

Univerzitet u Beogradu

Filozofski fakultet

Aleksandra M. Đurić-Milovanović

Rumuni neoprotestanti u Vojvodini:  
između religijskog i etničkog identiteta

Doktorska disertacija

Beograd, 2012

University of Belgrade

Faculty of Philosophy

Aleksandra M. Đurić-Milovanović

Neo-Protestant Romanians in Vojvodina:  
between religious and ethnic identity

doctoral dissertation

Belgrade, 2012

**MENTOR:**

Vanredni profesor, dr Danijel Sinani, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

**ČLANOVI KOMISIJE:**

Vanredni profesor, dr Saša Nedeljković, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Vanredni profesor, dr Miloš Milenković, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

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

Naučni savetnik, dr Radmila Radić, Institut za noviju istoriju Srbije

**DATUM ODBRANE:**

## Izjave zahvalnosti

Doktorska disertacija „Rumuni neoprotestanti u Vojvodini: između religijskog i etničkog identiteta“ nastala je u okviru rada na projektu Balkanološkog instituta SANU *Dunav i Balkan: kulturno-istorijsko nasleđe*. Ovom prilikom želim da se zahvalim rukovodiocu projekta, dr Đorđu S. Kostiću, kolegama i prijateljima u Balkanološkom institutu SANU Aleksandri Kolaković, Vladimiru V. Mihajloviću, dr Mariji Ilić, dr Biljani Sikimić, dr Annemarie Sorescu-Marinković, dr Sanji Lazarević Radak, dr Ljubodragu P. Ristiću i svima onima koji su mi pružili podršku tokom pisanja doktorske disertacije. Veliku zahvalnost dugujem svom mentoru, dr Danijelu Sinaniju, na vrednim sugestijama, stručnim savetima i izuzetnoj saradnji tokom mojih doktorskih studija i izrade disertacije, kao i članovima komisije za odbranu nacrtu teze dr Milanu Vukomanoviću, dr Lidiji Radulović, dr Milošu Milenkoviću i dr Saši Nedeljkoviću na brojnim savetima i smernicama za dalji rad. Za pomoć u prikupljanju arhivske građe i historiografske podatke, zahvalnost dugujem kolegi i prijatelju, istoričaru, dr Mirči Maranu. Tokom istraživačkog boravka na Kornel Univerzitetu u Sjedinjenim Američkim Državama, dragocene savete i pomoć u prikupljanju literature pružili su mi dr Draga Zec, dr Derek Čeng (Derek Chang), dr Endrju Vilford (Andrew Wilford) i dr Holi Kejs (Holly Case). Na kraju, najveću zahvalnost za razumevanje, ljubav i podršku dugujem svojoj porodici.

Doktorat posvećujem svom ocu, Miloradu Đuriću.

# Rumuni neoprotestanti u Vojvodini: između religijskog i etničkog identiteta

## Rezime

Doktorska disertacija „Rumuni neoprotestanti u Vojvodini: između religijskog i etničkog identiteta“ kao osnovni predmet istraživanja ima Rumune u Vojvodini, pripadnike nazarenske, baptističke, adventističke i pentekostalne zajednice. U doktorskoj disertaciji analizira se odnos između religijskog i etničkog identiteta u nadnacionalnim neoprotestantskim zajednicama kojima pripadaju Rumuni. Pored istorijskog pregleda protestantizma, nastanka i razvoja neoprotestantskih zajednica, sa posebnim akcentom na prostor današnje Vojvodine, pažnja je posvećena i dogmatskim karakteristikama neoprotestanata. Pripadnici rumunske etničke zajednice u Vojvodini, iako većinom pripadaju Rumunskoj pravoslavnoj crkvi, krajem 19. veka počinju da prelaze i u druge konfesionalne zajednice – grko-katoličku, a zatim i u brojne neoprotestantske. Položaj Rumuna neoprotestanata posmatran je u okviru koncepta *dvostrukih manjina*, etničkih i verskih, koji je razvijen u ovom radu sa ciljem ukazivanja na složene oblike identiteta pripadnika manjinskih zajednica. Polazeći od hipoteze da Rumuni neoprotestanti religijski identitet smatraju važnijim od etničkog, ukazuje se na značaj religijskog identiteta i njegovu ulogu u konstruisanju kolektivnog identiteta zajednice. Doktorska disertacija zasniva se na kvalitativno orijentisanom empirijskom istraživanju rumunskih neoprotestantskih zajednica na prostoru srednjeg i južnog Banata. U analizi intervjua prikupljenih tokom terenskog istraživanja primenjen je metod diskurs analize i analize narativa, izdvajanjem dominantnih diskursa u konstruisanju „novog identiteta“ neoprotestantskih vernika i ukazivanjem na ulogu narativa o konverziji. Posebna pažnja posvećena je odnosu multikulturalizma, religijskog pluralizma i politika identiteta u Vojvodini, kako bi se ukazalo na položaj manjinskih verskih zajednica, odnosno, u slučaju Rumuna neoprotestanata, dvostrukih manjina u Vojvodini.

Ključne reči: Rumuni u Vojvodini, neoprotentizam, etnički identitet, religijski identitet, diskurs analiza, analiza narativa, konverzija, dvostruke manjine, multikulturalizam.

Naučna oblast: etnologija i antropologija

Uža naučna oblast: antropologija religije

UDK broj: 39:277/279-485.5(=135.1)(497.113)

# Neo-Protestant Romanians in Vojvodina: between religious and ethnic identity

## Abstract

The doctoral dissertation “Neo-Protestant Romanians in Vojvodina: between religious and ethnic identity” has as its main topic of research the Romanians in Vojvodina who are members of the Nazarene, Baptist, Adventist and Pentecostal communities. The dissertation examines the relationship between religious and ethnic identity in the supranational Neo-Protestant communities the Romanians belong to. In addition to a historical overview of Protestantism, the emergence and development of Neo-Protestant communities, with a special emphasis on the territory of Vojvodina, attention was also paid to the dogmatic characteristics of the Neo-Protestants. Although the majority of Romanians in Vojvodina belong to the Romanian Orthodox Church, at the end of the 19<sup>th</sup> century they began to adopt new religions, choosing, for the beginning, the Greek-Catholic, and then several Neo-Protestant denominations. The situation of the Neo-Protestant Romanians was analyzed within the frame of the concept *double minorities* (ethnic and religious), which was developed in this study with the aim of addressing the complex forms of identity of the members of minority communities. Starting from the assumption that Neo-Protestant Romanians consider religious identity to be more important than ethnic identity, the author points out to the importance of religious identity and its role in constructing the collective identity of the community. The doctoral dissertation is based on qualitative oriented empirical research of Neo-Protestant Romanian communities on the territory of central and southern Banat. The interviews recorded during field research were analyzed using discourse analysis and narrative analysis methods; namely, the dominant discourse which constructs a “new identity” of the Neo-Protestant believer was demarcated and the role of narrative in religious conversion was considered. Special attention was paid to the relation between multiculturalism, religious pluralism and politics of identity in Vojvodina, in order to illustrate the status of minority religious communities or, in the case of Neo-Protestant Romanians, of double minorities in Vojvodina.

Key-words: Romanians in Vojvodina, Neo-Protestantism, ethnic identity, religious identity, discourse analysis, narrative analysis, conversion, double minorities, multiculturalism.

Scientific field: ethnology and anthropology

Scientific discipline: anthropology of religion

UDC number: 39:277/279-485.5(=135.1)(497.113)



## SADRŽAJ

<b>1. UVOD</b>	2
1.1. PREGLED DOSADAŠNJIH ISTRAŽIVANJA RELIGIJE U SRBIJI: MANJINSKE I NOVE RELIGIJE	9
1.2. TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR ISTRAŽIVANJA	15
1.2.1. Socijalni konstrukcionizam	15
1.2.2. Diskurs analiza	17
1.2.3. Analiza narativa	20
1.2.4. Metodološki agnosticizam	21
1.3. TIPOLOGIJE VERSKIH ORGANIZACIJA I TEORIJSKI KONCEPTI NOVIH RELIGIJA	23
1.4. TRADICIONALNE I NETRADICIONALNE ZAJEDNICE U ZAKONU O VERSKIM ZAJEDNICAMA REPUBLIKE SRBIJE	31
1.5. ETNIČKI I RELIGIJSKI IDENTITET	33
1.6. NACIONALNE, SKRIVENE I DVOSTRUKE MANJINE	37
<b>2. ISTORIJSKI KONTEKST I RAZVOJ PROTESTANTIZMA I NEOPROTESTANTIZMA</b>	41
2.1. PROTESTANTIZAM I REFORMACIJA U EVROPI	41
2.2. PROTESTANTIZAM U SRBIJI	50
2.3. NEOPROTESTANTIZAM I EVANĐEOSKO HRIŠĆANSTVO	53
2.3.1. Nazareni	57
2.3.2. Baptisti	73
2.3.3. Adventisti	78

2.3.4. Pentekostalci	85
<b>3. RUMUNI U VOJVODINI</b>	<b>91</b>
3.1. KOLONIZACIJA RUMUNA	91
3.2. STVARANJE RUMUNSKJE NACIONALNE MANJINE U VOJVODINI	95
3.3. RUMUNSKA NACIONALNA MANJINA – AKTUELNO STANJE	98
3.4. RELIGIJSKI IDENTITET RUMUNA U VOJVODINI	101
3.4.1. Rumunska pravoslavna crkva	101
3.4.2. Rumunska grkokatolička (unijatska) crkva	105
3.4.3. Nazarenstvo među Rumunima	109
3.4.4. Adventizam među Rumunima	113
3.4.5. Baptizam među Rumunima	115
3.4.6. Pentekostalizam među Rumunima	116
<b>4. ISTRAŽIVANJE NEOPROTESTANTSKIH ZAJEDNICA I ETNOGRAFSKA GRADA</b>	<b>118</b>
4.1. ETNOGRAFSKO ISTRAŽIVANJE NEOPROTESTANTSKIH ZAJEDNICA	118
4.2. PREDSTAVLJANJE ETNOGRAFSKE GRADE	123
4.2.1. Poznavanje istorijata zajednice	124
4.2.2. Biblijske teme i dogmatika	126
4.2.3. Konverzija ili obraćenje	133
4.2.4. Neoprottestantske verske prakse	138

<b>5. ODNOS RELIGIJSKOG I ETNIČKOG IDENTITETA</b>	187
5.1. NEOPROTESTANTSKI RELIGIJSKI DISKURSI	188
5.2. DISKURSI O ETNIČKOM IDENTITETU	192
5.3. DISKURZIVNA KONSTRUKCIJA JEZIČKOG IDENTITETA	200
5.4. KONVERZIJA I NARATIVI O KONVERZIJI	204
5.5. SOCIJALNA DISTANCA	215
<b>6. MULTIKULTURALIZAM, RELIGIJSKI PLURALIZAM I DVOSTRUKE MANJINE</b>	222
6.1. MULTIKULTURALIZAM – TEORIJSKI MODELI	222
6.2. MULTIKULTURALIZAM I RELIGIJSKI PLURALIZAM	230
6.2.1. Percepcija manjinskih verskih zajednica u javnom diskursu i medijima	234
6.3. DVOSTRUKE MANJINE I POLITIKE IDENTITETA U VOJVODINI	238
6.4. DVOSTRUKE MANJINE I TEORIJSKE REFLEKSIJE MULTIKULTURALIZMA	245
<b>7. ZAVRŠNA RAZMATRANJA</b>	248
<b>8. LITERATURA I IZVORI</b>	254
<b>9. BIOGRAFIJA AUTORA</b>	287
<b>10. IZJAVA O AUTORSTVU, IZJAVA O ISTOVETNOSTI ŠTAMPANE I ELEKTRONSKE VERZIJE DOKTORSKOG RADA, IZJAVA O KORIŠĆENJU</b>	288

# 1.

## UVOD

Kada su se u drugoj polovini 19. veka na prostorima Austrougarske monarhije među pravoslavnim stanovništvom pojavili prvi neoprotestanti nazareni, prozvani su, između ostalog, „novovercima“. U tom trenutku nije se moglo naslutiti da će pomenuti „novoverci“ postati začetnici značajnih verskih promena koje će zahvatiti ovaj deo Evrope. Naime, nazareni su otvorili put osnivanju sličnih verskih tradicija, nastalim iz radikalnih ogranaka reformacije, pre svega anabaptizma i nemačkog pijetizma. Tako je pojava drugih neoprotestantskih zajednica baptista, adventista, metodista, pentekostalaca na prostorima današnje Vojvodine, doprinela stvaranju religijski heterogene slike društva u vremenu koje su obeležile dramatične promene, „na prostoru na kojem su se susretale, preplitale i nadgrađivale različite kulturne, društvene, političke i verske tradicije“ (Алексов 2010: 12). Upravo je verske prilike tokom 19. veka karakterisalo udaljavanje vernika od zvanične crkve, razdvajanje crkve od države, kao i pristupanje novim verskim zajednicama sa naglaskom na ličnu religioznost (Parker 1998: 195–212). Ovo je, prema istoričaru Hjuu Meklauddu (Hugh McLeod), bio period i sekularizacije i oživljavanja religije, budući da se veliki broj ljudi otuđio od zvanične crkve i sve više pridruživao novim, pre svega neoprotestantskim zajednicama (McLeod 1990). Tokom 20. veka, porast broja novih religija i različitih evanđeoskih i harizmatičkih zajednica, ukazuje da su se „religiozni identiteti sve manje definisali kao nasledena pripadnost“ (Ervije-Leže 2009: 181).<sup>1</sup> Sekularizacija je religiju „učinila slobodnim izborom pojedinca, a ne nečim što se stiče po rođenju, i zapravo doprinela, bar tokom svoje rane faze, da se oslobodi nov potencijal religije“ (Алексов 2010: 18).

