible brings yet another great change in the life of a convert. In the words of my informants, the one who wishes to join the community is required to believe and to abandon 'the ways of the world'. In this way, the neo-Protestants are developing a new tradition in contradistinction to the predominant Christian Orthodox religious culture, thereby building their own neo-Protestant cultural model. Despite the differences among the neo-Protestants, there is a certain uniformity of religious culture which is largely the result of the adoption of a distinctive religious discourse, holidays, dress and diet rules, etc. Through the process of identifying themselves with a particular religious community, the neo-Protestant Romanians construct a new religious identity based on religious values shared by members of other ethnic communities in Vojvodina. The processes of discursive construction of religious identity shape the identity of 'born again Christians' which, to them, becomes the prevailing type of collective identity. The religious aspect becomes the key category in defining 'sameness' and 'otherness', more than the ethnic aspect. Analysis has shown that their dominantly religious, neo-Protestant, identity defines them primarily in contradistinction to the majority Christian Orthodox environment. In reaction to their widespread external religious identification (as Christian Orthodox), the neo-Protestant Romanians have further developed a sense of being different as born again Christians. Grounded in a strong religious self-identification, their attitude towards ethnicity has undergone change exactly because of the widely held belief that to be a Romanian means to be Orthodox. However, as the result of the need to use mother tongue, along with the adoption of neo-Protestant terminology and dominant theological discourse, one element of ethnic identity becomes weaved into religious identity: language. Hence

⁷ Dragan Todorović, *Protestantizacija Roma jugoistočne Srbije* (Beograd: Filozofski fakultet, 2011), 195–195.

the dynamic of the relationship between the neo-Protestants' religious and ethnic identity markers is defined in this study by the theoretical concept of *double minority*. Religious and ethnic identities may be said to alternate with one another and become — to some extent and in some contexts — flexible categories.

In view of the complexity of relations between majority and minority religions, ethnic and religious minorities, and the position of double minorities, the sixth chapter problematizes religious pluralism and the theoretical concept of multiculturalism as concerns the neo-Protestant communities, and deals with identity policies relative to the double minorities in Vojvodina. Vojvodina's multi-ethnic and multi-confessional composition was and is one of its essential features, making it a distinctive area not only in Serbia but also in central and eastern Europe. Apart from the majority Serb population, Vojvodina's population includes a number of other ethnic groups, such as Romanian, Magyar, Roma, Slovak, Czech, Slovene, German, Croat, Bunjevac, Rusin etc. In the course of the twentieth century the ethnic composition of Vojvodina underwent significant changes, primarily reflected in a decreasing number of Germans and the settlement of colonists, mostly Serbs from the Dinaric regions. Despite all changes, Vojvodina remains distinctly multi-ethnic and multicultural. The richness of differences is enhanced by the presence of various confessional communities such as Orthodox, Roman Catholic, Uniate (Greek Catholic), Lutheran, Reformed, Methodist, Nazarene, Adventist, Pentecostal, Baptist. In view of the importance of the current debate about multiculturalism, this chapter presents the theoretical concepts that are central to the study of this phenomenon and discusses the relationship between multiculturalism and religious pluralism. A practical example of identity policies and multicultural practices is presented through the analysis of the laws and bylaws on ethnic and religious minorities. The status of minority religious communities in Vojvodina is regulated by the 2006 Law on Churches and Religious Communities. According to it, most neo-Protestant communities have the status of non-traditional, i.e. confessional, communities. The research presented in this study shows that the religious identity of the Romanians in Vojvodina is heterogeneous, as is largely that of other ethnic groups even if they are frequently perceived as mono-confessional. Although Vojvodina is markedly multi-ethnic and multi-confessional in character, there is a strong tendency to identify a particular ethnic community with a particular traditional religious community, and so Serbs and Romanians are being marked down as Orthodox, Magyars as Catholics, Slovaks as Protestants, etc. The majority groups but also the minority elites frequently insist on defining what they see as being a 'true and desirable identity', stressing the importance that the preservation of 'traditional identities and traditional cultural models' has to a community. Although the membership of the traditional churches

is by far larger than the membership of the neo-Protestant communities, the fact should not be overlooked that there is in every place with a Romanian population at least one practising neo-Protestant community. Hence, one of the questions raised by this research is how many different religious identities can be found within one ethnic group?

The neo-Protestant Romanians provide a paradigmatic example for looking into the complex relationship between the key elements of identity — ethnicity, language and religion. The concept of double minorities presented and analysed in this book is applicable to other types of double minority identity as well. Similar examples can be encountered in other ethnic or religious minority groups, so the only question that remains open is the changeability of their identities in consequence of their double minority situation. Drawing on the concept of double minorities I have sought to show that boundaries of ethnic and religious identities are not unproblematic and predefined, but rather fluid and complex. The study of the four neo-Protestant communities to which Romanians of Vojvodina belong has shown that the relationship between ethnic and religious identities in those communities is more complex than in the case of Orthodox Romanians, where religion is a reliable indicator of ethnic identity.

The most significant novelty taking place in modern religious culture is a growing interest in what the anthropologist of religion Paul Heelas terms 'self-religions'. In most cases adherence to neo-Protestantism is a matter of personal choice which offers a new form of an alternative Christian tradition, insisting on strict morality and, quite frequently, conservatism in practising the tenets of faith. Neo-Protestantism has been defined by some authors as a 'culturally neutral form of Christianity', which seems to be the reason why, in the contemporary world, its various offshoots have come to appeal to members of various ethnic groups. On the other hand, the ethnically heterogeneous neo-Protestant communities build their new religious identity on shared religious values. Discourses about ethnic identity are directed towards shaping a discourse about supra-nationality, about equality within the community, which disregards differences and divisions along ethnic lines, i.e. avoids strict definitions. However, in the contemporary world replete with diversity it is almost impossible to opt for a single identity. One person may well have several different identities and therefore ethnic and religious identities cannot be taken to be too static and fixed categories. What may be drawn as a conclusion is that in the neo-Protestant communities the religious aspect of identity plays a role in defining 'sameness' and 'otherness' to a greater extent than the ethnic aspect. All the above suggests that religious change is taking place on an almost daily basis in contemporary societies which, in a way, are facing various challenges, such as the redefining of the role of traditional churches and religious communities and the emergence of new forms of religiosity. Vojvodina has always been seen

as the part of Serbia where multi-ethnicity and multi-confessionality are a *sine qua non*. Since plurality is not the same thing as pluralism, multi-confessional and multi-ethnic environments such as Vojvodina can also be fertile soil for the global expansion of evangelical Christianity whose significance and impact on the change of religious identity poses one of the biggest challenges in the modern world.

The interdisciplinary study of the issue of identity changes using the case study of the neo-Protestant Romanians has shown how important religion is in the process of (self)identification of individuals and communities in contemporary society. The neo-Protestant Romanians, being a double minority, provide a paradigmatic example for studying the complex relationship between the key elements of identity: ethnicity, language and religion.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

Архивски извори

Архива Протопрезвитерата у Банатском Новом Селу
Архива Румунске православне цркве у Владимировцу
Фото-архива Адвентистичке цркве у Вршцу
Фото-архива Пентекосталне цркве у Вршцу

Литература

- Aleksov, Bojan. *Religious Dissent between the Modern and the National – Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006).
- Алексов, Бојан. *Назарени међу Србима: верска њрвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914.* (Београд: Завод за уџбенике, 2010).
- Aleksov, Bojan. “Jovan Jovanović Zmaj and the Serbian Identity: Between Poetry and History”, in: Diana Mishkova (ed.) *We, the People. Politics of National Peculiarity in Southeastern Europe* (Sofia: Centre for Advanced Studies, 2011).
- Anderson, Allan. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (Cambridge: University Press, 2004).
- Anderson, Benedikt. *Nacija, zamišljena zajednica: razmatranja o poreklu nacionalizma* (Zagreb: Školska knjiga, 1990).

- Ang, Ien. "Multiculturalism", in: Bennett T., Grossberg L., Morris, M. (eds) *New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005).
- Arweck, Elisabeth & Peter B. Clarke. *New Religious Movements in Western Europe: an Annotated Bibliography* (Westport & London: Greenwood, 1997).
- Arweck, Elisabeth. *Researching New Religious Movements – Responses and Re-definitions* (New York: Routledge, 2005).
- Augé, Marc. „Bliski drugi“, u: Martine Segalen (ur.), *Drugi i sličan. Pogled na antropologiju savremenih društava* (Zagreb: Naklada Jasenski i Turk, 2002), 30–31.
- Ашковић, Драган & Кончаревић, Ксенија. „Молитвена песма у систему сакралних жанрова (на материјалу српске богомољачке традиције XX века)“, *Зборник Маџице српске за славистику* 81, (2012), 95–114.
- Бакиоки, Семјуел. *Адвентистички хришћани верују... Библијско излагање 27 основних доктрина* (Београд: Препород, 1994).
- Bakić-Hayden, Milica. „О могућностима за дијалог између различитих религија“, u: Milan Vukomanović, Marinko Vučinić (ur.) *Interreligijski дијалог као вид потирења у југоistočnoј Европи* (Београд: БОЏ, 2001), 199–204.
- Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination: Four Essays* (Austin: University of Texas Press, 1981).
- Balaša, Vanja. „Apatinski Nemci: etnička revitalizacija jedne etničke skrivene manjine“, *Antropologija* 8(8), (2009), 129–144.
- Baloș, Gheorghe. *Cășătoriile timpurii* (Vrșac, 1954).
- Bandić, Dušan. *Narodno pravoslavlje* (Београд: Библиотека XX век, 2010).
- Barišić, Srđan. „Prilog upoznavanju protestantskih verskih zajednica“, *Religija i tolerancija*, 5(7), (2007), 121–134.
- Barker, Francis & Warburg, Aby. *New Religions and New Religiosity* (Aarhus: Aarhus University Press, 1998).
- Barker, Eileen. "But Who is Going to Win? National and Minority Religions in Post-Communist Society", *Facta Universitatis* 2(6), (1999), 49–74.
- Barker, Ajlin. *Novi religiozni pokreti* (Niš: Zograf, 2004).
- Barker, Eileen. "Misconceptions of the Religious 'Other': the Importance for Human Rights of Objective and Balanced Knowledge", *International Journal for the Study of New Religions* 1, Spring, (2010), 5–27.
- Barth, Frederik. "Introduction", in: Barth Frederik (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Cultural Difference* (London: Allenand Unwin, 1969), 9–37.
- Barth, Fredrik. "Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity", in: C. Govers & H. Vermeulen (eds) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond Ethnic Groups and Boundaries* (Amsterdam: Het Spinhuis, 1994), 11–32.