Iako su teze o sekularizaciji i slabljenju uticaja religije bile veoma aktuelne tokom pedesetih i šezdesetih godina 20. veka, danas teoretičari sve više govore o „neispravnosti“ sekularizacione paradigme. Jedan od vodećih sociologa religije, Hoze Kazanova (Jose Casanova), u kritici teorije sekularizacije, ističe da se ovaj koncept mora razjasniti, budući da se sastoji iz nekoliko premisa: sekularizacija kao diferencijacija sekularnih sfera od religijskih, sekularizacija kao opadanje religijskog uverenja i sekularizacija kao marginalizovanje religije (Casanova 1994: 211). Kazanova

---

<sup>1</sup> O ekspanziji Jehovinih svedoka na Zapadu više u: Stark, Jannaccone 1997.

prihvata tezu „da je paradigma sekularizacije bila glavni teorijski okvir kroz koji su društvene nauke sagledavale odnos između religije i savremenosti“ i smatra da uprkos mnogim nejasnoćama oko samog značenja, sekularizacija kao pojam nije napušten već redefinisana i omogućuje tačniju analizu religije u raznim delovima sveta (Casanova 1994). U daljim razmatranjima sekularizacione paradigme, Stiv Brus (Steve Bruce), ističe vezu između „nastupanja modernih i odlaska tradicionalnih formi religijskog života“ (Dejvi 2008: 91). Brus ključnu tačku promena u religiji vidi u reformaciji, odnosno razvoju individualizma i racionalizma. Piter Berger (Peter Berger) ističe da je današnji svet masovno religiozan i sve je drugo osim sekularizovanog, kakav je najavljivan od strane velikog broja analitičara modernog doba (Berger 2008: 11–31). Prema pojedinim sociolozima, kao što je Kristijan Parker (Christian Parker), teorije sekularizacije nisu uzimale u obzir promene kroz koju je religija dolazila u kontaktu sa modernošću (Parker 1998: 195–212). Neke od promena odnosile su se na udaljavanje od zvanične crkve, pristupanje novim verskim zajednicama sa naglasakom na ličnu religioznost. Nasuprot sekularizaciji, desekularizacija, odnosno sakralizacija, označava proces u kojem religija sve više dobija na značaju u odnosu na društvo, kao i na život ljudi (Vudhed 2009: 445–447). Snažan uspon pojedinih tradicionalnih oblika religioznosti, kao što je islam, ali i uspon novih religija samo su neke od promena koje su tokom 20. veka zahvatile religiju. Deteritorijalizacija i širenje religije u onim delovima sveta u kojima je bila nepoznata predstavljaju samo deo uticaja procesa globalizacije na religiju, što se najbolje može uočiti u globalnim oblicima evangelizma i pentekostalizma, kao i islama. Mogli bismo reći da je globalizacija „ubrerala“ stvaranje nove religioznosti i povećala svest o značaju i sveprisutnosti religije u društvu. Prema pojedinim autorima, globalizacija se ne može razumeti ako se ne razmotre i njene religijske dimenzije, niti se može razmišljati o religiji danas, ako se ne razmotre njeni globalizujući aspekti (Lajon 2009: 449). Jedan od najboljih primera uticaja globalizacije na religiju, daje Dejvid Martin (David Martin), kada govori o ekspanziji pentekostalizma i evanđeoskog hrišćanstva u svetu (Martin 2008: 51). Upravo su pentekostalni pokreti širom sveta doprineli širenju jednog posebnog oblika hrišćanstva, globalnog hrišćanstva (eng. *global Christianity*). Razvoj i rast pentekostalizma od sredine 20. veka predstavlja najveću promenu u današnjem religijskom svetu (Martin

2010: 97).<sup>2</sup> Faktori koji utiču na porast broja vernika u neoproteštantskim verskim zajednicama, među koje spadaju i pentekostalni pokreti, prema Sajmonu Kolemanu (Simon Coleman), odnose se na „snažnu misionarsku podršku koju zajednice imaju u društvu, nestajanje religije u sekularnim sferama društva, spremnost ovih hrišćana da koriste sredstva moderne tehnologije kako bi raširili svoja učenja“ (Coleman 2006: 164).

U postkomunističkim zemljama Istočne i Jugoistočne Evrope, religija je tokom poslednjih decenija doživela velike promene, budući da su se tradicionalne crkve naše pred novim izazovima, a broj novih religija bio je u porastu.<sup>3</sup> Neoproteštanti su takođe imali veoma važnu ulogu u ovom „verskom oživljavanju“ (eng. *religious revival*) u postkomunističkim zemljama.<sup>4</sup> Brojne nove evanđeoske misije nakon 1989. godine u Rumuniji, doprinele su jačanju postojećih i osnivanju novih neoproteštantskih zajednica, među kojima pojedine dobijaju i status tradicionalnih crkava. Porast rumunskog pentekostalizma, sociolog Laslo Fosto (László Fosztó) tumači kao deo svetskog pentekostalnog oživljavanja u periodu od 1970. do 1990. godine (Fosztó 2009: 52). Prema Ajlin Barker (Eileen Barker), postkomunistička društva postala su mesto ukrštanja „starih novih religija“ i „novih novih religija“ (Barker 1999: 54). Kada je reč o „starim novim religijama“ u koje se mogu svrstati neoproteštantske zajednice u Srbiji, one imaju drugu ili treću generaciju vernika. Međutim, iako su većinom osnovane krajem 19. i početkom 20. veka, neoproteštantske zajednice često se percipiraju kao „nove“ religije, dok su u javnom diskursu najčešće diskreditovane kao „sekte“. Na negativnu markiranost neoproteštantskih zajednica utiče i nepoznavanje protestantske tradicije u celini, posebno savremenih ogranaka protestantizma na ovim prostorima, gde dominira pravoslavna hrišćanska tradicija. Ukazujući na poreklo savremenih pravaca u protestantizmu, Džejms Hanter (James Hunter) navodi da „savremeni protestantski pogled na svet ima nekoliko izvora iz kojeg je nastao: nemački pijetizam koji je

---

<sup>2</sup> Fenomen koji se u literaturi definiše i kao „pentekostalizacija hrišćanstva“ (eng. *Pentecostalization of Christianity*) odnosi se na porast broja pentekostalaca u Latinskoj Americi i Africi. Procenjuje se da u centralnoj i južnoj Americi ima oko pedeset miliona neoproteštanta, najviše pentekostalaca. O širenju pentekostalizma kao globalne religije videti npr.: Martin 2002; Cox 2001; Smith 2011; Miller, Yamamori 2007.

<sup>3</sup> U studiji poljskog sociologa Irene Borovik (Irena Borowik) analizira se razvoj sociologije religije u Srednjoj i Istočnoj Evropi, kao i o mogućnostima razvoja sociologije religije u periodu komunizma. Vidi: Borowik 2006.

<sup>4</sup> Više o širenju evanđeoskih zajednica u Centralnoj i Istočnoj Evropi, iz teološkog ugla, vidi u: Neagoe, Zorgdrager 2009.

naglasak stavljao na duhovno savršenstvo na zemlji, kombinovano sa metodističkim naglaskom na iskustvu konverzije i baptističkom doktrinom ličnog spasenja“ (Hunter 1983: 7).

\*

U nastojanju da doprinesem boljem razumevanju novijih protestantskih tradicija, predmet istraživanja ove doktorske disertacije su neoprotestantske zajednice kojima pripadaju Rumuni u Vojvodini: nazarenska, baptistička, adventistička i pentekostalna zajednica. Pripadnici ovih zajednica odlikuju se višestrukim i fluidnim identitetima, shodno tome, etnonim Rumun se u ovoj tezi ne shvata kao strogo definisana odrednica etničkog ili nacionalnog identiteta. Istraživanje je imalo nekoliko ciljeva. Kao jedan od osnovnih izdvojila bih ukazivanje na složen odnos između etničkog i religijskog identiteta u nadnacionalnim neoprotestantskim zajednicama, problematizovanje u kojoj meri religijski identitet utiče na etnički, koliko religijski identitet može biti samostalan, a koliko je u čvrstoj vezi sa etničkim i na koji način pripadanje drugim verskim zajednicama stratifikuje etničku zajednicu Rumuna u Vojvodini. Pored navedenih osnovnih ciljeva, iz ovog istraživanja mogu se izvesti pojedini zaključci u vezi sa položajem manjinskih verskih zajednica u Srbiji, postojanjem socijalne distance među pripadnicima manjina, odnosima većinskih i manjinskih konfesija. Posebnu pažnju posvetila sam multikulturalizmu, religijskom pluralizmu i politikama identiteta u Vojvodini, ukazujući na položaj verskih, kao i *dvostrukih manjina*, na primeru Rumuna neoprotestanata. Svi navedeni istraživački ciljevi i aspekti, mogu doprineti postojećim istraživanjima u domenima antropologije i sociologije religije, kao i malobrojnim studijama o novim religijama u domaćoj literaturi i ukazati na neophodnost interdisciplinarnog pristupa u savremenim istraživanjima religijskih i etničkih identiteta. Važno je naglasiti da je izbor rumunske zajednice u ovom radu načinjen iz nekoliko razloga. Pre svega zbog dominantne pravoslavne konfesije pripadnika rumunske zajednice, što nije slučaj sa drugim etničkim manjinama u Vojvodini; prisustva većeg broja neoprotestantskih zajednica; zatim i ličnog poznavanja rumunskog jezika, što je imalo veoma važnu ulogu u vođenju intervjua na rumunskom jeziku i terenskog istraživanja u celini, zatim, omogućilo uvid u literaturu na rumunskom jeziku, posete rumunskim zajednicama u Rumuniji i olakšalo pristup zatvorenijim zajednicama, kao

što je nazarenska. Sa druge strane, u postojećoj antropološkoj i sociološkoj literaturi ne postoje studije o religioznosti, ali ni o etnicitetu Rumuna u Vojvodini. U disertaciji ukazujem i na heterogenost religijskog identiteta Rumuna u Vojvodini, koji pored Rumunske pravoslavne crkve, pripadaju Grko-katoličkoj (Unijatskoj crkvi) i neoproteštantskim zajednicama: adventističkoj, nazarenskoj, pentekostalnoj i baptističkoj.

Jedan od primarnih i novih koncepata na kojima se zasniva ova studija jeste koncept *dvostrukih manjina*, budući da su Rumuni neoproteštanti etnička manjina u odnosu na većinsko srpsko stanovništvo i verska manjina u odnosu na dominantan pravoslavni identitet Rumuna u Vojvodini. Budući da su *manjina* i *većina* relacioni pojmovi, koncept *dvostrukih manjina* ima navedeno značenje samo u odnosu na pomenute kategorije. Pored pomenutog koncepta, neoproteštantske zajednice posmatram i iz ugla novih religija, stoga je posebna pažnja posvećena teorijskim konceptima novih religija. Polazeći od hipoteze da Rumuni neoproteštanti, religijski identitet smatraju važnijim od etničkog, ukazaću na značaj religijskog identiteta i njegovu ulogu u kontruisanju kolektivnog identiteta zajednice izdvajajući dominantne diskurse koji su ključni u konstruisanju „novog identiteta“ neoproteštantskih vernika. Budući da je reč o manjinskim zajednicama, čiji je položaj vrlo često marginalizovan, u analizi dobijenog etnografskog materijala osloniću se i na koncept *skrivenih manjina*. *Skrivene manjine* su brojčano male zajednice koje imaju nerešen status prema državi, javno su „nevidljive“ i bez aktivne političke uloge u društvu (Sikimić 2008a: 22).<sup>5</sup>

Doktorska disertacija zasniva se na kvalitativno orijentisanom empirijskom istraživanju uz primenu etnografskih metoda, pre svega intervju sa vernicima i njihovim pastorima i posmatranja sa učestvovanjem. Pored antropoloških, u radu su korišćeni i drugi relevantni izvori pre svega sociološki, historiografski, teološki i politikološki, stoga ova doktorska disertacija ima interdisciplinarni karakter. Terenska istraživanja započela sam 2007. godine, kao saradnik interdisciplinarnog tima Balkanološkog instituta SANU sa projekta *Etnička i socijalna stratifikacija Balkana* (2006–2010) u rumunskim naseljima južnog Banata. Istraživanje je obuhvatilo Rumune nazarene i kao rezultat istraživanja nastala je master teza *Kulturni identitet hrišćanske*

---

<sup>5</sup> Primeri *skrivenih manjina* su: Banjaši, Cincari, Palčani (Pavlikijani), Kajkavci, Srbi u Beloj Krajini (Slovenija), Čerkezi. Više u: Сикимић 2004.



*nazarenske zajednice: Rumuni u Vojvodini*, koja je odbranjena 2008. godine na Fakultetu političkih nauka u Beogradu. Budući da je reč o vrlo zatvorenim zajednicama u kojima je teško raditi timski, istraživanje sam za potrebe doktorske teze, nastavila samostalno, uključivši i pripadnike drugih rumunskih neoprotestantskih zajednica – baptiste, adventiste i pentekostalce. Takođe, istraživanje je nastavljeno u okviru drugog projekta Balkanološkog instituta SANU *Dunav i Balkan: kulturno-istorijsko nasleđe* (2011–2014) u okviru kojeg je doktorska disertacija i završena. Istraživanja su obavljena u petnaest naselja u kojima su neoprotestanstske zajednice bile najbrojnije, u nekoliko etapa i trajala su do sredine 2011. godine. Pored zajednica u srpskom delu Banata, dobijeni terenski materijal upotpunila sam istraživanjem rumunskog Banata, tokom 2009. i 2010. godine u gradu Temišvaru i naseljima Banatske klisure u kojima se, pored rumunskih, nalaze veoma brojne srpske baptističke zajednice. Istraživanje je obavljeno zahvaljujući programu međuakademijske razmene između Srpske akademije nauka i umetnosti i Rumunske akademije nauka, čiju sam podršku dobila za istraživanje religioznosti Srba u Rumuniji. Uvid u slične procese na jednom kulturološki bliskom prostoru Banata, omogućio mi je da uključim percepciju „sa druge strane grance“ i upotpunim sliku o odnosima i interakcijama između neoprotestantskih zajednica u Srbiji i Rumuniji. Sa druge strane, multietnička i multikonfesionalna sredina, kao što je Vojvodina, predstavlja idealan teren za istraživanje etničkih i verskih zajednica, odnosno složenih oblika kolektivnog identiteta i odnosa među različitim grupama u savremenom društvu. Za potrebe ove teze istraživanje je bilo usmereno na etničku zajednicu Rumuna koji pripadaju manjinskim verskim zajednicama neoprotestantskog porekla na prostoru Vojvodine.