- Bartha, Csilla & Borbély, Anna. "Dimensions of Linguistic Otherness: Prospects of Minority Language Maintenance in Hungary", *Language Policy* 5(3), (2006), 335–363.
- Bašić, Goran. *Položaj Bošnjaka u Sandžaku* (Beograd: Centar za antiratnu akciju, 2002).
- Bašić, Goran. „Evropske integracije i politika multikulturalnosti u Srbiji“, *Filozofija i društvo* 1, (2006), 113–118.
- Bašić, Goran. „Principi liberalizma i komunitarizma u organizaciji multietničkih postsocijalističkih društava“, u: Zorica Divac (ur.) *Svakodnevna kultura u postsocijalističkom periodu* (Beograd: Etnografski institut SANU, 2006a), 51–73.
- Baumann, Gerd. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities* (London, New York: Routledge, 1999).
- Bebbington, David. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London, New York: Routledge, 2005).
- Beckford, James. *A Trumpet of Prophecy: a Sociological Study of Jehovah's Witnesses* (Oxford: Basil Blackwell, 1975).
- Beckford, James. *Cult Contraversis: the Societal Responses to New Religious Movements* (New York, London: Tavistock Publications, 1985).
- Beckford, James A. "Religious Interaction in Global Context", in: Armin Geertz, W., Margit Warburg (eds) *New Religions and Globalization. Empirical, Theoretical and Methodological Perspectives* (Aarhus: Aarhus University Press, 2008), 23–42.
- Бељинац, Никола. „Политика признања партикуларних идентитета – дијалог мултикултурализма и државе“, *Синијезис: часопис за хуманистичке науке и друшћивену сћварносћ* 1(1), (2009), 31–48.
- Бенс, Ernst. *Nove religije* (Beograd: Ćigoja, 2005).
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality* (Harmondsworth: Penguin, 1966).
- Berger, Piter L. (ur.) *Desekularizacija sveta – oživljavanje religije i svetska politika* (Novi Sad: Mediterranean Publishing, 2008).
- Ber, Vivijen. *Uvod u socijalni konstrukcionizam* (Beograd: Zepter Book World, 2001).
- Bialecki, Jon. "No Caller ID for the Soul: Demonization, Charisms and the Unstable Subject of Protestant Language Ideology", *Anthropological Quarterly* 84(3), (2011), 679–703.
- Bichi, Rita. "Mixed Approach to Measuring Social Distance", *Cognition, Brain, Behavior. An Interdisciplinary Journal* 12(4), (2008), 487–508.
- Bielo, James S. "How Much of this is Promise? God as Sincere Speaker in Evangelical Bible Reading", *Anthropological Quarterly* 84(3), (2011), 631–653.

- Birviš, Aleksandar. *Sagledavanje: evanđeoske poruke u naše vreme* (Beograd: Alfa i Omega, 1995).
- Birviš, Aleksandar. „Mesto praktične teologije u sklopu teoloških znanja“, *Teološki časopis* 4, (2004), 49–61.
- Бјелajaц, Бранко & Видовић, Дане (ур.) *Удар на верске слободе. Зборник ѡексїова о ѡоложају ѡрошесїанїйских вишенационалних верских мањина у Србији* (Београд: Алфа и Омега, 2001).
- Bjelajac, Branko. *Protestants and Evangelicals in Serbia until 1945* (Belgrade: Branko Bjelajac, 2001a).
- Бјелajaц, Бранко. *Прошесїанїйизам у Србији. Прилози за исїорију реформацијскої наслеђа у Србији, гео 1* (Београд: Алфа и Омега, 2003).
- Bjelajac, Branko. “Early Pentecostalism in Serbia”, *The Journal of the European Pentecostal Theological Association* 23, (2003a), 129–136.
- Bjelajac, Branko. „Napadi na manjinske verske zajednice u Srbiji tokom 2002. i 2003. godine“, *Religija i tolerancija* 3, (2005), 170–179.
- Бјелajaц, Бранко. *Прошесїанїйизам у Србији. Прилози за исїорију реформацијскої наслеђа у Србији, гео 2* (Београд: Сотериа, 2010).
- Bjelajac, Branko. *O verujucim u Hrista. Progoni nazarena u Srbiji* (doktorska disertacija) (Osijek: Visoko evanđeosko teološko sveučilište, 2012).
- Бјелajaц, Бранко. „Делатност хришћанског хуманитарног удружења *Хлеб живоїа* у Србији, у периоду од 1992–1999. године“, у: Зорица Кубурић & Ана Зотова, *Хуманиїарни рад верских заједница* (Novi Sad: CEIR, 2014), 221–235.
- Blagojević, Mirko. *Religija i crkva u transformacijama društva: sociološko-istorijska analiza* (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2005).
- Blagojević, Mirko. „O sociološkim kriterijumima religioznosti. Koliko ima pravoslavnih vernika danas?“, *Filozofija i društvo* 1, (2009), 9–36.
- Blagojević, Mirko. „Savremena religioznost studenata i desekularizacija srpskog društva“, u: Mirko Blagojević, Jelena Jablanov-Maksimović, Tijana Bajović (ur.) *(Post)sekularni obrt: religijske, moralne i društveno-političke vrednosti studenata u Srbiji* (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Konrad Adenauer, Centar za evropske studije, 2013), 11–61.
- Blanes, Llera Ruy. “The Atheist Anthropologist: Believers and Non-Believers in Anthropological Fieldwork”, *Social Anthropology* 14, 4(2), (2006), 223–234.
- Bodeanu, Denisa. *Neoprotestanții din Transilvania în timpul regimului comunist. Studiu de caz: Bapțiștii din județul Cluj* (Cluj Napoca: Argonaut, 2007).
- Bodeanu, Denisa. „Copiii bapțiștilor în sistemul de învățământ românesc (1948–1989)“, in: Cosmin Budeanca & Florentin Olteanu (eds) *Stat și viață privată în regimurile comuniste* (Iași: Editura Polirom, 2009).
- Bodeanu, Denisa & Vasile, Valentin (eds) *Afacerea „Evanghelistul”*. *Vizita lui Billy Graham în România (1985)* (Cluj Napoca: Argonaut, 2010).

- Бокшан, Николаје. „Јерархијско отцепљење Румунске православне цркве од Српске православне цркве (1864–1868)“, *Balkanica* XXIX, (1998), 95–116.
- Boneta, Željko & Banovac, Boris. „Religioznost i nacionalizam na hrvatskoj periferiji – veliki scenariji za male zajednice“, *Migracijske i etničke teme* 23(3), (2007), 163–184.
- Borbély, Anna. *The Process and the Factors of Language Shift and Maintenance: Sociolinguistic Research in Romanian Minority Community in Hungary* (Open Society Support Foundation, 2000).
- Borowik, Irena & Babinski, Grzegorz. *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe* (Krakow: Zakład Wydawn Nomos, 1997).
- Borowik, Irena. *Religions, Churches and Religiosity in Post-Communist Europe* (Krakow: Zakład Wydawn Nomos, 2006).
- Бранковић, Томислав. *Пројесетјанїјске верске заједнице у Јујославији. Друштвени и политички аспекти деловања* (Београд: Православни богословски факултет, 2011).
- Brettell, Caroline B. “Global Spaces/Local Places: Transnationalism, Diaspora and the Meaning of Home”, *Identities: Global Studies in Culture and Power* 13(3), (2006), 327–334.
- Brock, Peter. “The Nonresistance of the Hungarian Nazarenes to 1914”, *Mennonite Quarterly Review* 54(1), (1980), 53–63.
- Brock, Peter. “Tolstoyism and the Hungarian Peasant”, *The Slavonic and East European Review* 58(3), (1980a), 354–369.
- Brock, Peter. “Some Materials on Nazarene Conscientious Objectors in Nineteenth Century Hungary”, *Mennonite Quarterly Review* 57(1), (1983), 64–72.
- Bromley, David. “A Tale of Two Theories: Brainwashing and Conversion as Cometing Political Narratives”, in: Robbins Zablocki (ed.) *Misunderstanding Cults* (Toronto: University of Toronto Press, 1998), 318–348.
- Brubaker, Rogers. “National Minorities, Nationalizing States and External National Homelands in the New Europe. Notes Toward a Relational Analysis”, *IHR Reihe Politikwissenschaft* (1993), 1–21.
- Bruce, Frederick Fyvie. „Eshatologija“, u: Stanko Jambrek (ur.) *Leksikon evanđeoskog kršćanstva* (Zagreb: Bogoslovni institut, Prometej, 2007), 158–159.
- Brus, Stiv. „Religijska kultura u savremenoj Britaniji“, u: Morli Dejvid, Robins Kevin (ur.) *Britanske studije kulture* (Београд: Геопетика, 2003), 199–210.
- Булгаков, Михаил. *История Русской Церкви* Кн 7-я (Москва, 1996).
- Bull, Malcolm. “Eschatology and Manners in Seventh-Day Adventism”, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 65, (1998), 145–159.
- Бул, Малколм & Локар, Кит. „Два имица адвентизма“, *Теме*, бр. 2, април–јун, (2009), 619–638.

- Бул, Малколм & Локар, Кит. „Адвентистичко религиозно изражавање“, *Теме* 2, април–јун, (2010), 507–522.
- Bul, Malkolm & Lokart, Kit. *U potrazi za svetinjom. Adventizam sedmog dana i američki san* (Novi Sad: Mediterran Publishing, 2011).
- Campbell, Heidi & Lynch, Gordon & Ward, Pete. “Can you Hear the Army?: Exploring Evangelical Discourse in Scottish Youth Prayer Meetings”, *Journal of Contemporary Religion* 24(2), (2009), 219–236.
- Campbell, John R. “The Problem of Ethics in Contemporary Anthropological research”, *Anthropology Matters Journal* 12(2), (2010), 1–17.
- Capotorti, Francesco. *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities* (New York: United Nations, 1979).
- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).
- Церовић, Љубивоје. *Срби у Румунији* (Темишвар: Савез Срба у Румунији, 2000).
- Цисарж, Бранко. *Један век њериодичне шѣтамѣ Срѣске ѣправославне цркве* (Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1986).
- Chryssides, George D. “New Religions – Some Problems of Definition”, *Diskus* 2(2), (1994).
- Chryssides, George D. *Exploring New Religions* (London, New York: Cassell, 1999).
- Clarke, Peter. *The New Evangelists: Recruitment, Methods and Aims of New Religious Movements* (London: Ethnographica, 1987).
- Clarke, Peter. “Japanese New Religious Movements in Brazil, from Ethnic to “Universal” Religions, in: Wilson, Bryan, Cresswell Jamie (eds) *New Religious Movements Challenges and Response* (London, New York: Routledge, 1999), 197–209.
- Clarke, Peter. *Japanese New Religious Movements in Global Perspective* (Surrey: Curson Press, 2000).
- Clary-Lemon, Jennifer. “We’re Not Ethnic, We’re Irish!: Oral Histories and the Discursive Construction of Immigrant Identity”, *Discourse and Society* 21(1), (2010), 5–25.
- Coleman, Heather. *Russian Baptists and Spiritual Revolution 1905–1929* (Bloomington IN: Indiana University Press, 2005).
- Coleman, Simon. “Materializing the Self. Words and Gifts in the Construction of Charismatic Protestant Identity”, in: Fenella Cannell (ed). *Anthropology of Christianity* (Durham, London: Duke University Press, 2006), 163–184.
- Constantineanu, Corneliu. „Vojska Gospodnja: utjecaj Biblije na obnovu Rumunjske pravoslavne crkve“, *Kairos – Evandeoski teološki časopis* V(1), (2011), 75–91.

- Cornean, Nicolae. *Monografia Eparhiei Caransebeş* (Caransebeş: Tiparul Tipografiei Diecezane, 1940).
- Cox, Harvey. *Fire from Heaven: the Rise of Pentecostal Spirituality and Reshaping of Religion in 21st Century* (Cambridge: Da Capo Press, 2001).
- Csordas, Thomas J. "Global Religion and Re-enchantment of the World: the Case of the Catholic Charismatic Renewal", *Anthropological Theory* 7(3), (2007), 295–313.
- Čvorović, Jelena. *Gypsy Narratives: From Poverty to Culture* (Belgrade: Institute of Ethnography SASA, 2004).
- Danchin G. Peter & Cole A. Elizabeth (eds) *Protecting the Human Rights of Religious Minorities in Eastern Europe* (New York: Columbia University Press, 2002).
- Davids, Peter. „Hula na Svetog Duha“, u: Stanko Jambrek (ur.) *Leksikon evanđeoskog kršćanstva* (Zagreb: Prometej, 2007).
- De Cillia, Rudolf & Reisigl Martin & Wodak, Ruth. "The Discursive Construction of National Identities", *Discourse & Society* 10, (1999), 149–173.
- Dejvid L. Edvards. „Hrišćanstvo“, u: Džon Bouker (ur.) *Religije – Kembridžova ilustrovana istorija* (Novi Sad: Stylos, 2006).
- Dejzings, Ger. *Religija i identitet na Kosovu* (Beograd: Biblioteka XX vek, 2005).
- Delgado Cantón, Manuela. "Gypsy Pentecostalism, Ethnopolitical Uses and Construction of Belonging in the South of Spain", *Social Compass* 57(2), (2010), 253–267.
- Делимо, Жан. *Насианак и учвршћивање реформације* (Нови Сад, Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1998).
- Denzin, Norman. *Interpretive Interactionism* (Sage: Newbury Park, 1989).
- Dietz, Gunther. "Keyword: Cultural diversity: A Guide Through the Debate", *Zeitschrift fur Erziehungswissenschaft* 10(1), (2007), 7–30.
- Димитријевић, Владимир. *Назаренсџво, њејова исџорија и суишџина* (Нови Сад: Српска манастирска штампарија, 1894).
- Димитријевић, Владимир. *Јеган разјовор са назаренима* (Панчево: Књижара Браће Јовановић, 1894а).
- Димитријевић, Владимир. *Зашџо се назаренсџво шири и како би се мојло сџречџиџи* (Нови Сад: Штампарија српске књижаре Браће М. Поповића, 1898).
- Димитријевић, Владимир. *У назаренској скуџишџини* (Будимпешта: Штампарија српских новости, 1903).
- Димић Павле. *О назаренима* (Вел. Кикинда: Издање књижаре Јована Радака, 1881).
- Doppelt, Gerald. "Can Traditional Ethical Theory Meet the Challenges of Feminism, Multiculturalism and Environmentalism?", *The Journal of Ethics* 6, (2002), 383–405.

- Dumont, Wouter. "Immigrant Religiosity in a Pluri-Ethnic and Pluri-Religious Metropolis: an Initial Impetus for a Typology", *Journal of Contemporary Religion* 18(3), (2003), 369–384.
- Dutton, Edward Croft. "Eye-Glazing and the Anthropology of Religion: The Positive and Negative Aspects of Experiencing and not Understanding an Emotional Phenomenon in Religion Studies Research", *Anthropology Matters Journal* 9(1), (2007), 1–15.
- Ђеновић, Драшко. „Мале адвентистичке и суботарске заједнице и покрети у Србији“, у: Бранко Бјелајац (ур.) *Прошестанитизам у Србији. Прилози за историју реформациској наслеђа у Србији* – 1. део, (Београд: Алфа и омега, 2003), 194–227.
- Ђордано, Кристијан. *Ogledi o interkulturnoj komunikaciji* (Београд: Библиотека XX век, 2001).
- Ђорђевић, Драголјуб. „О protestantizaciji Рома Србије“, *Religija i tolerancija* 1, (2004), 103–112.
- Ђорђевић, D., Ђорђевић B. & Томислав, B. *Protestantizam na balkanskoj vetrometini* (Niš: Junir, 2006).
- Ђорђевић, Драголјуб. „Религије и вероисповести националних мањина у Србији“, у: *Положај националних мањина у Србији* (Београд: Одељење друштвених наука САНУ, 2007), 311–326.
- Ђорђевић, Сања. *Хришћанска назаренска заједница* (Ниш: Јунир, 2003).
- Ђурђевић, Ненад. *Остваривање слободе вероисповести и јавни положај црква и верских заједница у Републици Србији* (Београд: Заштитник грађана, Службени гласник, 2009).
- Ђурић, Aleksandra. "Memory, Evocation, Representation – 'Private Museums' in a Romanian Village in Serbian Banat", in: Delia Suiogan, Stefan Mariş, Carmen Dărăbuş (eds) *Cultural Spaces and Archaic Background* (Baia Mare: Ed. Universităţii de Nord şi Ed. Ethnologica, 2008), 141–160.
- Ђурић-Миловановић, Aleksandra. "Магдалена Славкова, Циганите Евангелисти в България", *Balkanica XXXIX* (2009), 305–307.
- Ђурић-Миловановић, Aleksandra & Маран, Ми́рча & Сикимић, Биљана. *Rumunске verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine* (Vršac: Visoka strukovna škola za obrazovanje vaspitača „Mihailo Palov“, 2011).
- Eisenstadt, Shmuel N. "The New Religious Constellations in the Frameworks of Contemporary Globalization and Civilizational Transformation", in: Eliezer Ben-Rafael, Yitzhak Sternberg (eds) *World Religions and Multiculturalism. A Dialectic Relation* (Leiden, Boston: Brill, 2010), 21–41.
- Elijade, Ми́рча. *Istorija verovanja i religijskih ideja* (Београд: Prosveta, 1991).
- Eller, Jack David. "Anti-Anti-Multiculturalism", *American Anthropologist* 99(2), (1997), 249–256.

- Ellwood, Robert S. *Introducing Religion: From Inside and Outside* (Prentice-Hall: New Jersey, 1983).
- Eriksen, Tomas Hilan. *Etnicitet i nacionalizam* (Beograd: Biblioteka XX vek, 2004).
- Ervije-Leže, Danijela. „Prenošenje religioznih identiteta“, u: Katrin Halpern, Zan-Klod Ruano-Borbalan (eds) *Identitet(i). Pojedinač grupa, društvo* (Beograd: Clio, 2009), 178–189.
- Fairclough, Norman & Wodak, Ruth. “Critical Discourse Analysis”, in: T. van Dijk (ed.) *Discourse Studies. A Multidisciplinary Introduction 2: Discourse and Interaction*. (London: Sage, 1997), 258–284.
- Flora, Gavril & Szilagyi, Georgina & Roudometof, Victor. “Religion and National Identity in Post-Communist Romania”, *Journal of Southern Europe and the Balkans* 7(1), (2005), 35–54.
- Fosztó, László. *Ritual Revitalisation After Socialism. Community, Personhood and Conversion among Roma in a Transylvanian Village* (Berlin: Lit, 2009).
- Fosztó, László & Kiss, Denes. “Pentecostalism in Romania. The Impact of Pentecostal Communities on the Life-style of the Members”, *La Ricerca Folklorica* 65, (2012), 51–64.
- Foucault, Michael. *The Archeology of Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1972).
- Freston, Paul. “Charismatic Evangelicals in Latin America: Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth”, in: Stephen Hunt, Malcolm Hamilton, Tony Walter (eds) *Charismatic Christianity. Sociological Perspectives* (New York: St. Martin’s Press, 1997), 184–204.
- Friedland, Roger. “Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation”, *Annual Review of Sociology* 27, (2001), 125–152.
- Fuko, Mišel. *Poredak diskursa* (Beograd: Kapros, 2007).
- Gačanović, Ivana. *Problem evropskog identiteta. Uvod u antropologiju Evropske Unije*. (Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar, 2009).
- Gatman, Ejmi. *Multikulturalizam* (Novi Sad: Centar za multikulturalnost, 2003).
- Gătăianțu, Pavel & Bagiu, Panta. *Locve ieri și astăzi* (Novi Sad: Libertatea, 1989).
- Gavrilović, Nikola. *Srbi i Rumuni: srpsko-rumunske veze kroz vekove* (Beograd, Novi Sad: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Prometej, 1997).
- Geertz, W. Armin & Warburg, Margit (eds) *New Religions and Globalization. Empirical, Theoretical and Methodological Perspectives* (Aarhus: Aarhus University Press, 2008).
- Gergen, Kenneth. *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life* (New York: Basic Books, 1991).

- Gergen, Kenneth. *Realities and Relationships: Soundings in Social Construction* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).
- Gergen, Kenet & Gergen, Meri. *Socijalna konstrukcija: ulazak u dijalog* (Beograd: Zepter Book World, 2006).
- Gillespie, Bailey. *The Dynamics of Religious Conversion* (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1991).
- Gilliat-Ray, Sophie. "Closed Worlds: (Not) Accessing Deobandi Darul-Uloom in Britain", *Fieldwork in Religion* 1(1), (2005), 7–33.
- Gog, Sorin. "The Construction of the Religious Space in Post-Socialist Romania", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 15(3), (2006), 37–53.
- Gog, Sorin. "The Institutionalization of Confessional Education: Religious Values in the Neo-Protestant High-Schools", *Studia Sociologia* 2, (2007), 77–89.
- Gog, Sorin. "Post-Socialist Religious Pluralism: How do Religious Conversions of Roma fit into Wider Landscape? From Global to Local Perspectives", in: Andrea Boscobonik, François Ruegg (eds) *Transitions. Nouvelles identités rom en Europe centrale & orientale* (Bruxelles: Université de Genève, 2009), 93–109.
- Golubić, Mirko. *Istorija crkve* (Beograd: Adventistička teološka škola, 1973).
- Goodman, Felicitas. *Speaking in Tongues: A Cross-cultural Study of Glossolalia* (Chicago: University of Chicago Press, 1972).
- Goodman, Felicitas. "Glossolalia", in: Mircea Eliade (ed.) *Encyclopedia of Religion* 5 (New York: Macmillan, 1987), 563–566.
- Gooren, Henri. "Conversion Narratives", in: Anderson, A., Bergunder, M., Droogers, A., Van der Laan, C. (eds) *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2010), 93–112.
- Grillo, Ralph D. "Transmigration and Cultural Diversity in the Construction of Europe", Paper given at symposium: *Cultural Diversity and the Construction of Europe* 2000.
- Grillo, Ralph D. "Cultural Essentialism and Culture Anxiety", *Anthropological Theory* 3(2), (2003), 157–173.
- Grujić, Danijela. „Religijski identitet i država“, *Diskursi* 1, (2011), 27–37.
- Hall, Stuart. "The Question of Cultural Identity", in: Hall, S., Held, D., Hubert, D., Thompson, K. (eds) *Modernity: An Introduction to Modern Studies* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996), 595–634.
- Hamilton, Malkom. *Sociologija religije* (Beograd: Clio, 2003).
- Hardin, Bert & Kehrer, Günter. "Identity and Commitment", in: H. Mol (ed.) *Identity and Religion International: Cross-cultural Approaches* (London: Sage, 1978).