\*

Tekst koji sledi sastoji se iz sedam poglavlja, koja sadrže određeni broj podpoglavlja. U prvom, uvodnom, poglavlju predmet istraživanja, Rumuni neoprotestanti u Vojvodini, smešten je u određeni teorijski i metodološki okvir i ukazano je na dosadašnja istraživanja malih verskih zajednica, etničkih i verskih manjina iz antropološke i sociološke perspektive. Pored toga, akcenat je stavljen na teorijske koncepte novih religija i tipologije verskih organizacija, kao i na definisanje etničkog i religijskog identiteta, nacionalnih, skrivenih i dvostrukih manjina. Drugo

poglavlje posvećeno je istoriografskom pregledu razvoja protestantizma i reformacije u Evropi i Srbiji, kao i nastanku neoprottestanskih zajednica i evanđeoskog hrišćanstva. Nakon toga, sledi pregled razvoja neoprottestantizma u Srbiji, koji hronološki obuhvata nazarene, baptiste, adventiste i pentekostalce i njihove dogmatske postulate, koji će i u narednim poglavljima biti detaljnije analizirani. Kako je predmet istraživanja ove studije rumunska etnička zajednica u Vojvodini, u trećem poglavlju predstavljen je istorijat njenog nastanka i razvoja, od prvih istoriografskih izvora koji potiču iz 14. veka, preko perioda planske kolonizacije rumunskog stanovništva za vreme Habzburške monarhije i nastanka rumunske nacionalne manjine u Vojvodini nakon Prvog svetskog rata. Ukazivanjem na heterogenost religijskog identiteta Rumuna u Vojvodini, predstavljen je kraći istorijat i aktuelno stanje Rumunske pravoslavne crkve, Rumunske grko-katoličke crkve i neoprottestantskih zajednica. Četvrto poglavlje posvećeno je predstavljanju rezultata terenskog istraživanja, odnosno sistematizovanju prikupljene terenske građe. Pored toga, u ovom poglavlju ukazano je na okolnosti obavljenih terenskih istraživanja, kao i na moguće pristupe u istraživanju marginalnih i stigmatizovanih zajednica, refleksivnost, terenske rizike i istraživačku etiku. U petom poglavlju ispituje se odnos između religijskog i etničkog identiteta, polazeći od hipoteze da Rumuni neoprotestanti religijski identitet smatraju važnijim od etničkog. Primenujući metod diskurs analize i analize narativa o konverziji, u ovom poglavlju izvojeni su dominantni diskursi iz kojih se iščitava odnos između religijskog i etničkog identiteta i ukazujem na ulogu konverzije u stvaranju „novog identiteta“ vernika i usvajanje novog religijskog diskursa. U šestom poglavlju predstavljene su različite teorije o multikulturalizmu, kao jednog od uobičajenih okvira za koje se vezuje pitanje identiteta i njegovog priznavanja u savremenom društvu. Nakon predstavljanja dominantnih paradigmi o multikulturalizmu, akcentat je stavljen na odnos multikulturalizma, religijskog pluralizma i dvostrukih manjina, kao i na javne politike identiteta u Vojvodini analizom Zakona o verskim zajednicama Republike Srbije, Statuta AP Vojvodine i podzakonskih akata. Završna razmatranja u sedmom poglavlju donose rekapitulaciju prethodnih poglavlja i zaključaka, sa posebnim akcentom na ulogu složenih oblika identiteta, kao što su dvostruke manjine i njihovu artikulaciju. Pored toga ukazano je na mogućnosti za dalja istraživanja religijskih identiteta, verskih i

etničkih zajednica, ali i marginalnih grupa, koja mogu doprineti boljem upoznavanju sa različitim verskim tradicijama i složenim oblicima identiteta.

### 1.1. PREGLED DOSADAŠNJIH ISTRAŽIVANJA RELIGIJE U SRBIJI: MANJINSKE I NOVE RELIGIJE

Promene koje se svakodnevno događaju u religijama ukazuju i na to da je veoma teško govoriti o univerzalnim klasifikacijama, pristupu i konceptima. Tako se istraživanjem religije u Srbiji danas bave različite discipline u okviru humanističkih i društvenih nauka, a u ovom radu posebno ću se osloniti na postojeće etnoantropološke, sociološke i istoriografske studije. Dosadašnja istraživanja religije i religijskog identiteta u Srbiji, mogu se podeliti u nekoliko grupa: ona koja se bave odnosom prema tradicionalno prihvaćenoj konfesiji – pravoslavlju, istraživanja malih verskih zajednica, kao i heterogenosti u okviru religijskog identiteta, odnosima religije i tolerancije, religije i rodnih identiteta, stepenom verske distance, novim i alternativnim religijama. Ovde neću govoriti o svim pravcima u kojima se istraživanje religije u Srbiji kretalo proteklih godina, već ću navesti kratak pregled istraživanja manjinskih i novih religija, kao i odnosa religijskog i etničkog identiteta.

Kao jedno od prvih etnografskih istraživanja malih verskih zajednica izdvojila bih studiju grupe etnologa Nikole Pavkovića, Dušana Bandića i Radivoja Rakića (Pavković, Bandić, Rakić 1978). Iako rezultati ovog istraživanja, na žalost, nikada nisu objavljeni, rukopis sadrži vredne podatke o osnivanju i funkcionisanju brojnih neoprotestantskih zajednica na prostoru južnog Banata.<sup>6</sup> Istraživanje je započeto 1974. godine i trajalo je do 1977. godine, a zasnovano je na dirigovanim intervjuima uz korišćenje upitnika. Autori ističu da je istraživanje pratila zatvorenost i nepristupačnost ispitanika, što je u velikoj meri otežalo prikupljanje građe. Male verske zajednice na teritoriji opštine Pančevo obuhvatale su Nazarensku zajednicu, Hrišćansku baptističku zajednicu, Hrišćansku adventističku crkvu, Hrišćansku versku zajednicu Jehovinih svedoka, Hristovu Pentekostnu crkvu, Crkvu jevanđelskih hrišćana, Hristovu crkvu braće, Crkvu Božiju i Evangelističko-metodističku crkvu (Pavković, Bandić, Rakić 1978: 2). Većina ovih zajednica osniva se u drugoj polovini 20. veka, posebno među pripadnicima

---

<sup>6</sup> Rukopis ovde studije dostupan je u biblioteci Odeljenja za etnologiju i antropologiju, Filozofskog fakulteta u Beogradu.

različitih etničkih zajednica. Na početku studije autori navode da je predmet istraživanja pojava „relativno brojnih novijih verskih zajednica u Pančevu i njegovoj okolini. Pojačana religioznost u izvesnim grupacijama ili slojevima, ima kao svoja prateća obeležja određene posebne oblike u društvenosti i kulturi vernika, posebno u njihovoj psihologiji, stavovima, shvatanjima, međuljudskim odnosima, ponašanju, odnosu prema širim društvenim strukturama i drugim ideologijama“ (Pavković, Bandić, Rakić 1978: 5). Uz detaljan istorijat neoprotestantskih zajednica u naseljima opštine Pančevo, autori navode i strukturu verskih zajednica, etnički, obrazovni i rodni sastav. Ovo istraživanje predstavlja veoma značajan poduhvat u istraživanju malih verskih zajednica, budući da sličnih istraživanja nakon ovoga gotovo da nije ni bilo. Podaci o broju vernika, kao i popis svih neoprotestantskih verskih zajednica u opštini Pančevo, predstavljaju važne podatke o širenju i funkcionisanju ovih zajednica na prostoru Banata. Novija studija etnologa Sanje Đorđević fokusira se na jednu određenu zajednicu, Hrišćansku nazarensku zajednicu u Zemunu, u kojoj su prikazana osnovna načela, dogmatika i obredna praksa nazarena, sa posebnim akcentom na socijalno-psihološkom profilu nazarenskih vernika zemunske zajednice (Đorđević 2003). Budući da je etnografsko istraživanje uključilo jednu nazarensku zajednicu, ono nam ne pruža detaljniji pregled o nazarenima i drugim zajednicama na teritoriji Beograda i šire.

Antropološka istraživanja novih i alternativnih religija Danijela Sinanija, predstavljaju novinu u domenu istraživanja religije kod nas (Sinani 2009, 2010, 2010a, 2010b). Pored radova u kojima predstavlja različite pristupe konceptu novih religija, Sinani problematizuje upotrebu termina *alterantivni religijski koncepti*. Naime, terminom alternativni religijski koncepti, prema Sinaniju, obuhvaćen je kvalitativni i kvantitativni nivo alternativnosti, gde se kvalitativni aspekti odnose na idejni plan koji jedna grupacija formuliše i sledi, a kvantitativni aspekti obuhvataju organizacioni plan i nivo moći koji grupacija poseduje (Синани 2009).<sup>7</sup> Nedavno objavljeni zbornik radova, čiji je urednik Danijel Sinani, *Antropologija religije i alternativne religije: kultura identiteta*, predstavlja važan doprinos relativno neistraženoj temi alternativnih i novih religija u Srbiji (Sinani 2011). Zbornik i istoimena konferencija organizovana je u okviru novoosnovanog *Centra za istraživanje alternativnih religija* pri odeljenju za etnologiju i antropologiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Rodnim identitetima i

---

<sup>7</sup> Nekoliko radova Sinani je posvetio razvoju NLO religija. Vidi: Sinani 2010, 2010c.

religiji, antropolog Lidija Radulović, posvetila je više svojih studija, među kojima bih posebno istakla monografiju *Pol/rod i religija* i studiju *Alternativni religijski kultovi i rod* u kojima razmatra načine na koje se rodni odnosi konstruišu iz diskursa narodne religije kod Srba (Radulović 2009, 2005). Primenjujći antropološke i sociološke tehnike istraživanja, antropolog Saša Nedeljković u svojoj (neobjavljenoj) magistarskoj tezi *Religijsko pripadanje kao pokazatelj nacionalnog identiteta na primeru učesnika studentskog protesta 1996/97 u Beogradu*, prati proces individualizacije i usložnjavanja religijskog identiteta u Srbiji (Nedeljković 1998).<sup>8</sup> Tako je, nova dimenzija istraživanja religijskog identiteta u korelaciji sa ispitivanjem veze etničkog i religijskog identiteta, ukazujući u kojoj meri je religijski identitet pouzdan pokazatelj etničkog identiteta Srba. Potrebno je takođe pomenuti i diplomske radove studenata Odeljenja za etnologiju i antropologiju, koji su nastali na osnovu terenskih istraživanja različitih verskih zajednica, među kojima su i pojedine neoprotestantske zajednice.

Sociološka istraživanja religije u Srbiji su do sada bila najzastupljenija i u takvim istraživanjima primenjuju se pre svega kvantitativna analiza na osnovu terenskih upitnika i intervjui. Tu pre svega ističemo brojna istraživanja sociologa Dragoljuba Đorđevića, koji se u svojim studijama bavio verskim manjinama, kao i procesom protestantizacije Roma (Đorđević 2004, 2007). Đorđević je u empirijskim istraživanjima primenjivao kvantitativnu metodu, koja se bazirala na istraživanju konfesionalne identifikacije, veroispovesti nacionalnih manjina u Srbiji, položaju manjinskih religija i definisanju pojmova „religije sudbine“, „religije izbora“, „sinkretička religioznost“, „kombinovana religioznost“, „manjinske vere“ (Đorđević 2007: 316). Pored Đorđevića, empirijskim istraživanjem procesa protestantizacije Roma na prostoru Jugoistočne Srbije bavi se sociolog Dragan Todorović (Тодоровић 2011). Posebnu pažnju Todorović posvećuje pitanjima konverzije i prozelitizma, kao i promenama u kulturnom identitetu Roma protestanata (Todorović 2004). Distanca u sociološkim istraživanjima koju pripadnici većinske/skih konfesija imaju prema drugim verskim zajednicama može predstavljati i važan elemenat u formiranju i jačanju religijskog identiteta tih, ponekad vrlo zatvorenih, zajednica. Brojne studije sociologa Zorice Kuburić, u velikoj meri se fokusiraju i na istraživanje socijalne distance i odnosa

---

<sup>8</sup> Rukopis ovde studije, dostupan je u biblioteci Odeljenja za etnologiju i antropologiju, Filozofskog fakulteta u Beogradu.

prema pripadnicima manjinskih vera (npr. Kuburić 2010, 2008, 2003, 2001, 2001a). U okviru *Centra za empirijska istraživanja religija* (CEIR) sprovode se različita empirijski orijentisana istraživanja, primenjujući kvantitativan metod istraživanja.<sup>9</sup> Pomenuta istraživanja su se uglavnom fokusirala na tradicionalne verske zajednice, pre svega Srpsku pravoslavnu crkvu, ali i konfesionalne zajednice – adventiste sedmog dana, nazarene ili baptiste. U rezultatima istraživanja, Zorica Kuburić navodi podatke o razlici između konfesionalnog deklarisanja i religijske samoidentifikacije i daje veoma iscrpne statističke podatke o broju vernika kako većinske konfesije, tako i manjinskih.<sup>10</sup> Istraživanjem odnosa verske pripadnosti, religiozne samoidentifikacije i međuetničke distance u bivšoj Jugoslaviji, bavila se sociolog Vera Vratuša-Žunjić. Kao jedan od osnovnih ciljeva istraživanja, Vratuša-Žunjić navodi utvrđivanje postojanja i uticaja verske pripadnosti i stepena subjektivne religioznosti na bliskost, odnosno udaljenost između pripadnika različitih etničkih grupa neposredno pred raspad Jugoslavije (Vratuša-Žunjić 1999). Sociolog religije, Milan Vukomanović, brojnim teorijskim studijama i kvalitativnim istraživanjima bavio se odnosom globalizacije i religije, verskom tolerancijom, fundamentalizmom, odnosom religije i nasilja. U svojoj poslednjoj knjizi *Homo viator: religija i novo doba*, Vukomanović razmatra pitanja globalizacije i religije, religijskog pluralizma, diverziteta i pitanje religijskih sloboda (Vukomanović 2008). Studije Angele Ilić razmatraju ulogu koju religijski identitet ima za pripadnike mađarske etničke zajednice u Srbiji, kao i percepciju protestantizma na ovim prostorima. Akcenat je na promenama koje su zahvatile religiju nakon komunističkog perioda, kao i odnosu države prema verskim zajednicama (Ilić 2010, 2008, 2005). Odnos države i verskih zajednica u periodu od 1945. do 1991. godine, obradio je sociolog Tomislav Branković u studiji *Protestantske verske zajednice u Jugoslaviji* (Бранковић 2011). Branković je, na osnovu bogate arhivske građe, razmatrao odnos države prema protestantima, njihovim institucijama, bavio se pitanjima odnosa pravoslavne i rimokatoličke crkve prema njima, međusobnog odnosa

---

<sup>9</sup> U Srbiji postoji nekoliko nevladinih organizacija koja posebnu pažnju posvećuju pitanjima religijskih manjina, ravoju interreligijskog dijaloga, kao i empirijskim istraživanjima religije: CIREL (Beograd), CEIR (Novi Sad), JUNIR (Niš), Centar za interdisciplinarnе religiološke studije i političku teologiju (Novi Sad).