- Harding, Susan. "Convicted by the Holy Spirit: the Rethoric of Fundamental Baptist Conversion", *American Ethnologist* 14(1), (1987), 167–182.
- Harding, Susan. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics* (New Jersey: Princetone University Press, 2000).
- Harper, Charles L. & Le Beau, Bryan F. "The Social Adaptation of Marginal Religious Movements in America", *Sociology of Religion* 54(2), (1993), 171–192.
- Hedberg, Anna Sofia. *Outside the World: Cohesion and Deviation Among Old Colony of Mennonites in Bolivia* (Uppsala: Uppsala University, 2007).
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religion pour mémoire* (Paris: Editions du Cerf, 1993)
- Hesse-Biber Sharlene Nagy & Leavy Patricia (eds) *The Ethics of Social Research. The Practice of Qualitative Research* (Thousand Oaks, CA: Sage 2005).
- Hitchins, Keith. *Orthodoxy and Nationality: Andrei Şaguna and the Rumanians of Transilvania 1846–1873* (Cambridge: Harvard University Press, 1997).
- Hoffman, J. A. "Problems of Access in the Study of Social Elites and Boards of Directors", in: Shaffir W. B. et al. (eds) *Fieldwork Experience: Qualitative Approaches to Social Research* (New York: St Martins Press, 1980).
- Holden, Andrew. *Jehovah's Witnesses, Portrait of a Contemporary Religious Movements* (London, New York: Routledge, 2003).
- Hopper, David John. *A History of Baptists in Yugoslavia 1862–1962* (Fort Worth: Southwestern Baptist Theological Seminary, 1997).
- Hunter, James D. *American Evangelicalism: Conservative Religion and Quandary of Modernity* (New Jersey: Rutgers University Press, 1983)
- Ilić, Angela. "Church and State Relations in Present Day Serbia", *Religion in Eastern Europe* XXIV (6), 2004, 8–33.
- Ilić, Angela & Ilić, Luka. "Protestant Identity in an Orthodox Context: the Example of Serbia", in: Eduardus Van der Borgh (ed.) *Christian Identity* (Studies in Reformed Theology) (Leiden: Brill Academic Publishers, 2008), 467–480.
- Ilić, Angela. "Navigating Two Worlds: the Role of Religious Communities in Preserving the Identity of Hungarians in Vojvodina (Serbia)", *Politics and Religion* 3, (2010), 303–326.
- Ilić, Angela. "Changes in the Serbian Spirituality of Minority Groups in Vojvodina, Serbia, 1989–2009", *Religioni e Società* Anno XXV, 67, Maggio–Agosto, (2010a), 25–31.
- Илић, Марија. „Динамика језичке и социјалне промене: о мањинским језицима у Мађарској с посебним освртом на српски језик“, *Јужнословенски филолоџ* XVI, (2009), 331–357.
- Илић, Марија. *Усмени дискурс Срба из Чине у Мађарској: између колективне и индивидуалне* (докторска теза) (Београд: Филолошки факултет у Београду, 2010).

- Ilić, Marija. *Discourse and Ethnic Identity: The Case of the Serbs in Hungary* (Berlin, München: Otto Sagner Verlag, 2014).
- Ilić, Vladimir. *Verske slobode u Srbiji – stanje, prepreke, mogućnosti* (Zrenjanin: Centar za razvoj civilnog društva, 2009).
- Imerovski, Mile. *Baptist Origins During the Nineteenth Century in Present Day Yugoslavia* (Rüschlikon: Faculty of the Baptist Theological Seminary, 1986).
- Ивановић, Зорица. „Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације“, у: Љиљана Гавриловић (ур.) *Етнологија и антропологија: сјање и њерсекекџиве* (Београд: Етнографски институт САНУ, 2005), 123–141.
- Ивков, Анђелија & Драгин, Александра & Ковачевић, Тамара. „Карактеристике нупцијалитета румунског становништва у Банату на примеру села Локве“, *Зборник радова* књ. 57 (Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ, 2007), 175–185.
- Jambrek, Stanko (ur.) *Leksikon evanđeoskog kršćanstva* (Zagreb: Bogoslovni institut, Prometej, 2007).
- James, William. *Raznolikost religijskog iskustva* (Zagreb: Naprijed, 1990).
- Јанкулов, Борислав. *Прејлед колонизације Војводине у XVIII и XIX веку*. (Нови Сад, Панчево: Матица српска, Историјски архив Панчево, 2003).
- Jennings, Georg J. “Ethnological Study of Glossolalia”, *Journal of the American Scientific Affiliation* 20, (1968), 5–16.
- Jindra, Ines W. “An Analysis of Conversion Narratives of Jehovah’s Witnesses and their Relationships to Stages of Religious Judgment”, *Research in the Social Scientific Study of Religion* 17, (2006), 1–38.
- Kallenberg, Brad J. “Conversion Converted: a Postmodern Formulation of the Doctrine of Conversion”, *The Evangelical Quarterly* 67(4), (1995), 335–364.
- Kardos, László & Szigeti, Jenő. *Boldog emberek közössége. A magyarországi nazarénusok* (Budapest: Magvető Kiadó, 1988).
- Keane, Webb. “Religious Language”, *Annual Review of Anthropology* 26, (1997), 47–71.
- Kenneth, Cracknell & Susan J. White. *An Introduction to World Methodism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Knežević, Nikola. *Uvod u teološku antropologiju. Promišljanje porekla, prirode i smisla ljudskog bića* (Novi Sad: Protestantski teološki fakultet u Novom Sadu, Centar za empirijska istraživanja religije, 2010).
- Knežević, Nikola. „Teologija posle Srebrenice i stratišta bivše Jugoslavije“, *Bosna Franciscana* 34, (2011), 61–75.
- Knežević, Ruben. *Pregled baptizma na hrvatskom prostoru* (Osijek: Baptistički institut, 2001).

- Knott, Kim. "Insider/Outsider Perspectives", in: John R. Hinnells (ed.) *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London, New York: Routledge, 2005), 243–258.
- Koković, Dragan & Žolt, Lazar. „Nacionalni identitet, etnička distanca i vrednosni sistem građana Vojvodine“, u: Milan Tripković (ur.) *Multikulturalna Vojvodina u evropskim integracijama* (Novi Sad: Filozofski fakultet, 2006), 117–151.
- Кончаревић, Ксенија. „Руско старообредништво кроз призму лингвокултурологије (оглед функционалне анализе)“, *Црквене студије* бр. 3, (2006), 143–172.
- Kuburić, Zorica. „Razvoj adventizma na Balkanu i regionalna saradnja“, u: Milan Vukomanović (ur.) *Religije Balkana, susreti i prožimanja* (Beograd: BOŠ, 2001).
- Kuburić, Zorica. „Većina–manjina i versko polje“, u: Đorđević, D., Todorović, D., Živković, J. *Vere manjina i manjinske vere* (Niš: Junir, 2001a).
- Kuburić, Zorica. „Religija između regionalnog i univerzalnog identiteta“, u: Goran Bašić, Silvo Devetak (ur.) *Demokratija i religija* (Beograd, Maribor: CIE, ISCMET, 2003), 216–222.
- Kuburić, Zorica. „Uloga žene u verskom pokretu“, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, XXXI (Novi Sad: Filozofski fakultet, 2006), 623–640.
- Kuburić, Zorica. „Stepen religioznosti i verska distanca u Vojvodini i Srbiji“, u: Čedomir Čupić & Milan Sitarski (ur.) *Religije Srbije – mreža dijaloga i saradnje* (Beograd: BOŠ, 2008) 97–121.
- Kuburić, Zorica. *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca* (Novi Sad: CEIR, 2010).
- Kukathas, Chandran. "Liberalism and Multiculturalism. The Politics of Difference", *Political Theory* 26(5), (1998), 686–699.
- Kuzmić, Franc. „Pregled povijesti Pentekostnog pokreta u Jugoslaviji od početka do 1991“, *Kairos – Evanđeoski teološki časopis* I(2), (2007), 221–234.
- Kymlicka, Will. *Multikulturalno građanstvo: liberalna teorija manjinskih prava* (Zagreb: Naklada Jasenski i Turk, 2003).
- Lajon, Dejvid. „Religija i globalizacija“, u: Partridž Kristofer (ur.), *Religije sveta* (Mladinska knjiga: Beograd, 2009), 449–451.
- Lehotski, Rut. *Dovde nas je Gospod doveo 1875–1997* (Novi Sad: Hrišćanska baptistička crkva, 1997).
- Lemon-Clary, Jennifer. "We're not ethnic, we're Irish! Oral Histories and the Discursive Construction of Immigrant Identity", *Discourse and Society* 21(1), (2010), 5–25.
- Levitt, Peggy. "Redefining the Boundaries of Belonging. The Institutional Character of Transnational Religious Life", *Sociology of Religion* 65(1), (2004), 1–18.

- Levitt, Peggy. *God Needs no Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape* (New York, London: The New Press, 2007).
- Leu, Valeriu & Roșu Costa. *Cronici bisericești. Manuscrise din Banat secolele XIX–XX: din istoria monografismului bănățean* (Zrenjanin: ICRV, 2009).
- Lofland, John & Stark, Rodney. "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", *American Sociological Review* 30(6), (1965), 862–874.
- Малешевић, Мирослава. „Хришћански идентитет секуларне Европе“, *Гласник Етнографској инстџијуџа САНУ LIV*, (2007), 9–28.
- Maluckov, Mirjana. *Rumuni u Banatu* (Novi Sad: Vojvođanski muzej, 1985).
- Макманерс, Џон. *Оксфордска историја хришћанства: од насџанка до 1800. јодина* (Београд: Клио, 2004).
- Максимовић, Јован. *Змајево назаренство* (Београд, 1911).
- Maran, Mirča. *Kulturni razvoj Rumuna u Banatu 1918–1941* (Pančevo: Istorijski arhiv u Pančevu, 2004).
- Maran, Mirča. *Kulturne prilike kod Rumuna u Banatu 1945–1952* (Vršac: Visoka škola za obrazovanje vaspitača „Mihailo Palov“, 2009).
- Maran, Mirča. „Rumunske verske zajednice u Banatu: istorijski ugaо“, u: Djurić-Milovanović A., Maran M., Sikimić, B. *Rumunske verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine* (Vršac: Visoka škola za obrazovanje vaspitača „Mihailo Palov“, 2011), 9–42.
- Maran, Mircea & Cinc, Eugen. "Education in the Romanian language in the Context of Multiculturalism and Multilingualism in Vojvodina: the Past, the Present and the Future", *International Journal of Arts & Sciences* 4(18), (2011a), 325–338.
- Măran, Mircea. *Biserica din Vladimirovaț* (Panciova, Timișoara: Editura Fundația, Augusta, 1997).
- Марковић, Слободан Г. *Гроф Чедомилъ Мијаџовић викијоријанац међу Србима* (Београд: Правни факултет у Београду, 2006).
- Martin, David. *Pentecostalism: the World their Parish* (Oxford: Blackwell Publishing, 2002).
- Martin, David. „Porast evangelizma i njegove političke implikacije“, u: Berger Piter (ur.) *Desekularizacija sveta* (Novi Sad: Mediterran publishing, 2008), 51–65.
- Martin, David. "Pentecostalism: A Christian Revival Sweeping the Developing World", in: Eliezer Ben-Rafael, Yitzhak Sternberg (eds) *World Religions and Multiculturalism. A Dialectic Relation* (Leiden, Boston: Brill, 2010), 93–118.
- Martin, David-Constant. "The Choices of Identity", *Social Identities* 1(1), (1995), 5–20.
- Meister, Chad (ed). *The Oxford Handbook of Religious Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