<sup>10</sup> Navedena empirijska istraživanja uključuju veliki broj ispitanika, uzorak od npr. 1.200 ispitanika (Kuburić 2008: 103).

protestantskih zajednica, kao i njihovog prikazivanja u sredstvima informisanja (Бранковић 2011: 11).

Pored navedenih socioloških i antropoloških istraživanja, izdvojila bih i politikološka istraživanja religije, u kojima se akcenat pre svega stavlja na uticaj religije na politiku/politike na religiju, kao i odnos medijskog diskursa na religiju.<sup>11</sup> Politikolog Branimir Stojković je u svojim studijama ispitivao odnos medija prema malim verskim zajednicama, kao i probleme stigmatizovanja termina *sekta* u javnom diskursu u Srbiji (Stojković 2002). Goran Bašić, pored brojnih studija o etnicitetu i multikulturalizmu (Bašić 2006, 2006a, 2002), razmatra i ulogu religije u procesu demokratizacije društva, kao i odnos religije i savremenih konflikata (Bašić, Devetak 2003).

Važno je pomenuti i istoriografske studije koje su od izuzetnog značaja budući da nam omogućuju da kroz dijahronu perspektivu sagledamo promene koje se odvijaju u verskim zajednicama. Iako istraživanje nije bilo direktno usmereno na manjinske verske zajednice, Radmila Radić u svojoj dvotomnoj monografiji *Država i verske zajednice 1945–1970*, oslanjajući se na arhivsku građu, iznosi vredne podatke o državnoj politici prema verskim zajednicama u pomenutom periodu (Радић 2002). Dve detaljne istoriografske monografije Branka Bjelajca o protestantizmu u Srbiji prate razvoj prvih protestantskih zajednica od 16. veka do pojave neoprotestantskih zajednica tokom 19. i početaka 20. veka (Бјелajaц 2003, 2010). Novija studija istoričara Bojana Aleksova *Nazareni među Srbima, verska trvenja u južnoj Ugarskoj i Srbiji od 1850. do 1914.*, bavi se dinamikom nastanka i razvoja novog verskog pokreta tokom druge polovine 19. veka – nazarena (Алексов 2010).<sup>12</sup> Na osnovu obimne arhivske građe Aleksov razmatra odnos države prema nazarenima, njihovu ulogu u jačanju nacionalizma u Srpskoj crkvi, masovnost nazarenskog pokreta u pomenutom periodu, kao i pojavu bogomoljačkog pokreta. Studija o nazarenima nije samo istoriografska, već Aleksov pomenutu problematiku razmatra iz ugla sociologije, antropologije i kulturne istorije, stoga predstavlja i važan izvor za razumevanje identiteta nazarena danas. Iako malobrojna,

---

<sup>11</sup> Časopis pokrenut 2007. godine pod nazivom *Politikologija religije* (ur. Miroljub Jevtić) publikuje veoma raznovrstan izbor tema koje prevazilaze problematiku odnosa religije i politike na Balkanu, već uključuju aktuelne teorijske debate o religiji u svetu. O časopisu više na internet stranici: <http://www.politicsandreligionjournal.com/> (pristupljeno 15.11.2011)

<sup>12</sup> Srpsko izdanje Aleksovljeve studije predstavlja prevod engleske verzije: *Religious dissent between the modern and the national – Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914*. Wiesbaden: Harrass (2006).

postojeća historiografska literatura o protestantizmu, kao i o pojedinim neoprotestantskim zajednicama i verskim manjinama u Srbiji i Vojvodini, predstavljaju dragocene izvore za ovo istraživanje, ukazujući na važnost društveno-istorijskih okolnosti u kojima zajednice nastaju.

Istraživanja i studije pojedinih protestantskih teologa (uglavnom sa Protestantskog teološkog fakulteta u Novom Sadu), takođe zauzimaju važno mesto u pregledu dosadašnjih istraživanja religije i protestantizma u Srbiji, budući da nam njihova *insajderska* pozicija omogućava bolje razumevanje i uvide u pojedine teološke koncepte koji su specifični za određenu protestantsku ili neoprotestantsku tradiciju. Tu se pre svega izdvajaju studije protestantskog teologa Aleksandra Birviša (Birviš 2004, 1995). Teolog Srđan Sremac se u svojim istraživanjima najviše bavio pitanjem konverzije i analizom narativa o konverziji bivših zavisnika i zavisnika od psihoaktivnih supstanci (Sremac 2009; Sremac, Radić 2010; Sremac 2011; Trudić, Sremac 2011a, Sremac 2012). Baptistički pastor, teolog Dane Vidović, objavio je studiju o evanđeoskom hrišćanstvu u kojoj je definisao važne koncepte evanđeoske teologije (Vidović 2009, 2005), uredio zbornik radova *Udar na verske slobode* sa Brankom Bjelajcem (Бјелаяц, Видовић 2001), kao i lokalnu monografiju o istoriji baptista na Baniji (Vidović 2008). Kao pastor baptističke crkve u Novom Sadu, Petar Pilić se u svojim radovima bavio pitanjem identiteta baptista u teološkom smislu i istorijom baptističke crkve (Pilić 2010). Nikola Knežević, takođe pripada grupi teologa sa Protestantskog teološkog fakulteta u Novom Sadu, a svoje teorijske studije posvetio je afirmisanju političke teologije u Srbiji, odnosom teologije i antropologije, ulozi religije u postkonfliktnim društvima (Knežević 2010, 2011).<sup>13</sup>

Kao što je u ovom delu pokazano, proučavanje novih religijskih formi, ali i tradicionalnih religija poslednjih godina u centru je antropoloških, socioloških i teoloških istraživanja. Kako je religijska slika sveta sve složenija, jedno od važnih pitanja koje se postavlja je „kako proučavati religiju u savremenom kontekstu, da li su antropološkom i sociološkom pristupu istraživanja potrebne neke nove paradigme i

---

<sup>13</sup> Pomenuti protestantski teolozi, na čelu sa Nikolom Kneževićem i Srđanom Sremcem, osnovali su „Centar za interdisciplinarna religiološka istraživanja i političku teologiju“. Internet prezentacija centra je na adresi: <http://www.cirelstud.org> (pristupljeno 05. 03. 2012. godine).



metodi“ (Vukomanović 2008). Navedene studije i istraživanja predstavljaju polaznu tačku za proširivanje postojećih koncepata, metodologija i pristupa, kako empirijskom, tako i teorijskom istraživanju verskih zajednica.

## 1.2. TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR ISTRAŽIVANJA

### 1.2.1. Socijalni konstrukcionizam

Socijalni konstrukcionizam se kao teorijski pravac vezuje za mnoge discipline društvenih i humanističkih nauka, budući da je na njega uticala sociologija, filozofija, lingvistika, psihologija. Kao veoma dinamično polje, koje je još uvek u razvoju, socijalni konstrukcionizam nema preciznu definiciju, ali se može reći da njegovi predstavnici imaju određene zajedničke pretpostavke u vezi prirode društvene realnosti i razmatranja društva (Sremac 2009: 78). Konstrukcionisti u centar stvog interesovanja stavljaju teorije stvarnosti, budući da poriču da je znanje direktno opažanje stvarnosti (Radulović 2009: 83). Realnost se posmatra kao dinamičan i kontinuirani proces, što je u suprotnosti sa pozitivističkim i epistemološkim gledištem razvijenim u prirodnim naukama, prema kojem postoji mogućnost objektivnog, racionalnog, opšteg znanja. Vivijen Ber (Vivien Burr) je u studiji „Uvod u socijalni konstrukcionizam“ izdvojila nekoliko ključnih socijalno-konstrukcionističkih načela prema kojima: znanje nije pouzdano, shvatanje sveta je istorijski i kulturno specifično, društveni procesi su osnov znanja, znanje i društveno delanje su nerazdvojno povezani (Ber 2001: 33–36). Prema socijalnom konstrukcionizmu ne postoji jedna istina, već „mnoštvo“ istina i različitih viđenja sveta. U okviru socijalno-konstrukcionističke paradigme smatra se, prema Lidiji Radulović, „da ne postoje univerzalne istine ili neki objektivni standardi za verifikaciju istine, objektivnost i racionalnost“ (Radulović 2009: 82).<sup>14</sup> Sremac ističe da „konstrukcionizam zagovara stav da je realnost otvorena za različite interpretacije, te stoga nije fiksirana i ne može se obuhvatiti u celosti“ (Sremac 2009: 77). Iz ovoga se može zaključiti da se u fokusu socijalnog konstrukcionizma nalazi razotkrivanje načina na koji pojedinci i grupe učestvuju u konstruisanju socijalne realnosti. Naime, realnost

---

<sup>14</sup> Kenet Gergen (Kenneth Gergen) je još 1985. godine ukazao na razliku između socijalnog konstrukcionizma i konstruktivizma. Naime, konstruktivizam podrazumeva aktivnost pojedinca, njegove svesti, uma i razuma u stvaranju slike sveta, predstava, objašnjenja, stoga je konstruktivizam orijentisan ka individualnim karakteristikama ličnosti. Sa druge strane konstrukcionizam akcenat stavlja na ulogu društvenih procesa u konstruisanju znanja. Konstrukcija sveta, ideja, znanja, stvarnosti nastaju kao rezultat međuljudskih odnosa (Gergen 2006: 8).

je „konstruisana od strane individue na osnovu iskustva, međusobnih odnosa, verovanja, prihvaćenih vrednosti, kao i šireg društvenog konteksta“ (Sremac 2012: 19). Ovaj multidisciplinarni pristup, kako navodi Ber „zahteva da zauzmemo kritički stav prema tvrdnji da je naše razumevanje sveta pouzdano“, stoga nas „socijalni konstrukcionizam upozorava na to da uvek moramo biti sumnjičavi prema svojim predstavama o svetu“ (Ber 2001: 33). Naše poimanje realnosti je društvena konstrukcija, koja je u velikoj meri istorijski i kulturološki uslovljena.

Za jednog od prvih teoretičara socijalnog konstrukcionizma smatra se američki filozof i sociolog Džordž Herbert Mid (George Herbert Mead), koji u knjizi *Mind, Self and Society* (Mead 1934) razvija simbolički interakcionizam, teorijski pristup prema kojem ljudi konstruišu svoj identitet putem svakodnevnih društvenih interakcija (Ber 2001: 41). Međutim, začetnicima socijalnog konstrukcionizma mogu se smatrati Peter Berger (Peter Berger) i Tomas Lukman (Thomas Luckmann), koji su u studiji *The social construction of reality*, ukazali na tri ključna procesa u konstruisanju stvarnosti: eksternalizacije, objektivizacije i institucionalizacije, smatrajući da je naše poimanje realnosti društvena konstrukcija (Berger, Luckmann 1966). Eksternalizacijom ljudi svoje misli, ideje, aktivnosti iznose u društveni prostor, putem različitih delanja (npr. pričanjem, čitanjem), zatim se objektivizacijom prihvataju te ideje i prenose dalje, odnosno one postaju objekti. Internalizacija predstavlja prihvatanje objektivizovanih ideja od strane drugih ljudi i novih generacija (Berger, Luckmann 1966). Navedeni procesi upravo pokazuju na koji način se „svet može socijalno konstruisati društvenom praksom ljudi, a da oni istovremeno prirodu tog sveta doživljavaju kao prethodno datu i utvrđenu“ (Ber 2001: 42). Nakon Bergera i Lukmana, Kenet Gergen se smatra jednim od najuticajnijih teoretičara socijalnog konstrukcionizma (Gergen 1991, 1994). Gergen je uočio da je celokupno naše znanje istorijski i kulturno specifično, stoga je u istraživanja neophodno uključiti kako individualnu, tako i socijalnu, političku i ekonomsku perspektivu (Ber 2001: 42). Gergen se zalaže da je neophodno zauzeti kritički odnos prema našim „zdravo-za-gotovo“ načinima na koji shvatamo svet. Naime, potrebno je „da uvek budemo nepoverljivi prema vlastitim pretpostavkama o tome kakav je svet“ (Sremac 2009: 80). Jedan od glavnih Gergenovih zaključaka odnosi se na to da „realnost ne postoji nezavisno od lingvističkih predstava o realnosti“ odnosno da „diskurs određuje naše razumevanje sveta“ (*ibidem*). Jezik se ne tumači samo kao

sredstvo putem kojeg se imenuju objekti, već uz pomoć jezika ti objekti uobličavaju i stvaraju. Tako je u jeziku sadržan najvažniji deo konstrukcionističke ideje, budući da je jezik sredstvo kojim se konstruiše shvatanje sveta i znanja o svetu. Jezik je strukturisan u određeni broj diskursa i značenje svakog zavisi od konteksta diskursa. Oslanjajući se na Sapir-Vorfovu (Sapir-Whorf) hipotezu prema kojoj „jezik određuje mišljenje i ako neki pojam ne može biti izražen jezikom, onda se ni ljudi koji govore tim jezikom ne mogu koristiti tim pojmom“ (Ber 2001: 68), socijalni konstruktivisti smatraju da način spoznaje realnosti i mišljenje određuje jezik.