- Mekgrat, Alister. „Hrišćanstvo: istorijski pregled“, u: Partridž Kristofer (ur.) *Religije sveta* (Beograd: Mladinska knjiga, 2010), 311–317.
- Melton, J. Gordon & Robert L. Moore. *The Cult Experience: Responding to the New Religious Pluralism* (New York: Pilgrim Press, 1982).
- Melton, J. Gordon. *The Encyclopedia of American Religions* (Detroit: Gale Research Company, 1987).
- Melton, J. Gordon. *Encyclopedia of Protestantism* (New York: Facts of File, Inc. 2005)
- Merdjanova, Ina. “Religious Liberty, New Religious Movements and Traditional Christian Churches in Eastern Europe”, *Religion, State & Society* 29(4), (2011), 265–304.
- Merdjanova, Ina & Brodeur, Patrice. *Religion as a Conversation Starter: Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans* (London, New York: Continuum, 2009).
- Meyer, Birgit. “Pentecostalism and Globalization”, in: Anderson, A., Bergunder M., Droogers A., Van der Laan C. (eds) *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2010), 113–130.
- Milenković, Miloš. „Postkulturalna antropologija i multikulturalne politike“, u: Senka Kovač (ur.) *Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije* (Beograd: Filozofski fakultet, 2005), 61–74.
- Milenković, Miloš. „Šta je (bila) antropološka ‘refleksivnost’? Metodološka formalizacija“, *Etnoantropološki problemi* 2(1), (2006), 157–184.
- Milenković, Miloš. „Paradoks postkulturalne antropologije. Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture“, *Antropologija* 3, (2007), 121–143.
- Milenković, Miloš. „Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma – pogled iz antropologije“, *Etnoantropološki problemi* 2(3), (2008), 45–57.
- Milenković, Miloš. *Antropologija multikulturalizma: od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa* (Beograd: Srpski genealoški centar, Filozofski fakultet u Beogradu, 2014).
- Милин, Лазар. *Научно оцртавање религије*, књига 6. (Београд: Епархија Жичка, 1982).
- Miller, Donald E. & Yamamori, Tetsunao. *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2007).
- Milojević, Ivana. „Globalizacija, konflikt, interkulturalnost: stari identiteti i identiteti u nastajanju“, *Interkulturalnost* 2, (2011), 8–28.
- Mitchell, Claire & Tilley, James. “Disaggregating Conservative Protestant groups in Northern Ireland: Overlapping Categories and the Importance of Born-again Self Identification”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 47(4), (2008), 738–752.

- Miškeljin, Lidija. „Diskurs jednog predškolskog programa“, *Etnoantropološki problemi* 6(2), (2011), 513–529.
- Modood, Tariq. “Anti-essentialism, Multiculturalism and the ‘Recognition’ of Religious Groups”, *Journal of Political Philosophy* 6(4), (1998), 378–394.
- Modood, T. & Triandafyllidou, A. & Zapata-Barrero, R. *Multiculturalism, Muslims and Citizenship – a European Approach* (London: Routledge, 2005).
- Modood, Tariq. *New Paradigms in Public Policy. Post-immigration ‘Difference’ and Integration. The Case of Muslims in Western Europe* (London: British Academy, Policy Centre, 2012).
- Mozor, Marinike. *Istorija pentekostnih crkava među pripadnicima rumunske nacionalnosti u Banatu*, dimplomski rad u rukopisu (Novi Sad: Biblijski Bogoslovski centar Logos, 1998).
- Neagoe, Alexandru & Zorgrdrager, Heleen (eds) *Postmodernity – Friend or Foe? Communicating the Gospel to Postmodern People: Theological and Practical Reflections from Central and Eastern Europe* (Utrecht, Timișoara: Editura Mirton, 2009).
- Nedelcea-Cotescu Diana. *Biserică românească din Serbia* (Craiova: Fundația Scrisul Românesc, 2006).
- Nedeljković, Saša. *Religijsko pripadanje kao pokazatelj nacionalnog identiteta na primeru učesnika studentskog protesta 1996/97 u Beogradu*, magistarska teza u rukopisu (Beograd: Biblioteka Odeljenja za etnologiju i antropologiju, Filozofski fakultet u Beogradu, 1998).
- Nedeljković, Saša. *Čast, krv i suze: ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*. (Beograd: Zlatni Zmaj, Odeljenje etnologije i antropologije Filozofskog fakulteta, 2007).
- Nelson, Geoffrey. *Cults, New Religions and Creativity* (London: Routledge, 1987).
- Nenadov, Kathleen R. *Choosing to Suffer Affliction: The Untold Story of Nazarene Persecution in Yugoslavia* (izdanje autora, 2006).
- Nieburh, Richard. H. *The Social Sources of Denominationalism* (New York: World Publishing, 1957).
- Nieves, Neryman Rivera & Rosati Roxana Delbene. “The Interplay of Language, Religion, Ethnicity and Gender: A Case Study of Hispanic Churches in Lancaster Pennsylvania”, in: Allyson Jule (ed.) *Language and Religious Identity: Women in Discourse* (Oxford: Palgrave MacMillan, 2007).
- Nojman, Iver. *Značenje, materijalnost, moć: uvod u analizu diskursa* (Beograd: Centar za civilno-vojne odnose, 2009).
- Noll, Mark. *The Rise of Evangelicalism* (Downers Grove: IVC Academic, 2004).
- Nye, Malory. *Multiculturalism and Minority Religions in Britain: Krishna Consciousness, Religious Freedom and the Politics of Location* (Surrey: Curzon Press, 2001).

- Olson, Paul J. "The Public Perception of 'Cults' and 'New religious movements'", *Journal for Scientific Study of Religion* 45(1), (2006), 97–106.
- Паларет, Мајкл. „Човек који је изградио Енглезовац – Френсис Мекензи у Београду (1876–1895)“, *Историјски часопис* (1994), 137–164.
- Parker, G. Christian. "Modern Popular Religion. A Complex Object of Study for Sociology", *International Sociology* 13(2), (1998), 195–212.
- Partridž, Kristofer. „Fenomenologija i nauka o religiji“, u: Partridž Kristofer (ur.), *Religije sveta* (Beograd: Mladinska knjiga, 2009), 14–19.
- Partridge, Christofer (ur). *Enciklopedija novih religija* (Zagreb: Naklada Ljevak, 2005).
- Parushev, Parush & Pili, Toivo. "Protestantism in Eastern Europe to the Present Day", in: Alister McGrath, Darren C. Marks (eds) *The Blackwell Companion to Protestantism* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 155–161.
- Pavković, Nikola & Bandić, Dušan & Rakić, Radomir. *Male verske zajednice u opštini Pančevo* (Beograd: Biblioteka Odeljenja za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 1978).
- Pavković, Nikola & Naumović, Slobodan. „Fašancu la Grebenat; folklorizam, simboličke strategije i etnički identitet rumunske nacionalne manjine u Banatu“, u: Vojislav Stanovčić (ur.) *Položaj manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji* (Beograd: SANU, Odeljenje društvenih nauka knj. 19, 1996), 697–708.
- Pavković, Nikola. „Religijski pluralizam u Vojvodini“, *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 104–105, (1998), 225–255.
- Pearse, Meic. *The Age of Reason: From the Wars of Religion to the French Revolution, 1570–1789* (Oxford, Michigan: Baker Books, 2006).
- Perekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Basingstoke: Macmillan Press, Palgrave, 2000).
- Petrović, Tanja. *Srbi u Beloj Krajini. Jezička ideologija u procesu zamene jezika* (Beograd: Balkanološki institut SANU, Založba ZRC, 2009).
- Pfeiffer, Joseph F. *Between Remnant and Renewal: A Historical and Comparative Study of the Apostolic Christian Church Among Neo-Anabaptist Renewal Movement in Europe and America* (MA Theisis) (Elkhart: Faculty of the Associated mennonite Biblical Seminary, 2010).
- Pilić, Petar. „Baptisti su protestantski hrišćani – ali kakvi?“, u: Teofil Lehotski (ur.) *Ekumenski zbornik regionalne škole ekumenizma 2008/09* (br. 3), (Novi Sad: Ekumenska humanitarna organizacija, 2010), 120–124.
- Pitchford, Susan & Bader, Christopher & Stark, Rodney. "Doing Field Studies of Religious Movements: An Agenda", *Journal for the Scientific Study of Religion* 40(3), (2001), 379–392.
- Pitulac, Tudor & Năstuță Sebastian. "Choosing to be Stigmatized: Rational Calculus in Religious Conversion", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 16, (2007), 80–97.

- Pleșa, Liviu & Neagoe-Pleșa, Elis. „Culte neoprotestante din România în perioada 1975–1989”, in: Adrian Nicolae Petcu (ed.) *Partidul securitatea și cultele 1945–1982* (București: Nemira, 2005).
- Подградски, Јосиф. *Ойворена књиџа дру Свейозару Милеџићу у Вац виа Песџ. О жалосном сџању народно-црквеној живоиџа код Срба* (Нови Сад: Српска народна задружна штампариџа, 1871).
- Pop, Simion. “The Socio-cultural Space of Pentecostalism in Present Day Transylvania: Dynamics of Religious Pluralization in Post-Communist Romania”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Sociologia*, LIV (2), (2009), 139–158.
- Popе, Earl A. “Protestantism in Romania”, in: Sabrina Ramet (ed.) *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia* (Durham: Duke University Press, 1992) 157–208.
- Popi, Gligor. *Românii din Banatul sârbesc, secolele XVIII–XIX pagini de istorie și cultură* (Panciova: Libertatea, 1993).
- Popi, Gligor. *Asociația culturală „Astra” din Banatul iugoslav* (Reșița: Editura Timpul, 2001).
- Popovici, Alexa. *Istoria baptiștilor din România 1856–1989* (Oradea: Facia, 2007).
- Popović, Nenad. „Manjine: istorijat, problem, načini rešavanja“, u: Dragan Žunić (ur.) *Prava manjina* (Niš: Odbor za građansku inicijativu, 2005), 21–46.
- Popp-Baier, Ulrike. “Conversion as a Social Construction: A Narrative Approach to Conversion Research”, in: Hermans C.A.M., Immink G., de Jond A., van der Lens J. *Social Constructionism and Theology* (Leiden: Brill, 2002), 41–61.
- Porter E. Stanley & Jeffrey T. Reed (eds), *Discourse Analysis and the New Testament: Approaches and Results* (Sheffield: Sheffield University Press, 1999).
- Preda, Sinziana. “Being Baptist and Being Czech: A Specific Identity in Romania”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 10(30), (2011), 56–79.
- Прелић, Младена. *(Н)и овде (н)и џамо: еџнички иденџиџеџи Срба у Мађарској на крају XX века* (Београд: Етнографски институт САНУ, 2008).
- Promicer, Kristijan. „(Ne)Vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zapažanja“, у: Биљана Сикимић (ур.) *Скривене мањине на Балкану* (Београд: Балканолошки институт САНУ, 2004), 11–25.
- Putinja, Filip & Stref-Fenar, Žoslin. *Teorije o etnicitetu* (Београд: Biblioteka XX vek, 1997).
- Radić, Radmila. *Verom protiv vere – država i verske zajednice u Srbiji 1945–1953* (Београд: ИНИС, 1995).
- Радић, Радмила. *Држава и верске заједнице 1945–1970* (други део: 1954–1970), (Београд: ИНИС, 2002).

- Radić, Radmila. „Vaseljenska patrijaršija, Srpska pravoslavna crkva i crkvene reforme između dva svetska rata“, *Srbija i Jugoslavija – država, društvo, politika*. Beograd: INIS, 2007).
- Радић, Радмила. *Народна веровања, религија и сциријизам у српском друштву 19. и у њеној њоловини 20. века* (Београд: ИНИС, 2009).
- Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. „Religioznost studenata u Srbiji i stav prema EU“, u: Mirko Blagojević, Jelena Jablanov-Maksimović, Tijana Bajović (ur.) *(Post)sekularni obrt: religijske, moralne i društveno-političke vrednosti studenata u Srbiji* (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Konrad Adenauer, Centar za evropske studije, 2013), 62–94.
- Radulović, Lidija. „Alternativni religijski kultovi i rod“, u: Senka Kovač (ur.) *Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije* (Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2005), 183–204.
- Radulović, Lidija. *Pol/rod i religija: konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba* (Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2009).
- Radulović, Lidija. *Religija ovde i sada: revitalizacija religije u Srbiji* (Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2012).
- Ракић, Лазар. *Нагаљ (го 1945)* (Нови Сад: Матица српска, 1988).
- Rambo, Lewis. *Understanding Religious Conversion* (New Haven and London: Yale University, 1993).
- Ramet Petra, Sabrina (ed.) *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia. The Communist and Post-Communist Eras* (Durham: Duke University Press, 1992).
- Ramos, Mary Carol. “Some Ethical Implications of Qualitative Research”, *Research in Nursing and Health* 12(1), (1989), 57–63.
- Ricoeur, Paul. “Narrative identity”, in: David Wood (ed.) *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (New York: Routledge, 1991).
- Ricoeur, Paul. *Time and Narrative* (Chicago: Chicago University Press, 1998).
- Riis, Ole. “Modes of Religious Pluralism Under Conditions of Globalizations”, *Exploring Religious Pluralism* 1(1), (1999), 20–34.
- Robbins, Joel. “The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity”, *Annual Review of Anthropology* 33, (2004), 117–143.
- Robertson, Roland. *The Sociological Interpretation of Religion* (New York: Schocken, 1970).
- Röder, Annemarie. *Deutsche, Schwaben, Donauschwaben: Ethnisierungsprozesse einer deutschen Minderheit in Südosteuropa* (Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1998).

- Roman, Bianca Raluca. "Neo-Protestant Confessional Education and the Process of Counter-Secularization in Postsocialist Romania", *Sociologia* (2009), 159–180.
- Romelić, Jovan & Nagy Imre & Bjeljac, Željko. "Degradation Process in Rural Borderline Settlements in the Region of Vršac Mountains", *Zbornik radova Geografskog instituta „Jovan Cvijić” SANU* (Beograd: Geografski institut SANU, 2010), 1–15.
- Saliba, John. *Understanding New Religious Movements* (London: Rowman & Littlefield Publishers, 2003).
- Samarin, William J. *Tongues of Men and Angels: the Religious Language of Pentecostalism* (New York: Macmillan, 1972).
- Scott, Joan W. "Multiculturalism and the Politics of Identity", *The Identity in Question*, (1992), 12–19.
- Semprini, Andrea. *Multikulturalizam* (Beograd: Clio, 2004).
- Shoaps, Robin. "Pray Earnestly: The Textual Construction of Personal Involvement in Pentecostal Prayer and Song", *Journal of Linguistic Anthropology* 12(1), (2002), 34–71.
- Shurden, Walter. *The Baptist Identity: Four Fragile Freedoms* (Macon, Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 1993).
- Сикимић, Биљана (ур). *Скривене мањине на Балкану* (Београд: Балкано-лошки институт САНУ, 2004).
- Sikimić, Biljana. „Etnolingvistički terenski rad: konceptualizacija rizika“, *Zbornik radova Etnografskog instituta SANU* (Beograd: EI SANU, 2008), 81–93.
- Sikimić, Biljana. „Bugari Palčani: nova lingvistička istraživanja“, *XXI vek – Palčeni u Banatu* (2008a), 22–29.
- Sikimić, Biljana. „Rumunski jezik i kultura grkokatoličkih i neoprotestantskih zajednica Banata: antropološko lingvistički uvid“, u: A. Djurić-Milovanović, M. Maran M, B. Sikimić, *Rumunske verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine* (Vršac: „Mihailo Palov“, 2011), 83–128.
- Sikimić, Biljana. „Români din Banatul sârbesc între est și vest“, *Anuar 2012* (Zrenianin: Institutul de Cultură a românilor din Voivodina, 2013), 134–158.
- Синани, Данијел. *Ойсегнушоси и ејзорцизам у Србији: анџројолошки љрисџуј* (Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, 2007).
- Синани, Данијел. „Можда си ти она права? Нове религије и алтернативни теоријски концепти“, *Ејноанџројолошки љроблеми* 4(1), (2009), 163–182.
- Sinani, Danijel. „NLO religije – počeci i glavni oblici“, *Etnoantropološki problemi* 2(5), (2010), 119–139.
- Sinani, Danijel. „Dawn by Law. Alternativni religijski koncepti i srpski Zakon o crkvama i verskim zajednicama“, *Antropologija* 3(10), (2010a), 121–132.

- Sinani, Danijel. „Tipologije verskih organizacija“, *Antropologija* 3(10), (2010b), 9–22.
- Sinani, Danijel. „Tehnologija. Teozofija. Teologija. Religijski karakter NLO pokreta“, *Etnoantropološki problemi* 3(5), (2010c), 117–131.
- Sinani, Danijel (ur.) *Antropologija religije i alternativne religije. Kultura identiteta* (Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2011).
- Славкова, Магдалена. „Рудари у источној Бугарској и Јеванђеоски покрет“, у: Биљана Сикимић (ур.) *Бањаши на Балкану – идентитет и етничке заједнице* (Београд: Балканолошки институт САНУ, 2005), 277–294.
- Слијепчевић, Ђоко. *Назарени у Србији до 1914* (Београд: Издавачко и прометно а.д. Југоисток, 1934).
- Слијепчевић, Ђоко. *Историја Српске православне цркве* (књига II: Од почетка XIX века до краја Другог светског рата) (Београд: ЈРИ-Унирекс, 2002).
- Smart, Ninian. *The Phenomenon of Religion* (London: Macmillan, 1973).
- Smatlak Liao, Monica. *Keeping Home: Home Schooling and the Practice of Conservative Protestant Identity* (Nashville: Tennessee, 2006).
- Смирнов, Петр Семенович. *История русской раскола старообрядчества*. (Westmead, 1971).
- Smit, Antoni. *Nacionalni identitet* (Beograd: XX vek, 2010).
- Snow, David & Machalek, Richard. “The Convert as a Social Type”, in: Collins Randall (ed.) *Sociological Theory* (San Francisco: Jossey-Bass, 1983), 259–289.
- Sorescu-Marinković, Annemarie. „Imaginea alterității la românii din Voivodina. Studiu de caz: Toracu-Mic”, in: Carmen Dărăbuș (ed.) *Străinul – schiță imagologică*. (Baia Mare: Editura Universității de Nord, 2009), 131–149.
- Sorescu-Marinković, Annemarie “Imagining the Past, Creating Identity: the Case of the Bayash”, *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 59(2), (2011), 45–59;
- Sorescu-Marinković, Annemarie “The Court of the Bayash: Revising a Theory”, *Romani Studies* 23(1), (2013), 1–27.
- Soulen, Kendall. “Protestantism and the Bible”, in: Alister McGrath, Darren C. Marks (eds) *The Blackwell Companion to Protestantism* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 251–268.
- Спариосу, Лаура. „Румуни у Банату“, у: Миодраг Матицки, Видојко Јовић (ур.) *Банати кроз векове* (Београд: Вукова задужбина, 2010), 599–620.
- Spencer, Martin E. “Multiculturalism, ‘Political Correctness’ and the Politics of Identity”, *Sociological Forum* 9(4), (1994), 547–567.
- Sremac, Srđan. „Психолошки аспекти религијског искуства и конверзије“, *Religija i tolerancija* 6(9), (2008), 71–88.

- Sremac, Srđan. „Socijalna konstrukcija konverzije: primer narativne analize svedočanstava konverzije kod bivših zavisnika“, u: Zorica Kuburić, Srđan Sremac (ur.) *Konverzija i kontekst: teorijski, metodološki i praktični pristupi religijskoj konverziji* (Novi Sad: CEIR, 2009), 75–103.
- Sremac, Srđan & Radić, Tatjana. „Bio sam navučen’ transformativno iskustvo bivših zavisnika: uloga narativnog identiteta, religijske konverzije i socijalne podrške u procesu rehabilitacije“, *Antropologija* 10, (2010), 49–71.
- Sremac, Srđan. *Zavisnost, religija, identitet. Predlog za narativnu analizu svedočanstava konverzije bivših zavisnika* (Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2012).
- Stark, Rodney & Bainbridge, Sims William. “Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements”, *Journal for Scientific Study of Religion* 18(2), (1979), 117–133.
- Stark, Rodney & Iannaccone, R. Laurence. “Why the Jehovah’s Witnesses Grow so Rapidly: A Theoretical Application”, *Journal for Scientific Study of Religion* 12(2), (1997), 133–157.
- Stanovčić Vojislav, „Pojam nacionalne manjine i tretiranje individualnih i kolektivnih prava“, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* (2008), 479–503.
- Stoiț, Ionel. „Mișcarea demografică a românilor din Voivodina, Serbia“, *Anuar 2009*. (Zrenjanin: Institutul de Cultură a românilor din Voivodina, 2009), 24–38.
- Stojković, Branimir. „Stigmatizacija verskih sekta, moralna panika i mediji“, u: Dragoljub Đorđević (ur.) *Učenje, organizacija i delovanje verskih zajednica i pokreta* (Niš: Junir: Zograf, 2001), 13–21.
- Stojković, Branimir. „Multikulturalizam, Balkan i planetarna kultura“, u: Andrea Semprini, *Multikulturalizam* (Beograd: Clio, 2004).
- Stolcke, Verena. “Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe”, *Current Anthropology* 36(1), (1995), 1–24.
- Straples, Clifford & Mauss, Armand. “Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 26(2), (1987), 133–147.
- Stromberg, Peter. *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Суботић, Драган. *Епископ Николај и православни бојомољачки покрет: православна народна хришћанска заједница у Краљевини Југославији 1920–1941* (Београд: Нова Искра, 1996).
- Suciu, Ioan Dimitrie & Constantinescu, Radu. *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. II. (Timișoara: Mitropolia Banatului, 1980), 668–670.
- Šakaja, Laura & Reinhard, Henkel. „Niša u konfliktnome prostoru: razvoj Baptističke crkve na području Petrinje, Gline, Siska i Dvora“, *Migracijske i etničke teme* 23(1–2), (2007), 85–110.