Socijalni konstrukcionizam postaje teorijski okvir i za istraživanja u oblasti religije. Novija istraživanja Lidije Radulović (2009) i Srđana Sremca (2012) predstavljaju primere primene socijalnog konstrukcionizma u istraživanjima religije. Sremac smatra da je socijalni konstrukcionizam primenljiv u istraživanjima religije ukoliko religiju posmatramo kao određenu vrstu kolektivnog i kulturološkog okvira (Sremac 2009: 82). Primenjujući navedene okvire na temu religijske konverzije, Sremac ističe da je religija sama po sebi kolektivna, ukazujući na primer konverzije koja se ne dešava izvan zajednice, već unutar nje (*ibidem*). Kulturološka uslovljenost religijskih diskursa i narativa takođe ukazuje na mogućnosti primene socijalno-konstrukcionističke paradigme. Konstrukcionistička perspektiva veliku pažnju usmerava na diskurs kao način na koji se značenja stvaraju, održavaju i razvijaju u međuljudskim odnosima, ali i na narativ kao sastavni deo društvene stvarnosti koji će biti analizirani u ovoj tezi.

### 1.2.2. Diskurs analiza

Polazeći od teze da diskurs, kao posebna forma društvene prakse ima važnu ulogu u konstrukciji različitih oblika identiteta, kao i da se u socijalnom konstrukcionizmu velika pažnja pridaje diskursima i naracijama, u analizi dobijenog terenskog materijala koristiću metodu diskurs analize i analize narativa. Kao jedan od ključnih i vrlo frekventnih termina u humanističkim naukama, pojam diskursa veoma je teško precizno definisati, budući da ne postoji naučni konsenzus o tome šta sve možemo smatrati diskursom. Prema pojedinim teoretičarima interesovanje za diskurs počinje da se razvija u okvirima Praške lingvističke škole u kojoj su se lingvisti zalagali za širenje domena interesovanja van rečenice ka nivou celokupnog iskaza (Илић 2010: 24). U okvirima strukturalističke paradigme, lingvista Ferdinand de Saussure (Ferdinand de Saussure)

smatrao je da samo jezik kao formalni sistem (*la langue*) može biti predmet proučavanja, ali ne i njegove manifestacije u govoru i pisanju (*le parole*), odnosno diskursu. Centralni uslov za analizu diskursa je jezik, na koji de Sosir gleda kao na sistem relacija (Nojman 2009: 24). Za razliku od de Sosirovog strukturalističkog shvatanja diskursa, Vitgenštajn (Ludwig Wittgenstein) i Ostin (John Langshaw Austin) govore o diskursu kao jeziku u upotrebi (eng. *language in use*), dakle o funkciji jezika. Ruski lingvista Mihail Bahtin (Mikhail Bakhtin) se nakon Prvog svetskog rata zalagao da se pored nauke o jeziku kao formalnom sistemu (*la langue*), za koju su se zalagali de Sosir i njegovi sledbenici, osnuje i nauka o jezičkim manifestacijama u jeziku i pisanju (*le parole*). Ovu nauku, Bahtin je nazvao metalingvistikom (Nojman 2009: 24). U proučavanju diskursa Bahtin ističe da je suštinsko svojstvo svake pojedinačne reči, iskaza, socijalnog dijalekta i jezika – heteroglosija i dijalogičnost. Zajedničko ovim različitim određenjima diskursa je shvatanje o konstitutivnoj prirodi jezika. Treba spomenuti i Bahtinove ideje u kojima se naglašava dijaloška priroda konstrukcije značenja i uvodi metafora – jezik kao mesto socijalne borbe. Teorija o diskursu kao heteroglosiji podrazumeva da se svaki segment diskursa formira u neprestanom dijalogičnom odnosu prema govoru „drugog“, stav koji govornik zauzima prema govoru „drugog“ određuje bazu njegovog ideološkog odnosa prema svetu (Bakhtin 1981). Polazeći od ovih tumačenja razvija se poststrukturalističko i konstrukcinističko shvatanje diskursa koji se sada tumači kao proces stvaranja značenja, skup značenja, metafora ili priča. Definicija koju je predložio Parker (Ian Parker) diskurs smatra za „sistem iskaza koji konstruiše objekat“ (1992: 5). Kako ni jedna definicija diskursa nije potpuna, Vivijen Ber predlaže jednu šire shvaćenu definiciju, prema kojoj se diskurs „odnosi na skup značenja, metafora, predstava, slika, priča, iskaza i tako dalje koji, na neki način, zajedno proizvode određenu verziju događaja. On se odnosi na posebnu sliku događaja, na poseban način njegovog predstavljanja“ (Ber 2001: 83). Identitet se definiše na osnovu različitih diskursa, kojima pojedinac raspolaže u okviru svoje kulture i na koje se oslanjamo u komunikaciji sa drugima (*ibidem*: 87). U svakom društvu možemo razlikovati dominantne diskurse, ali i alternativne diskurse koji imaju različita značenja (Radulović 2009: 105).

Iako postoji mnogo različitih pristupa u proučavanju diskursa, u društvenim naukama najveći uticaj na razvoj diskurs analize imao je francuski filozof Mišel Fuko (Michel

Foucault). Pojam diskursa, kako ga je Fuko razvio u *Arheologiji znanja*, odnosi se na određenu formaciju ideja, predstava i oblika društvene prakse koji utemeljuju i određuju način na koji se o određenim temama i fenomenima piše (Foucault 1972).<sup>15</sup> Fuko preuzima lingvistički koncept diskursa da bi označio šire socijalne, simboličke i ideološke strukture koje upravljaju našim znanjem, vrednosnim sistemima i odnosom prema svetu (Foucault 1972, prema Илић 2010: 29). Fuko pod diskursom podrazumeva jezičke prakse koje se razvijaju tokom istorije i predstavljaju proizvod moći i jedan od načina disciplinovanja, jer definišu i proizvode prihvatljiv i razumljiv način govora, pisanja i ponašanja. Ovako shvaćen diskurs „označava istorijski određen način na koji se znanje o određenom fenomenu ili praksi društveno konstruiše“ (Ivanović 2008: 110). Diskurs, prema Ber, nudi okvir u kojem ljudi mogu razumeti sopstveno i tuđe iskustvo i ponašanje i povezani su sa društvenim strukturama i praksom tako što prikrivaju odnose moći koji deluju u društvu (Ber 2001: 109). Stavljajući akcenat na odnos moći i diskursa, Fuko je nastojao da na videlo iznese diskurse marginalizovanih grupa „glas onih čija su objašnjenja života zagušena preovlađujućim znanjima, smatrajući ih važnim izvorima otpora za sve nas koji hoćemo da preispitamo legitimnost preovlađujućih znanja“ (Ber 2001: 107).

Razvijajući postulate kritičke diskurs analize, lingvista Norman Fairclough (Norman Fairclough) polazi od kritike društvene nejednakosti i zloupotrebe moći koja se reflektuje, konstruiše i legitimiše u diskursu (Fairclough, Wodak 1997).<sup>16</sup> Fairclough definiše diskurs kao „različite načine strukturiranja oblasti znanja i socijalne prakse“ i polazi od „zamišljanja diskursa kao trodelnog: kao jezika, kao diskurzivne prakse, kao sociokulturne prakse“ (Nojman 2009: 114). Diskurs ne prevodi realnost u jezik, već se on tumači kao sistem koji strukturira način na koji percipiramo realnost (Miškeljin 2011: 514).

Kao što je već rečeno, ne postoji određeno „uputstvo“ kako sprovesti analizu diskursa, međutim može se reći da je analiza diskursa usmerena na analizu tekstova ili govora, dakle od pisanih tekstova do snimaka usmenih razgovora. Kada govori o analizi diskursa, Vivijen Ber naglašava ulogu „rašćlanjavanja“ odnosno „dekonstrukcije“.

---

<sup>15</sup> Kako ističe Zorica Ivanović „pre-fukoovski koncept diskursa najčešće je upotrebljavan u značenju govora i u lingvističkim diciplinama je korišćen da označi analizu teksta“ (Ivanović 2008: 109).

<sup>16</sup> Kritička diskurs analiza, bavi se jezičkim manifestacijama socijalnih pojava koje se zasnivaju na odnosima dominacije i moći (Petrović 2009: 84).

Dekonstrukcija, na taj način, „označava pokušaje da se tekstovi razlože kako bi se sagledao način na koji su konstruisani s ciljem da predstave određene slike ljudi i njihovo delanje“ (Ber 2001: 212). Dakle, „raščlanjavanjem“ diskursa mogu se izdvojiti „preovlađujući diskursi“ i uvideti uloga ovakvih diskursa za pojedinca i zajednicu. Prema Iveru Nojmanu (Iver Neumann) „cilj analize diskursa je da prouči kako postoji niz *uslova radnji* za govore i radnje, kako određeni iskazi aktiviraju ili „pokreću“ seriju socijalnih praksi, i na koji način iskaz potvrđuje ili negira ove prakse“ (Nojman 2009: 203). Iz toga proizilazi da diskurs predstavlja jednu od najvažnijih socijalnih praksi konstruisanja simboličke granice, što se najbolje može prikazati analizom odnosa između pripadnika različitih etničkih ili verskih zajednica.

### 1.2.3. Analiza narativa

Kako će u ovoj disertaciji, pored ostalog, pažnja biti posvećena kompleksnom religijskom fenomenu – konverziji, pokazaću na koji način konverzija ima ključnu ulogu u konstruisanju autobiografskih narativa. U narativnom pristupu, akcentat se stavlja na činjenicu da „subjekti razmenjuju priče jedni sa drugima kako bi postigli smislenost. To dalje znači da se sva percepcija i iskustvo strukturiraju na narativni način“ (Sremac 2009: 84). Dakle, ljudi oblikuju i shvataju svoje živote kroz pripovedanje priča, koje predstavljaju izraz ljudskog iskustva. Tokom 20. veka narativna analiza postala je jedna od glavnih tema u društvenim naukama, stvarajući svojevrsnu revoluciju u kvalitativnim istraživanjima, poznatu kao „narativni preokret“ (eng. *narrative turn*). Konstruisanje identiteta kao narativa, u tzv. *teoriji narativnog identiteta* Pola Rikera (Paul Ricoeur), podrazumeva „vrstu identiteta koji se stiče posredovanjem narativnih funkcija“ (Ricoeur 1991: 188). U Rikerovoj teoriji centralno mesto zauzima narativni identitet „kao pojam koji može da poveže dve ose identiteta „istost“ i „sopstvo“ i da im prida smisao u vremenskom poretku, u formi životne priče“ (Илић 2010: 46). Lingvistica Marija Ilić ističe da „upravo dijalektika između onoga što je 'isto' i onoga što je 'posebno', bilo da se odnosi na pojedinca ili na zajednicu, otkriva pravu prirodu identiteta“ (Илић 2010: 46). Tako Riker uvodi važnu kategoriju za razumavanje identiteta i njegove dinamike – vreme. U studiji *Vreme i priča*, Riker smatra da je narativni identitet proizašao iz „preplitanja“ istorije i zamišljenog narativa, dok priče o životu bivaju oblikovane uz pomoć istinitih ili fiktivnih priča koje subjekat

priča o sebi (Sremac 2012: 79). Tako je životna priča, prema Rikeru, „nastavak neispričanih i potisnutih priča u smeru aktuelnih priča koje subjekat usvaja i prihvata kao stožer svog ličnog identiteta“ (Ricoeur 1988: 246). Svoj identitet prenosimo drugima u formi narativa i u ovom procesu moguće je da uvek preoblikujemo i reinterpretiramo prošle događaje o svom životu.

Kada je reč o studijama konverzije, analiza narativa predstavlja pogodan metod analize jer pruža uvid u načine na koje konvertiti koriste diskurs i društvene odnose kako bi rekonstruisali smisao u narativima konverzije (Sremac 2009: 78). Kao jedan od mogućih pristupa u ovoj tezi koristiću narativni pristup istraživanja religijske konverzije u neoproteštantskim zajednicama. U analizi narativa o konverziji posebno je važna uloga jezika i retorike, gde obraćenici (konvertiti) „reinterpretiraju značenje svoje prošlosti kako bi je doveli u liniju sa svojim shvatanjem sadašnjosti i svojim novim religijskim identitetom“ (Sremac, Radić 2010: 54). Imajući u vidu temporalnost i sekvencijalnost narativa, posebno je važna uloga retorike i jezika koji oblikuju novi religijski identitet vernika. Analizom diskurzivnih strategija konstruisanja religijske samoidentifikacije, kao i narativa preobraćenja koji ukazuju na složen odnos između identiteta i konverzije, mogu se pratiti promene uslovljene usvajanjem „novog“ ličnog i kolektivnog identiteta (cf. Rambo 1993, 1999: 259–271; Wanner 2003: 273–287; Snow, Machalek 1983; Lofand, Stark 1965).

#### 1.2.4. Metodološki agnosticizam

Težnja ka jednom sveobuhvatnijem pristupu religiji i religijskim fenomenima, problematizuje i mogućnosti insajderskog/autsajderskog pristupa, koji posebno dolazi do izražaja u istraživanjima marginalnih grupa i zatvorenih zajednica. Stoga se važno pitanje odnosi na to u kojoj meri istraživač, koji je autsajder, može uticati na tok istraživanja i objektivno pristupiti istraživanoj zajednici.<sup>17</sup> Neutralnost u odnosu na predmet istraživanja i kritički odnos prema religijskim fenomenima i izvorima saznanja o religijama, vezuje se za metodološki agnosticizam. Termin *metodološki agnosticizam* prvi je upotrebio religijolog Ninian Smart kako bi naglasio neophodnost neutralnosti u istraživanjima religije (Smart 1973). Prema Milanu Vukomanoviću „u proučavanju

---

<sup>17</sup> Nedavno pokrenuti časopis *Fieldwork in religion*, posvećuje pažnju upravo pitanjima i problemima terenskog istraživanja religije: <http://www.equinoxjournals.com/FIR/issue/current> (pristupljeno 04. 10. 2011. godine).

religije istraživač, za razliku od teologa, ne zavisi, neposredno od istinitosti ili validnosti pojedinih religijskih tvrdnji i koncepata, niti je naročito zaokupljen tim pitanjima. Tu se sociologija, psihologija i antropologija religije, kao empirijske i deskriptivne nauke, bitnije razlikuju od normativnih disciplina kao što su teologija ili filozofija religije [...]. U savremenim sociološkim i antropološkim istraživanjima religije, novi teorijski i empirijski uvidi se mogu ostvariti putem interakcije 'kabineta' i 'terena', višestrukim kretanjem između posmatranja sa učestvovanjem, terenskog rada, prikupljanjem i analizom podataka“ (Vukomanović 2008: 15). Stoga je neophodno da „se proučavanje religije odvija u kontekstu dijaloga koji ozbiljno uvažava stavove insajdera, da bi se postiglo dublje razumevanje insajderovog pogleda na svet“ (Partridž 2009: 17). Terenska istraživanja, zahtevaju dugotrajni kontakt sa pripadnicima verskih zajednica, koji su vrlo često zbog svog stigmatizovanog i marginalizovanog položaja zatvoreni, stoga takvo istraživanje sa sobom nosi mnogo rizika.<sup>18</sup> Jedan od ciljeva ovog istraživanja je i da prikaže tok istraživanja i „istraživačke strategije“ kada je reč o Rumunima neoprotestantima, što se metodološki može primeniti i na druge etničke i religijske zajednice, kao i marginalne grupe.<sup>19</sup> Primer ovde istraživane etničke i četiri verske zajednice može se koristiti za šira i univerzalnija objašnjenja dinamike odnosa religijskog i etničkog identiteta, posebno kada je reč o manjinskim zajednicama. Nove metodološke paradigme koje će biti razvijene u ovom radu nastoje da doprinesu dosadašnjim istraživanjima verskih manjina u Srbiji, pre svega neoprotestantskih zajednica, koja su bila veoma malobrojna i fragmentarna. Naglasak je stavljen i na neophodnost interdisciplinarnе vizure, jer, iako je istraživanje vezano za sadašnjost, identiteti su promenljive kategorije i nužno ih je proučavati kako iz sinhronе, tako i iz dijahronе perspektive. Interdisciplinarnost u istraživanju *dvostrukih manjina*, u ovoj tezi, odnosi se na neophodni uvid u istorijsko-društveni kontekst kada je određena etnička/verska manjina nastala, antropološko-sociološki uvid, koji istražuje odnos religijskog i etničkog identiteta, lingvistički aspekt, koji omogućava uvid u stanje jezičkih praksi i vitalnosti zajednice, kao i uloge jezika u procesima konverzije. Stoga se

---

<sup>18</sup> Problematiki terenskih etnolingvističkih istraživanja i konceptualizaciji rizika posvećena je studija Biljane Sikimić, *Etnolingvistički terenski rad i konceptualizacija rizika*. Vidi: Сикимић 2008.

<sup>19</sup> Oslanjajući se na novu dimenziju istraživanja, kao što su refleksivnost i samorefleksivnost istraživača, u okviru trećeg poglavlja biće više reči o terenskom istraživanju, kao i o ulozi istraživača u tom procesu. O antropološkoj refleksivnosti više u: Milenković 2007.



interdisciplinarnost postavlja kao nužnost u istraživanju kompleksnih identiteta usled sve heterogenije religijske slike društva.

### 1.3. TIPOLOGIJE VERSKIH ORGANIZACIJA I TEORIJSKI KONCEPTI NOVIH RELIGIJA

Pojava novih oblika religioznosti nije nova u istoriji religije. Fenomen novih religija, kako ističe američki religiolog Gordon Melton, se ni po čemu ne razlikuje od fenomena sa kojim smo se susreli u starijim religijskim tradicijama. Termini nove religije ili novi religiozni pokreti danas se koriste u akademskim krugovima, umesto termina sekta ili kult koji su vremenom stekli negativne konotacije i pokrivaju veliki broj različitih verskih zajednica širom sveta. Obimna literatura koja danas postoji o istraživanjima novih religija nudi različita objašnjenja o njihovom usponu, vezujući ih pre svega za krizu društvenih vrednosti, moralnu i normativnu neodređenost u savremenom društvu, kao i za slabljenje tradicionalnih religija.<sup>20</sup> Međutim, početak klasifikovanja religijskih organizacija, koje se nalazi u temelju sociološkog proučavanja religije, započeo je još Maks Veber (Max Weber). U razmatranju distinkcije crkva–sekta, Veber definiše crkvu kao instituciju kojoj se pripada od rođenja i za članstvo nisu potrebne bilo kakve kvalifikacije. Članstvo u sekti je ekskluzivno i njeno pristupanje predstavlja dobrovoljan čin vernika. Kako sekte veoma često teže da prerastu u crkve, Veber je formulisao koncept „rutinizacije harizme“ koja se pripisuje verskom vođi. Budući da tokom vremena harizma postaje deo položaja harizmatičnog lidera, ona se prenosi na njegove naslednike i menja u tradicionalni odnosno pravno-racionalni položaj, što omogućuje prelazak od sekte ka crkvi (Weber 1965). Ernest Trelč (Ernst Troeltsch), nemački protestantski teolog, ističe da sekta izgrađuje ličan i neposredan odnos sa svojim članovima, dok prema spoljašnjem svetu zauzima nezainteresovan ili neprijateljski stav. Crkva je konzervativna institucija koja u velikoj meri prihvata sekularno ustrojstvo i nastoji da ostvari vlast nad masama (Troeltsch 1931: 331). Prema Trelču, vernici koji pripadaju sektama obično su pripadnici nižih i marginalizovanih slojeva društva. Kao treću vrstu religijskog usmerenja, Trelč izdvaja misticizam, koji nastaje u sukobu crkve i sekte, u kojem su učenje i veroispovedna praksa zamenjeni

---

<sup>20</sup> Rezultati istraživanja novih religija su, između ostalog, doveli i do brojnih kontroverzi, ali i do snažne reakcije u vidu anti-kult pokreta. Jedno od najpopularnijih objašnjenja razloga zbog kojih ljudi stupaju u nove religije jeste da im je „ispran mozak“ (eng. *brainwashing*) ili da su prošli kroz neku vrstu kontrole uma. Cf. Barker 2004; Dick, Robbins 2003; Bromley 1998; Introvigne 1998.

ličnim i unutrašnjim doživljajem i ubeđenjima (Hamilton 2003: 378). Ričard Nibur (Richard Nieburh) dopunio je Veberovu i Trelčovu koncepciju, dodajući pojam denominacije kao prelaznog oblika između crkve i sekte. Prema Niburu, denominacija se od crkve razlikuje po tome što nema univerzalističke ambicije, ne monopolizuje pravo na istinu već koegzistira s drugim verskim grupacijama. Odstupanje od tradicionalnih i društveno dominantnih verskih učenja, Nibur je smatrao posledicom izmenjenih društveno-ekonomskih okolnosti (Nieburh 1957). Kako navodi Hamilton (Malcolm Hamilton), Niburov sistem klasifikacije verskih organizacija dopunjen je pojmom kulta, koji je sličan Trelčovom pojmu misticizma (Hamilton 2003: 380). Milton Jinger (Milton Yinger), u razmatranju različitog odnosa crkve i sekte prema svetu, navodi da i crkvi i sekti prethodi opasnost da izgube moć uticaja na svet i društvo (Yinger 1946). Proširujući tipologiju Hauarda Bekera (Howard Becker) kult–sekta–denominacija–eklezija, Jinger svoju tipologiju formuliše kao: kult–sekta–etablirana sekta–denominacija–univerzalna crkva (Yinger 1946, prema Sinani 2010: 12). Kada govori o sektama, Brajan Vilson (Bryan Wilson) sektu opisuje kao udruženje na dobrovoljnoj osnovi, sa snažnim osećajem sopstvenog identiteta, koje obično nastaje kao rezultat „previranja i sukoba koji su u okviru celine društva doživljavaju na različite načine“ (Wilson 1970: 31). Sekta je, prema Vilsonu, zatvorena organizacija koja sebe smatra elitnom i koja jedina poseduje znanje o istini. Nema kontakte sa širim društvom niti dobre odnose sa crkvom koja u njemu ima prevlast. Od članstva se zahteva da se pridržava određenih normi ponašanja i svako njihovo ozbiljnije ili ponovljeno kršenje može dovesti do izbacivanja iz sekte“ (Hamilton 2003: 382). Ključni elementi Vilsonove tipologije, koju je izneo u čuvenoj studiji *Religious sects* iz 1970. godine, odnosi se na vrstu reakcije na svet koju sekta usvaja, pa tako razlikuje preobratiteljske, revolucionarističke ili adventističke, introverzionističke, manipulatorske ili gnostičke, taumaturgijske, reformističke i utopističke sekte (Wilson 1970). Preobratiteljske sekte u prvi plan stavljaju evangelizam i obraćenje ljudi kao vrstu verskog buđenja, sa ciljem istinskog doživljaja preobraćenja. Kao primer mogu se uzeti različiti pentekostalni pokreti, u kojima je doživljaj preobraćenja snažan i pun emocija (Hamilton 2003: 386). Revolucionarne ili adventističke sekte, naglašavaju skorbu propast sveta i promenu koja će nastupiti drugim Hristovim dolaskom. Spasenje je namenjeno samo onima koji znaju istinu i koji su se pripremali za taj događaj, a kao najbolji primer mogu se navesti

Jehovini svedoci i adventisti sedmog dana. Introverzionističke sekte, predstavljaju veoma zatvorene grupe vernika koje se izdvajaju iz društva i ograničavaju svoje kontakte samo u okvirima zajednice. Primer takvih zajednica su nazareni ili amiši. Manipulatorske ili gnostičke sekte naglasak stavljaju na unutrašnju spoznaju, koja često ima i mistička svojstva i prosvetljenju prethodi dug proces učenja. Ove sekte imaju promenljivo članstvo i uglavnom nastaju u urbanim sredinama. Taumaturgijske sekte karakteriše verovanje u sposobnost činjenja čuda, pre svega izlečenja. Reformističke sekte, često nastaju iz drugih sekti, ističu činjenje dobrih dela i pomažu u rešavanju različitih društvenih problema, naglašavajući značaj savesti. Utopističke sekte, teže obnovi i društvenim promenama, nastojeći da stvore novi svetski poredak koji se zasniva na visokim moralnim i religioznim vrednostima (Wilson 1970). Oslanjajući se na Vilsonovu kategorizaciju, Roland Robertson (Roland Robertson), verske organizacije svrstava u četiri kategorije koje određuje na osnovu dve grupe obeležja. U prvu grupu spadaju one koje su otvorene za sve, za razliku od onih sa zatvorenim članstvom koje zahtevaju neku vrstu provere. Drugu grupu Robertson definiše kao „samozamišljenu legitimnost“, odnosno stav koji grupa ima prema pitanju posedovanja monopola na istinu (Robertson 1970: 123). Pluralistička legitimnost odnosi se na one grupe koje smatraju da i druge verske zajednice imaju pravo da spoznaju istinu kao što su, u slučaju zatvorenog članstva institucionalizovane sekte, a u slučaju otvorenog denominacije. Dok se, sa druge strane, jedinstvena legitimnost vezuje za one zajednice koje polažu pravo na apsolutnu istinu, kao što su sekte sa zatvorenim i crkve sa otvorenim tipom članstva (Robertson 1970). Prema Robertsonovoj tipologiji, obrazac razvoja od sekte ka denominaciji ne mora da bude pravilo, već pojedine verske organizacije često ostaju u istoj kategoriji u kojoj su nastale. Tipologija Roja Volisa (Roy Wallis) jedna je od najviše primenjivanih, posebno kada je reč o podeli novih religija, pre svega se oslanja na socijalne relacije pripadnika novih religija i šireg društva (Wallis 1984). Tako Volis, u svojoj klasifikaciji, izdvaja pokrete odbacivanja sveta, pokrete potvrđivanja i pokrete prilagođavanja svetlu. Pokreti koji odbacuju okruženje, naglašavaju da je društvo iskvareno i neduhovno, zalažući se za odanost Bogu ili nekom svom vođi. Vrlo često takvi pokreti organizuju život u okviru svoje zajednice sa svedenim kontaktima prema spoljnom svetlu. U ovim pokretima naglasak je na radikalnoj promeni sveta i njegovom skorom kraju. Zajednice kao što su Svesnost Hare Krišne ili Božja deca mogu se uzeti

kao primeri za pokrete koji odbacuju okruženje. Pokreti koji prihvataju svoje okruženje, prema Volisu, često nemaju svoje crkve, rituale i teologiju. U ovim pokretima, naglasak je na mogućnosti osposobljavanja ljudi da oslobode svoj duhovni ili fizički potencijal ponekad putem kontakta sa depersonalizovanim višim principom, bez potrebe za povlačenjem iz sveta (Sinani 2010: 14). Društvena promena, u ovim pokretima, uglavnom dolazi iz promene pojedinca, a kao primer Volis navodi Sajentologiju, Soka Gakai, Transcendentalnu meditaciju i sl. Pokreti prilagođavanja svetlu, okrenuti su pojednicu i njegovom ličnom unutrašnjem životu, a ne društvu. Često ističu značaj rituala i ličnog doživljaja svetog, budući da se svet samo putem ličnog prosvetljenja može promeniti. U takve pokrete spadaju različite harizmatičke zajednice i neo-pentekostalizam. Sličnu podjelu predlaže i Bromli (David Bromley), koji razlikuje pokrete koji se prilagođavaju, odnosno one koji nemaju socijalnu distancu, zakonski su priznati i uključeni u društvo i pokrete koji transformišu i koji su u konfliktu sa dominantnom kulturom (Bromley 1997). Međutim, pojedine nove religije se mogu svrstati u nekoliko kategorija, budući da njihova učenja obuhvataju mnoštvo različitih stavova i ideja. Primer su Jehovini svedoci koji veruju da svetom upravlja satana i u tom smislu imaju elemente pokreta koji odbacuju svet, ali takođe, veruju da su ključni događaji u svetskoj istoriji predviđeni u Bibliji i predstavljaju deo Božjeg plana spasenja, tako da, istovremeno, imaju karakteristike pokreta koji prihvataju svet. Iako očekuju kraj sadašnjeg svetskog poretka (odbacivanje), njihova interpretacija Biblije navodi ih da veruju da će na zemlji svi biti ujedinjeni i da će svi oni koji žive u istini živeti srećno u zemaljskom raj (prihvatanje).