- Šampion, Fransoaz. „Laicitet u odnosu na afirmaciju identiteta“, u: Katrin Halpern, Žan-Klod Ruano-Borbalan (ur.) *Identitet(i). Pojedinaac, grupa, društvo* (Beograd: Clio, 2009), 352–363.
- Šantek, Goran Pavel. „Etnografski realizam i uloga etnologa religije“, u: Jasna Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek (ur.) *Etnologija bliskoga: poetika i politika savremenih terenskih istraživanja* (Zagreb: Naklada Jasenski i Turk, 2006).
- Широкогоров, Сергеј М. *Етнoс, иcтoрaживaњe oснoвних ѓринципa ѓрoмјeнa eтничких и eтнoгрaфских ѓoјaвa* (Подгорица: ЦИД, 1998).
- Šušljć, Milan. *Bićete mi сведoci – Prilozi za istoriju Hrišćanske adventističke crkve na području Jugoistočne Evrope* (Beograd: Preporod, 2004).
- Taylor, Charles. *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'* (Princeton: Princeton University Press, 1992).
- Tejlor, Alen. *Habzburška Monarhija 1809–1918: istorija Austrijske carevine i Austrougarske* (Beograd: Clio, 2001).
- Todorov, Svetan. *Mi i drugi: Francuska misao o ljudskoj raznolikosti* (Beograd: Biblioteka XX vek, 1994).
- Todorović, Dragan (ed). *Evangelization, Conversion and Proselytism* (Niš: Junir, 2004).
- Тoдoрoвић, Дрaгaн. *Пpoшeсaнишизaцијa Рoмa јyгoиcтoчнe Србијe* (докторска дисертација) (Београд: Филозофски Факултет у Београду, 2011).
- Tornov, Zigfrid. „Neželjeni kontakti: međujezički i kulturni kontakti rumunskog i slovenskih jezika i njihovo obezvređivanje“, *Interkulturalnost* 3, (2012), 64–77.
- Тoмић, Јaшa. *Пaмeјнo нaзaрeнcтвo* (Нови Сад: Српска Штампарија др Светозара Милетића, 1897).
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teachings of the Christian Churches* (London: Allen and Unwin, 1931).
- Trudić, Aleksandar & Sremac, Srđan. „Praktična empirijska teologija kao teorija religijske prakse: predlog za upotrebu narativnog intervjua u ispitivanjima glosolalije“, *Religija i tolerancija* 16, (2011), 363–379.
- Turner, Terence. “Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists should be Mindful of It?“, *Cultural Anthropology* 8(4), (1993), 411–429.
- Ursulescu, Florin. *Jankov Most – Iancaid: trecut și prezent* (Novi Sad: Educa, 1997).
- Veber, Maks. *Protestantska etika i duh kapitalizma* (Novi Sad: Mediterran publishing, 2011).
- Vertovec, Steven. *Transnationalism* (London, New York: Routledge, 2009).

- Vidović, Dane. „Društvo i evanđeosko hrišćanstvo u Srbiji“, u: Milan Sitarski, Marinko Vučinić (ur.) *Vera, znanje, mir* (Beograd: BOŠ, 2005).
- Vidović, Dane. *Iz baptističke riznice. Prilozi za istoriju baptista na Baniji* (Beograd: Savez baptističkih crkava u Srbiji, 2008).
- Vlase, Monica. „Viața și practica religioasă a comunității creștin pentecostale din Cluj-Napoca în perioadă dictaturii comuniste“, *AIO – Anuarul Institutului de Istorie Orală*, vol III, (2002), 133–156.
- Vratuša-Žunjić, Vera. „Odnos verske pripadnosti, religiozne samoidentifikacije i međuetničke distance u bivšoj Jugoslaviji krajem '80“, *Facta Universitatis: philosophy and society* 2(6), (1999), 113–134.
- Vudhed, Linda. „Sekularizacija i sakralizacija“, u: Kristofer Partridž (ur.) *Religije sveta* (Mladinska knjiga: Beograd, 2009), 445–448.
- Vukomanović, Milan. *Sveto i mnoštvo – izazovi religijskog pluralizma* (Beograd: Čigoja, 2001).
- Vukomanović, Milan & Vučinić, Marinko (ur.) *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u jugoistočnoj Evropi* (Beograd: BOŠ, 2001a).
- Vukomanović, Milan. *Homo viator religija i novo doba* (Beograd: Čigoja, 2008).
- Vukomanović, Milan. „Šta je religija i kako je proučavati?“ *Istočnik* 66, (2008a), 67–85.
- Vukomanović, Milan. „Religizacija modernosti“, u: Milan Sitarski, Marko Vujačić, Ivana Bartulović Karastojković (ur.) *Iščekujući Evropsku uniju: stabilizacija međuetničkih i međureligijskih odnosa na zapadnom Balkanu I tom* (Beograd: BOŠ, 2010), 289–301.
- Wah, Carolyn. “An Introduction to Research and Analysis of Jehovahs Witnesses: A View from the Watchtower”, *Review of Religious Research* 43(2), (2001), 161–174.
- Wallis, Roy. *The Elementary Forms of the New Religious Life* (London: Routledge, 1984).
- Wanner, Catherine R. “Advocating New Moralities: Conversion to Evangelicalism in Ukraine”, *Religion, State & Society* 31(3), (2003), 273–287.
- Wanner, Catherine R. *Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism* (Ithaca NY: Cornell Univ. Press, 2007).
- Warburg, Margit. “Religion and Globalization, or Globalization and Religion?”, in: Armin W. Geertz, Margit Warburg (eds) *New Religions and Globalization. Empirical, Theoretical and Methodological Perspectives* (Aarhus: Aarhus University Press, 2008), 43–60.
- Weber, Max. *The Sociology of Religion* (London: Methuen, 1965).
- Wichroski, Mary Anne. “Breaking Silence: Some Fieldwork Strategies in Cloistred and Non-cloistered Communities”, *Qualitative Sociology* 19(1), (1996), 153–180.

- Williams, George Huntson. *The Radical Reformation* (Philadelphia: Westminster Press, 1962).
- Wilson, Bryan. *Religious Sects: a Sociological Study* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970).
- Wilson, Bryan. "Aspects of Kinship and the Race of Jehovah's Witnesses in Japan", *Social Compass* 24, (1977), 97–120.
- Wilson, Bryan & Cresswell, Jamie (eds) *New Religious Movements, Challenge and Response* (London, New York: Routledge, 1999).
- Wojcik, Daniel. „Apokaliptizam i milenarizam“, u: Christopher Partridge (ur.) *Enciklopedija novih religija. Nove religije, sekte i alternativni duhovni pokreti* (Zagreb: Naklada Ljevak, 2005), 388–395.
- Yang, Fenggang & Ebaugh, Helen Rose. "Religion and Ethnicity among New Immigrants: the Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries", *Journal for the Scientific Study of Religion* 40(3), (2001), 367–378.
- Yinger, John Milton. *Religion and the Struggle for Power* (Durham N.C.: Duke University Press, 1946).
- Zhuk, Sergei I. *Russia's Lost Reformation. Peasants, Millenarism and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine 1830–1917* (Baltimore, Washington: The John Hopkins University Press, Woodrow Wilson Center Press, 2006).
- Златановић, Сања. „Трансфер и контратрансфер у етнографским истраживањима“, *Гласник Етнoгpафскoј инститyтy САНУ* 58(1), (2010), 129–139.
- Žikić, Bojan. „Terensko istraživanje i naučno znanje u etnologiji i antropologiji“, *Antropologija* 1, (2012), 9–25.
- Žujović, Gordana & Vojinović, Ljubisav (ur). *Episkop Hrizostom: život i rad* (Beograd: Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, 1990).

Интернет извори

- Capotorti, Francesco (1978), *Study of the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*. United Nations. UNdoc.E/CN4/SUB2/384/rev.1
- Introvigne, Massimo (2001), "The Future of Religion and the Future of New Religions" (http://www.cesnur.org/2001/mi_june03.htm)
- Kiss, Dénes 2005. A szemet szúró tabu. Transindex, (<http://eletmod.transindex.ro/?cikk=3454>)
- Meltone, Gordon J. (1999), "The Rise of the Study of New Religions" (http://www.cesnur.org/testi/bryn/br_melton.htm)

- Moe, Christian (2004), "Senses of Religious Pluralism: With Particular References to Bosniak Islam" (www.kotor-network.info/articles)
- Vertovec, Steven (2001), "Transnational Challenges to the 'New' Multiculturalism", paper presented to the ASA Conference held at the University of Sussex, 30 March–2 April 2001. (<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-2K-06%20Vertovec.pdf>)
- White, Ellen (1869), *Testimonies* 2. (<http://elenvajt.info/knjige/knjige-savjeta/saveti-o-zivotu-i-ishrani/ii-ishrana-i-duhovnost/odnos-izmedu-hrane-i-morala/uticaj-jednostavne-hrane/>)
- <http://www.jieu-adventisti.org/istorija.htm>
- <http://www.novosti.rs/naslovna/aktuelno.290.html:367327-Srbiji-preti-40-sekti>
- http://www.subotnaskola.org/?page_id=40
- „Закон о забрани дискриминације Републике Србије“, *Службени иласник РС* бр. 22 (2009), http://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_zabrani_diskriminacije.html
- „Закон о црквама и верским заједницама Републике Србије“, *Службени иласник РС* бр. 36 (2006); www.mzd.gov.rs/download/dokumenti/zakon_o_crkvama_i_vz.pdf
- „Устав Републике Србије“, *Службени иласник РС* 48/94 и 11/98 (2006) www.parlament.gov.rs/upload/documents/Ustav_Srbije_pdf.pdf
- Заводи за културу националних мањина www.kultura.vojvodina.gov.rs/Nacionalne_zajednice/zavodi_nacmanj.htm
- Путеви духовности: <http://www.puteviduhovnosti.com/portal/index.php/poruke-jednih-drugima/191-verske-slobode-i-prava-u-srbiji>
- Форум 18: <http://www.forum18.org>
- Хришћанска народна заједница: <http://www.rastko.rs/svecovek/zajednice/index.html>
- Центар за истраживање религије, политике и друштва: www.cirelstud.org.
- Часопис *Fieldwork in Religion*: www.equinoxjournals.com/FIR/issue/current
- Часопис *Politikologija religije*: <http://www.politicsandreligionjournal.com/>