U nastojanju daljeg klasifikovanja verskih zajednica, pre svega novih religija, Gordon Melton i Robert Mur (Robert Moore) u studiji *The cult experience* (Melton, Moore 1982: 19–20) predlažu podjelu zasnovanu na osnovu porodica dominantnih alternativnih religija:

1. Porodica Svetaca poslednjeg dana (mormoni)
2. Komunitaristi ili Zajednička porodica (npr. amiši, Familija)
3. Metafizička porodica (npr. Hrišćanska nauka)
4. Psiho-spiritualne porodice (npr. Spiritualizam, NLO pokreti)

5. Porodica stare mudrosti (Nju Ejdz)
6. Magijska porodica (Hermetički red Zlatna zora, satanističke grupe)
7. Istočna porodica (Transcendentalna meditacija, Hare Krišna)
8. Srednjoistočna porodica (Narod Islama, Meher Baba).

Ova podela obuhvatila je veliki broj različitih verskih organizacija, klasifikujući ih u pomenute kategorije, iako je prema Krisidesu (George Chryssides) podela u velikoj meri bazirana na istorijskom razvoju američkih religioznih pokreta i ne može se u potpunosti primeniti na nove religije u drugim delovima sveta. U nastojanju da objedini različite pristupe ovom fenomenu, oslanjajući se na prepoznavanje korena religijskih tradicija, Kristofer Partridž (Christopher Partridge), u *Enciklopediji novih religija, sekta i alternativnih pokreta*, nove religije deli u devet grupa: nove religije, sekte i alternativne pokrete sa korenom iz hrišćanstva, zatim judaizma, islama, zoroastrizma, indijskih religija, istočne Azije, domorodačkih i paganskih tradicija, zapadnog ezoterizma, nju ejdz tradicija i sa korenima u modernoj zapadnoj kulturi (Partridge 2005). Partridž ističe da „prateći religijske korene osnivača, skupina i duhovnih pokreta, često postaje posve jasno u kojoj se pojedinačnoj religiji krije početak, čak i ako su se kasnije razvijali daleko od nje“ (Partridge 2005: 23).

Veliki broj tipologija proizilazi upravo iz raznolikosti novih religija. Međutim, sve pomenute podele u velikoj meri zavise i od toga šta sve podrazumevamo pod novom religijom. Iako određeni broj novih religija datira s kraja 19. i početka 20. veka, postoji i veliki broj onih koje još uvek imaju prvu generaciju vernika (Introvigne 2001). Britanski sociolog Ajlin Barker popularizovala je upotrebu termina *novi religiozni pokreti*, koji je bio mnogo adekvatniji od prethodno utemeljenih termina *sekta* ili *kult*, a koji su postali opterećeni negativnim konotacijama.<sup>21</sup> Iako su naučnici prihvatili nove termine, tačna definicija i hronološke granice nisu usaglašene. U razgraničavanju šta su sve nove religije, pojedini autori uključuju pre svega hronološki i doktrinarni kriterijum, koji nove religije i nove religiozne pokrete definiše kao takve samo onda kada se njihova teologija radikalno razlikuje od hrišćanstva, judaizma, budizma ili islama. O

---

<sup>21</sup> Kao zamenu za termine kult i sekta pojedini autori koriste i druge termine kao što su „alternativni religijski pokreti“ (Miller 1996), „emergent religions“ (nadolazeće religije) (Ellwood 1983) „marginal religious movement“ (marginalni religiozni pokreti) (Harper and Le Beau 1993). Više o istraživanju javne percepcije „kultova“ i „novih religioznih pokreta“ vidi u: Olson 2006.

novim religijama možemo govoriti ukoliko se one same pozivaju na nova otkrovenja, koja su njihovim osnivačima data kroz određene pozive i poslanja. Karakteristika svih novih religija otkrovenja jeste zahtev za univerzalnošću koji počiva na svesti o tome da su ranije religije bile neuspešne (Benc 2005: 107). Nove religije takođe mogu biti one koje postavljaju zahtev da u posebnom smislu pruže odgovor na religiozna pitanja koja su nastala novom situacijom u svetu. Čitav niz novih religija nastupio je sa tezom da predstojeća integracija čovečanstva u jedinstveno globalno društvo zahteva novu svetsku religiju koja će sprovesti integraciju svih dosadašnjih istorijskih religija koje su bile vezane za parcijalne kulture.

Postojanje novih religija, prema Partridžu, nije nova pojava, posebno u poslednjih pedeset godina kada se primećuje nezapamćen rast broja novih religija i alternativnih duhovnih pokreta, pre svega zbog pojave pluralnog religijskog društva (Partridge 2005: 14). Tako se i radovi, koji su za centralni predmet svog istraživanja imali fenomen novih religija, u humanističkim naukama pojavljuju najviše u periodu šezdesetih i sedamdesetih godina. Kao razlog zbog čega nove religije nisu ranije bile predmet izučavanja, Ernst Benc (Ernst Benz) navodi da je “nauka o religijama uglavnom zainteresovana za izvorne i visoko razvijene forme ovih religija, dok moderni razvojni tokovi u oblasti pojedinačnih religija nailaze na manju pažnju i u odnosu na klasične izvorne forme često se ocenjuju kao pojave trošnosti i raspadanja“ (Benc 2005: 7).<sup>22</sup> Benc takođe naglašava da hrišćanska teologija ima tendenciju ignorisanja novih religija, kao i osporavanja mogućnosti njihovog nastajanja. Tako je navedeni stav doveo do ignorisanja fenomena novih religija. Studije novih religija su se u velikoj meri fokusirale na „novije nove religije“ koje su se pojavile na Zapadu nakon Drugog svetskog rata. Pojedini autori u nove religije svrstavaju zajednice osnovane u 19. veku, dok drugi samo one osnovane u 20. veku. Gordon Melton, međutim, prihvata tezu da su novi religiozni pokreti počeli da se šire sredinom 20. veka, ali to objašnjava kao posledicu novog misionarskog oduševljenja koje je u to vreme zahvatilo mnoge istočnjačke religije. Melton ističe da „procvat alternativnih religija tokom sedamdesetih

---

<sup>22</sup> U studiji o novim religijama, Benc istražuje religije na tlu severne Amerike, mormone, Pejote-kult, Crni islam, NLO religije, nove religije u Brazilu Umbanda i Kimbanda, sekte islama, japanske nove religije. Bencova istraživanja obuhvataju i nove religije u Koreji, Vijetnamu i Indoneziji. Posebno je zanimljivo njegovo proučavanje novih mesijanskih zajednica među Zulu i Bantu plemenima u Africi (Benc 2005).

godina 20. veka nije toliko nov događaj u zapadnim društvima, koliko to predstavlja nastavak razvoja okultnog misticizma i istočnjačke misli koji je počeo u 19. veku“ (Melton 1987: 47–48). Kada govori o dinamici širenja novih religija u Evropi, Sjedinjenim Američkim Državama i na Istoku, Ajlin Barker ističe i širenje novih religija u Istočnoj Evropi i na Balkanu.<sup>23</sup> Pojedine „starije nove religije“, kao što su Jehovini svjedoci ili Mormoni dostigle su vrhunac ekspanzije tokom 20. veka. Međutim, Masimo Introvinje (Massimo Introvigne) postavlja pitanje da li su one danas i dalje nove religije (Introvigne 2001). Mnoge nove religije, prema Krisidesu, sebe ne doživljavaju kao nove: Hare Krišna na primer tvrdi da je najstarija svetska religija, nastala 3000. godine p.n.e., a Mormoni i Jehovini svjedoci tvrde da su oživali tradicije izvorne Hristove crkve (Chryssides 2000). Isti autor navodi da je hronološka distinkcija, prema kojoj su nove religije one nastale posle Drugog svetskog rata relativna i da za dva veka religije iz tog perioda više neće biti „nove“ (Chryssides 2000: 24). Krisides, naime, novi religiozni pokret definiše pre svega kao skorašnji fenomen, navodeći veoma liberalno hronološku granicu prethodnih sto pedeset godina. Kao jedan od nedostataka u velikom broju teorija koje problematizuju pojavu novih religija, Krisides ističe da „trenutak kada se jedna zajednica pojavila na Zapadu, ne znači da je tada i osnovana. Referisanje u odnosu na Zapad nije prikladno budući da su nove religije globalan fenomen“ (Chryssides 2000: 4). Džejms Bekford (James Beckford) i Ajlin Barker navode da su se od 1950. i 1960. godine nove religije pojavile u Zapadnoj Evropi. Međutim, mnoge nove religije su osnovane i ranije. Definicija novih religija Pitera Klarka (Peter Clarke), zasniva se na hronološkom kriterijumu, gde Klark u nove religije ubraja one koje su se pojavile u Severnoj Americi i Evropi od 1945. godine. Međutim, ukoliko se odnose na osnivanje i organizovanje novog religioznog pokreta veoma je malo onih koji su osnovani posle Drugog svetskog rata (npr. Soka Gakai osnovana 1930. godine; Vipassora 1914; Krisna murti 1929). Prema Ajlin Barker „termin novi religiozni pokreti (NRP) koristi se za označavanje veoma raznolikog skupa organizacija, od kojih se većina javlja, u svom sadašnjem obliku, počevši od pedesetih godina ovog veka, nudeći pri tom neku vrstu odgovora na pitanja koja su u osnovi verske, duhovne ili filozofske prirode“ (Barker 2004: 23). Sa druge strane, pojedini autori smatraju da je prava

---

<sup>23</sup> Studija poljskih sociologa Borowik i Babinski (1997) akcent stavlja na pojavu novih religija posle pada komunizma na prostoru centralne i Istočne Evrope. Takođe, nove religije i post-komunizam veoma su aktuelna tema i među rumunskim sociolozima religije. Cf. Gog 2006, 2007, 2009.

ekspanzija novih religioznih pokreta nastala 1960. i 1970. godine (Meltone, Moore 1982; Beckford 1985; Nelson 1987). Melton pravi razliku između novih religija nastalih iz hrišćanstva preko Mormona, do onih „novijih religija“ kao što su Sajentologija, Hare Krišna i Neo-paganizam. Grupe kao što su Mormoni, koje karakteriše nova forma obećanog spasenja, svest o poslanju, svest o ispunjenju i koje se pozivaju na novo božansko otkrivenje, takođe su veoma snažno povezane sa klasičnim tipom hrišćanske svesti o kraju vremena, što vrlo jasno pokazuje i sam njihov naziv – Crkva svetaca poslednjeg dana (Melton 1995: 107). U Japanu, na primer, distinkcija između „starijih“ i „novijih“ novih religija odnosi se na zajednice osnovane u poslednja dva veka ili u drugoj polovini 19. veka i one se smatraju za „nove religije“ (*shin-shukyo*), dok su one recentnije nazvane „nove nove religije“ (*shinko-shukyo*) ili religije bez tradicije.<sup>24</sup>

Navedena podela na „nove religije“ i „nove nove religije“ svakako bi obuhvatila mnogobrojne zajednice koje ponekad bivaju isključene iz različitih klasifikacija novih religija upravo zbog hronološkog kriterijuma, kao nedovoljno nove. Pojedini autori, pokušavajući da definišu da li su nove religije uopšte nove, navode da ne postoje nove religije sa do sada nepoznatim formama religijskog iskustva, pa tako „čak i one religije koje nastupaju sa svešću novine, ne stoje izvan istorijskog kontinuiteta ranijih formi istorije religije“ (Benc 2005: 107). U ovom smislu, Čarls Glok (Charles Glock) postavlja pitanje “zašto bi se veliki broj novih religija pojavio tek u kasnim šezdesetim i tokom sedamdesetih godina 20. veka?” (Glock, Bellah 1976, prema Hamilton 2003: 416). Prema Gloku na pojavu novih religija uticao je pritisak za promene u religijskom i duhovnom životu, dok je ono što je pokrenulo te promene bio rat u Vijetnamu, koji je doveo do pojave kontrakulture, a time i do nastanka novih religija (cf. Glock, Bellah 1976). Ako novi religiozni pokreti uopšte nisu novi, prema Hamiltonu, onda se ne postavlja problem objašnjavanja njihovog nastanka u konkretnom periodu (Hamilton 2003: 417).

Međutim, kada onda možemo govoriti o novim religijama, ukoliko zanemarimo hronološka određenja? Meltonova teza je da su „nove religije primarne religijske grupe koje operišu odvojeno od dominantne religijske kulture u kojoj su locirane, ali traže sledbenike iz nove kulture“ (Meltone 1999). Ukoliko prihvatimo navedenu Meltonovu

---

<sup>24</sup> Detaljniji pregled novijih religija u Japanu, kao i pojave japanskih novih religija u Brazilu vidi u: Clarke 1999, 2000.



tezu, neoprotestantske zajednice možemo posmatrati kroz prizmu novih religija. Pored toga, Krisidesov hronološki kriterijum nove religije određuje kao one zajednice nastale u poslednjih 150 godina, čime su obuhvaćene i neoprotestantske zajednice osnovane krajem 19. i početkom 20. veka. Postavljajući pitanje „koliko je novo novo?“, Partridž ističe da iako ne postoji saglasnost među teoretičarima, oni pokreti koji su se istakli tokom 20. veka mogu se smatrati novim religijama (Partridge 2005: 20). Pojedine neoprotestantske zajednice, pre svega pentekostalne, tokom 20. i 21. veka doživljavaju naglu ekspanziju „osvajajući“ one delove sveta u kojima su do tada bile nepoznate.