РЕГИСТАР ЛИЧНИХ ИМЕНА

- Алексов, Бојан – 24, 65, 70, 78, 79, 80, 81,
83, 90, 147, 232,
Алојис, Ерлих – 151
Андерсон, Бенедикт – 51
Арминије, Јакоб – 108
- Бакић-Хајден, Милица – 291
Балножан, Јон – 83
Бандић, Душан – 19
Бара, Груја – 150
Барат, Томас – 113
Баркер, Ајлин – 41, 43
Барт, Фредрик – 48, 49
Бауман, Герд – 273, 277
Бахтин, Михаил – 29, 225, 227
Бебингтон, Дејвид – 72
Беднар, Људевит – 99
Бејтс, Џозеф – 105
Бекер, Хауард – 37
Бекфорд, Џејмс – 43
Белградеан, Аврам – 150, 151
Бенц, Ернст – 41, 42
Бер, Вивијен – 26, 30, 31
Бергер, Питер – 11, 27
Бјелајац, Бранко – 24, 68, 69, 94, 114, 115,
149, 150
- Бјељац, Жељко – 129
Бјукенан, Колин – 64
Бланес, Руј Љера – 164
Бодеану, Дениса – 200
Бокшан, Николаје – 133, 134
Бонхофер, Дитрих – 65
Брадин, Георге – 152
Бранковић, Томислав – 22, 23
Бренка, Илија – 151, 152
Брок, Питер – 78, 80
Бромли, Дејвид – 39
Брубекер, Роџер – 232
Бруншвилер, Сузета – 77
Брус, Стив – 11
Бул, Малколм – 109, 111
Буњан, Јован – 90
- Вајт, Елен – 105, 106, 112, 166, 213, 228
Вајт, Џејмс – 105
Варбург, Маргит – 275
Вацек, Винко – 100
Вебер, Макс – 36, 37, 67
Велимировић, Николај (владика
Николај) – 88, 91
Верма, Гајендра – 277
Весли, Џон – 64, 66, 67

- Видовић, Дане – 25, 71
 Вилсон, Брајан – 37, 38
 Винсон, Синан – 117
 Витгенштајн, Лудвиг – 29
 Вирц, Јохан Јакоб – 78
 Војиновић, Хризостом – 87
 Волис, Рој – 39
 Волф, Матијас – 100
 Вратуша-Жуњић, Вера – 22
 Вукомановић, Милан – 22, 277
- Гатман, Ејми – 268
 Гергел, Михаи – 143
 Герген, Кенет – 26, 27, 28
 Глок, Чарлс – 44
 Гог, Сорин – 204
 Грејем, Били – 102, 103, 108
 Гривој, Михаи – 150
 Грило, Ралф – 273, 293
 Гудман, Фелиситас – 116
 Гурен, Хенри – 249
- Давидовић, Љубомир – 136
 Даничић, Ђуро – 60, 82, 85
 Де Сосир, Фердинанд – 29
 Дејзингс, Гер – 231
 Делимо, Жан – 60
 Денкел, Јанош – 79
 Димитријевић, Владимир – 76, 78, 80,
 83, 97, 145, 146
 Димић, Павле – 81
 Дорословац, Милан – 94
 Драгин, Александра – 129
 Драксин, Самоил – 142
 Дринхаус, Паул – 150
 Дулић, Никола – 99
 Думон, Воутер – 236, 237
- Ђорђевић, Драгољуб – 21
 Ђорђевић, Сања – 21
- Елер, Џек Дејвид – 292
 Елијаде, Мирча – 63
 Ендруз, Џон Невинс – 106
 Ервије-Леже, Данијел – 51
 Ериксен, Томас Хилан – 50, 52, 236, 238,
 268
 Ерина, Јоан – 136
- Ивков, Анђелија – 129
 Илић, Ангела – 22
 Илић, Марија – 29, 32
- Јанкулов, Борислав – 120
 Јингер, Милтон – 37
 Јовановић, Змај Јован – 82, 83, 84, 188
 Јовановић, Шакабента Јосиф – 122, 134
 Јосиф II (Хабзбург) – 68
- Казанова, Хозе – 10
 Калвин, Жан – 59, 60, 97, 166
 Каленберг, Бред – 248
 Калмар, Иштван – 79
 Калмар, Јожеф – 100
 Капоторти, Франческо – 52
 Караџић, Вук Стефановић – 60, 82, 85
 Келог, Џон Харви – 106
 Керер, Гинтер – 248
 Кери, Вилијам – 97
 Кимлика, Вил – 269, 270, 271, 292
 Книзл, Никола – 114
 Ковачевић, Тамара – 129
 Константинеану, Корнелиу – 92
 Краинеан, Павел – 149
 Крисидес, Џорџ – 40, 43, 44
 Кропачек, Јанош – 79
 Кубурић, Зорица – 21
 Кукатас, Чандран – 270
- Латроп, Џон – 97
 Лехотски, Адолф – 100

- Ли Ворф, Бенџамин – 28
 Лога, Василе Ђакон – 122
 Лојола, Игнације – 61
 Локарт, Кит – 109, 110
 Лофленд, Џон – 248
 Лукман, Томас – 27
 Лутер, Мартин – 57, 58, 59, 60, 62, 63, 166
 Макензи, Франсис Х. – 85, 86, 101
 Максимовић, Јован – 83
 Малетин, Витомир – 87
 Малуцков, Мирјана – 120
 Маран, Мирча – 130, 139, 149, 261
 Марковић, Илија – 84
 Марковић, Слободан – 85, 86, 90
 Мартин, Дејвид – 198
 Махалек, Ричард – 252
 Маширевић, Самуил – 135
 Мелтон, Гордон – 36, 40, 42, 43, 44
 Мено, Симонс – 63
 Мијатовић, Елодија – 86
 Мијатовић, Чедомиљ – 85, 86, 87, 90, 101
 Мијић, Јован – 100
 Миклеу, Василе – 143
 Миленковић, Милош – 285
 Милер, Вилијам – 104, 105, 166
 Минцер, Томас – 63
 Модод, Тарик – 267, 277, 278
 Мозор, Маринике – 155, 190
 Мое, Кристијан – 276
 Мур, Бари – 108
 Мур, Роберт – 40
 Нађ, Имре – 129
 Нај, Малори – 278
 Недељковић, Саша – 20
 Ненадов, Кетлин – 94, 148
 Нибур, Ричард – 37
 Нојман, Ивер – 32
 Онкен, Јохан Герхард – 98, 229
 Павковић, Никола – 19
 Парк, Роберт – 258
 Паркер, Иан – 30
 Паркер, Кристијан – 11
 Партриц, Кристофер – 40, 44
 Пархам, Чарлс – 113
 Питер, Кларк – 43
 Подградски, Јосиф – 82
 Поп-Бајер, Улрике – 251
 Поповић, Михаило – 101
 Прелић, Младена – 48, 234
 Промицер, Кристијан – 55
 Путиња, Филип – 50
 Радић, Радмила – 80, 88, 101
 Радуловић, Лидија – 28
 Рајковић, Ђорђе – 82
 Ракић, Радомир – 19
 Рамбо, Луис – 246, 257
 Рамет, Сабрина Петра – 69, 237
 Рамос, Мери Керол – 165
 Рикер, Пол – 32
 Ричл, Албрехт – 65
 Робертсон, Роланд – 38
 Роман, Ралука Бјанка – 204
 Ромелић, Јован – 129
 Росати, Роксана Делбене – 241
 Ротердамски, Еразмо – 57
 Сапир, Едуард – 28
 Семпетер, Павле – 149
 Семприни, Андреа – 265, 269
 Сикимић, Биљана – 129, 235
 Симур, Вилијем – 113
 Синани, Данијел – 20
 Сконовд, Норман – 248

- Слијепчевић, Ђоко – 78, 88, 90, 133
 Смарт, Ниниан – 34
 Смит, Ентони – 51
 Смит, Џон – 97, 102
 Сноу, Дејвид – 252
 Сперџон, Чарлс – 90, 101
 Сремац, Срђан – 25
 Становчић, Војислав – 55
 Старк, Родни – 248
 Стоинеску, Даниел – 218, 261
 Стојановић, Мисаил – 91
 Стојковић, Бранимир – 23
 Стратимировић, Стефан – 134
 Стреф-Фенар, Жослин – 50
 Стромберг, Питер – 71, 250
 Суботић, Драган – 88
- Табори, Марија – 98
 Табори, Франц – 98
 Тарнер, Теренс – 272, 292
 Тејлор, Чарлс – 269, 270, 271, 292
 Терезија, Марија (Хабзбург) – 68
 Тодоров, Цветан – 226
 Тодоровић, Драган – 21, 254
 Толстој, Лав – 83
 Томић, Јаша – 80
 Трелч, Ернест – 36, 37
 Тридо, Пјер – 266
 Трифа, Јосиф – 92
- Фајфер, Јозеф – 78
 Ферклаф, Норман – 31
- Фон Цинцендорф, Лудвиг – 66
 Фрелих, Самјуел Хајнрих – 75, 76, 77, 78, 79, 82
 Фрестон, Паул – 11
 Фуко, Мишел – 30, 31, 227
 Хајнрих, Мејер – 98, 99
 Халвис, Томас – 97
 Хантер, Џејмс – 14
 Хардин, Бер – 248
 Хардинг, Сузан – 241, 257
 Хемпт, Адолф – 98
 Хенчеј, Лајош – 78, 79
 Херберт, Мид Џорџ – 27
 Хилас, Пол – 10
 Хјунергарт, Џон – 149
 Хопер, Дејвид Џон – 150
 Хофман, Џоун – 163
 Цвингли, Урлих – 60
- Челебија, Евлија – 119
 Чеховски, Михаил Белина – 106
- Џејкоб, Хенри – 97
 Џејмс, Вилијам – 245
 Џенингс, Џорџ – 116
 Џеси, Хенри – 97
- Шагуна, Андреј – 133
 Шлосер, Роберт – 99
 Шоапс, Робин – 244
 Шпенер, Филип Јакоб – 64, 65, 66
 Шурден, Валтер – 104

АЛЕКСАНДРА ЂУРИЋ-МИЛОВАНОВИЋ

ДВОСТРУКЕ МАЊИНЕ У СРБИЈИ
О ПОСЕБНОСТИМА У РЕЛИГИЈИ И ЕТНИЦИТЕТУ
РУМУНА У ВОЈВОДИНИ

Издавач

Балканолошки институт САНУ
Београд, Кнез Михаилова 35
<http://www.balkaninstitut.com>
E mail: balkinst@bi.sanu.ac.rs

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

ЂУРИЋ-МИЛОВАНОВИЋ, АЛЕКСАНДРА, 1984-

Двоструке мањине у Србији. О посебностима у религији и етницикету
Румуна у Војводини / Александра Ђурић-Миловановић ; одговорни
уредник Душан Т. Батаковић. - Београд : Балканолошки институт
САНУ, 2015 (Београд : Colorgrafx). - 348 стр. ; 23 см. - (Посебна издања /
Балканолошки институт САНУ ; књ. 129)

На спор. насл. стр.: Double Minorities in Serbia. - "Књига је резултат
рада на пројекту Балканолошког института САНУ 'Дунав и Балкан:
културно-историјско наслеђе' (N° 177006) ..." ---> колофон. - Тираж 300.
- Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр.
317-342. - Summary. - Регистар.

ISBN 978-86-7179-090-1

а) Румуни - Србија б)

Протестантске верске заједнице - 19в-21в - Србија с) Етницикет -
Религија - Србија

323.15(=135.1)(497.11)
274/278(497.11)"18/20"
316.347:2(497.11)

COBISS.SR-ID 213623308