Iako je veoma teško napraviti preciznu hronološku distinkciju između „starijih novih religija“ i „novijih novih religija“, ono što ih povezuje bez obzira na hronološku dimenziju jeste odvojenost od dominantne religijske kulture u kojoj se razvijaju ili nastaju. Pored toga, ako je većina novih religija, stara religija u novom kontekstu, neoprotestanizam predstavlja novu religiju u našem društveno-istorijskom kontekstu. U ovoj tezi neoprotestantizam sagledavam kroz prizmu navedenih teorijskih koncepata o novim religijama. Pored toga, pojedinačne zajednice u okviru neoprotestantizma, definišem kao manjinske religije, budući da ih analiziram u koncepta *dvostrukih manjina*.

#### 1.4. TRADICIONALNE I NETRADICIONALNE ZAJEDNICE U ZAKONU O VERSKIM ZAJEDNICAMA REPUBLIKE SRBIJE

U Srbiji, kao sekularnoj državi, zagantovana je sloboda veroispovesti, kao i sloboda bogosluženja svih registrovanih verskih zajednica. Prema Zakonu o verskim zajednicama Republike Srbije sve crkve i verske zajednice podeljene su u dve grupe: tradicionalne crkve i verske zajednice i netradicionalne ili konfesionalne zajednice.<sup>25</sup> U tradicionalne verske zajednice ubrajaju se Srpska pravoslavna crkva, Rimokatolička crkva, Slovačko-evangelička crkva a.v., Reformatska hrišćanska crkva, Evangelička hrišćanska crkva, Jevrejska i Islamska zajednica. Netradicionalne ili konfesionalne zajednice su one zajednice upisane u Registar crkava i verskih zajednica, na osnovu propisanog načina registrovanja i to su: Hrišćanska adventistička crkva, Evangelička

---

<sup>25</sup> Zakon se u celini može preuzeti na sledećoj adresi: [http://www.mzd.gov.rs/download/dokumenti/zakon\\_o\\_crkvama\\_i\\_vz.pdf](http://www.mzd.gov.rs/download/dokumenti/zakon_o_crkvama_i_vz.pdf) (pristupljeno 23. 02. 2012. godine).

metodistička crkva, Crkva Isusa Hrista svetaca poslednjeg dana, Evanđeoska crkva u Srbiji, Crkva Hristove ljubavi, Hristova duhovna crkva, Savez hrišćanskih baptističkih crkava, Hrišćanska nazarenska zajednica, Crkva Božja, Protestantska hrišćanska zajednica u Srbiji, Hristova crkva braće, Slobodna crkva Beograd, Jehovini svedoci, Zavetna crkva Sion, Unija reformnog pokreta adventista sedmog dana i Protestantska evanđeoska crkva „Duhovni centar“. Pomenuti Zakon, od trenutka kada je usvojen u Skupštini Srbije 2006. godine, izazvao je niz debata i polemika.<sup>26</sup> Naime, zakon definiše status pomenutih sedam tradicionalnih crkava i verskih zajednica na osnovu viševjekovnog istorijskog kontinuiteta, čiji je pravni status stečen na osnovu zakona usvojenih u periodu od 1914. do 1930. godine (Vukomanović 2008: 114). Sa druge strane, u konfesionalne zajednice, ubrajaju se one registrovane između 1953. i 1977. Godine, zakonima u socijalističkoj Jugoslaviji, iako se u članu 16. Zakona one ne pominju poimence. Međutim, ukoliko konfesionalne zajednice ne izvrše ponovnu registraciju, one neće biti automatski registrovane novim zakonom. Za razliku od konfesionalnih, tradicionalne crkve i verske zajednice, imaju pravo na organizovanje konfesionalne veronauke u školama<sup>27</sup> i ne prolaze kroz procedure ponovne registracije u novim zakonima. Problem nastaje kada deca iz netradicionalnih zajednica nemaju mogućnost konfesionalnog obrazovanja zajednice kojoj pripadaju. Tradicionalne verske zajednice prihvaćene su kao deo kulturnog identiteta, dok se postojanje novih religija i malih verskih zajednica veoma često ignoriše.<sup>28</sup> Posebno je problematičan status verskih zajednica koje se nisu registrovale i njihovog prava na slobodu veroispovesti i bogoslužnja. Postupak registracije podrazumeva obimnu dokumentaciju koju verske zajednice podnose, pre svega statut sa opisom organizacione strukture i potpisima 100 punoletnih građana, spisak organizacionih jedinica, prava i obaveze članova, osnove verskog učenja, aktivnosti, kao i izvor prihoda. Većina konfesionalnih zajednica u današnjoj Srbiji je neoproteštantskog porekla. Kako ističe Milan Vukomanović, Zakon sadrži i neke diskriminatorne odredbe koje se odnose na postojanje različitih prava koja imaju tradicionalne crkve i verske zajednice u odnosu na konfesionalne zajednice

---

<sup>26</sup> O odnosu države prema novim i alternativnim religijama, kao i o problemima kategorizacije religijskih organizacija na osnovu Zakona o crkvama i verskim zajednicama, vidi: Sinani 2010a. Takođe, o pravno-političkom okviru zakona više u: Vukomanović 2008: 109–116; Ђурђевић 2009.

<sup>27</sup> Veronauka je 2001. godine vraćena u obrazovni sistem, na početku kao fakultativni predmet, a zatim kao izborni za sedam tradicionalnih crkava i verskih zajednica u Srbiji.

<sup>28</sup> Odnos crkve i države razmatran je u veoma preglednoj studiji Angele Ilić: *Church and state relations in present day Serbia* (Ilić 2005).

(Vukomanović 2008: 115). U kontekstu konfesionalnih zajednice to se pre svega odnosi na nemogućnost finansiranja iz budžeta Republike Srbije, organizovanja verske nastave u školama, obavljanja verske službe u drugim javnim ustanovama (zatvori, bolnice i sl.). Takođe, prema članu 19. uvodi se zabrana registracije verskih zajednica ukoliko njihov naziv sadrži deo naziva neke druge zajednice upisane u registar, iako se u članu 6. Zakona navodi „Crkve i verske zajednice su slobodne i autonomne u određivanju vlastitog identiteta“. Nedostaci postojećeg Zakona, koji se oslanja na zakone iz 1953. i 1977. nastalim u istorijskim okolnostima u kojima je religija imala drugačije mesto i značaj u društvu, ukazuju i na nemogućnost prepoznavanja promena i novih oblika religiozosti ukoliko ne ispunjavaju uslove registracije. Manjinske verske zajednice suočavaju se sa nedoslednom implementacijom Zakona, što doprinosi razvoju različitih oblika diskriminacije, o čemu će biti više reči u 6. poglavlju ove teze.<sup>29</sup>

#### 1.5. ETNIČKI I RELIGIJSKI IDENTITET

Tokom poslednjih nekoliko decenija identitet je postao jedan od najznačajnijih analitičkih koncepata u humanističkim naukama, a kao dva najvažnija tipa identiteta navode se lični i kolektivni identitet. Budući da je identitet sačinjen od zbira komponenata, svaki od njih može oblikovati drugi tip identiteta, stoga možemo govoriti o etničkom, kulturnom, religijskom, regionalnom i drugim tipovima. Osnova za uspostavljanje društvenog identiteta predstavlja sposobnost razlikovanja u odnosima *ja–drugi* i *mi–drugi*, dok se kao specifičnost identiteta može izdvojiti osobenost i istovetnost nekog entiteta, ili sličnost sa drugima, odnosno različitost (Прелић 2008: 25). Ukoliko se kao primer uzme proučavanje različitih manjinskih zajednica, može se uvideti da religija i etnicitet imaju veoma važnu ulogu u izgradnji različitih oblika identiteta. Kako su predmet ovog rada Rumuni neoprotetanti, akcenat je stavljen na etnički i religijski identitet, kao oblike kolektivnih identiteta.

---

<sup>29</sup> Obaveza države o zaštiti verskih sloboda etničkih i verskih manjina na međunarodnom nivou potvrđena je: Međunarodnim paktom o građanskim i ljudskim pravima, Opštim komentarima br. 22 i 23 Komiteta za ljudska i manjinska prava UN i Okvirnom konvencijom za zaštitu nacionalnih manjina (Ђурђевић 2009: 113).

Koncept etničkog identiteta<sup>30</sup> počinje da se razvija šezdesetih godina 20. veka u kulturnoj i socijalnoj antropologiji, kada počinje i preispitivanje statičnih modela društava i „objektivnih“ kulturnih kategorija, do tada istraživanih i tumačenih u okvirima klasične britanske i američke antropologije.<sup>31</sup> Tako, najveća prekretnica u tumačenju koncepta etničkog identiteta, onako kako ga danas uglavnom shvatamo, nastaje uvodnim tekstom norveškog antropologa Frederika Barta (Fredrik Barth) u zborniku radova *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference* iz 1969. godine. Ovom studijom, Bart je istraživanje fenomena etničnosti izmestio u domen komunikacije, simbolizacije i značenja. Za razliku od svojih prethodnika, Bart ističe da „osnova za formiranje jedne etničke grupe nije njen kulturni sadržaj, nego sposobnost da simbolički definiše svoje granice u odnosu na druge grupe iste vrste“. Zato je, prema Bartu, kritična tačka istraživanja etnička granica, koja definiše grupu, dok je zajednička kultura shvaćena pre kao posledica takvog simboličkog razgraničenja (Barth 1969: 11). Takvim shvatanjem, Bart je akcenat stavio na procese simbolizacije i komunikacije, identifikacije i kategorizacije i izvršio veliki uticaj na buduća istraživanja etničkog identiteta (Прелић 2008: 24). Iz toga proizilazi da se etničke granice ne poklapaju sa kulturnim ili teritorijalnim granicama, već da su one društveni fenomeni. Od održanja granice zavisiće kontinuitet određene etničke grupe, odnosno od mogućnosti simboličkog razgraničavanja grupe u komunikaciji ili interakciji sa drugima (Barth 1969).

Velika popularnost istraživanja etniciteta koja je usledila u oblasti socijalne antropologije, sociologije, istorije, politikologije može se pratiti u brojnim studijama, kao i u frekventnoj upotrebi termina etnicitet, etnički identitet, etnička grupa u javnom i naučnom diskursu. Među brojnim teorijama etniciteta, jedna od uobičajenih podela je na primordijalistički/esencijalistički ili strukturni i konstruktivistički/instrumentalni ili kognitivni (Đordano 2001: 49). Po primordijalističkom pristupu, etnički identitet se definiše kao manje-više nepromenljiv aspekt čovekovog života, skup objektivnih

---

<sup>30</sup> Termin etnički identitet prvi je upotrebio američki psiholog Erik Erikson 1968. godine. Termin etnicitet može se smatrati sinonimom etničkom identitetu, a prvi ga je upotrebio američki sociolog L. V. Verner (Lloyd Warner).

<sup>31</sup> Kako navodi Mladena Prelić za prvog tvorca teorije o etničkim fenomenima se smatra sovjetski naučnik Sergej M. Širokogorov koji je dvadesetih godina 20. veka proučavao različite grupe u Sibiru i razvio teoriju u kojoj je etničke fenomene definisao kao društvene procese (Širokogorov 1998, prema Прелић 2008: 19).

naslednih svojstava, dok konstruktivistički pristup naglašava situacioni karakter, gde promenljive društvene okolnosti i način života presudno utiču na odnos pojedinca u određivanju sopstvenog etniciteta (Putinja, Stref-Fenar 1997). Kritičari primordijalističkog pristupa smatraju da biološko određenje nije naučno zasnovano, iako mnogi prihvataju značaj koji pripadnici zajednica pridaju npr. diskursu o zajedničkom poreklu (Илић 2010: 50). Kako navodi Ilić, zajedničko poreklo se tada ne tumači u esencijalističkim kategorijama, već kao društveni konstrukt karakterističan za diskurs određenih zajednica (*ibidem*). Ukoliko se prihvati teza da je etnički identitet društvena konstrukcija, neophodno je istaći, prema Mladeni Prelić, da se on konstruiše na takav način da za sebe prisvaja zamisao primordijalne veze, odnosno krvnu povezanost i zajedničko poreklo (Прелић 2008: 41). Iako je Bartova teorija *eticiteta kao društvene prakse* imala mnogobrojne sledbenike, prema pojedinim kritičarima, ispoljila je određene nedostatke. U kritici Bartovog pristupa ističe se statičnost i nemogućnosti objašnjenja potencijalnih sukoba među etničkim grupama, zanemarivanje kulturne tradicije i objektivnih sadržaja kulture, kao i da njegova teorija ne doprinosi objašnjavanju nacionalizma i etniciteta (cf. Прелић 2008: 29). Revidirajući svoju prvobitnu tezu, Bart je definisao tri nivoa konstrukcije etničkog identiteta; prvi nivo obuhvata interakciju na mikronivou, pregovaranje o identitetu među pojedincima, srednji nivo na kojem se konstruišu etničke zajednice i treći, makronivo države i strukture njene birokratije, na kojem se u okviru određenog ideološkog diskursa određuju prava etničkih grupa (cf. Barth 1994: 11–33).<sup>32</sup>

Razmatrajući različite pristupe etnicitetu Filip Putinja (Philippe Poutignat) i Žoslin Stref-Fenar (Jocelyne Streiff-Fénart), u studiji *Teorije o etnicitetu* (1997) izdvajaju šest teorijskih pristupa: primordijalistički, socio-biološki, instrumentalistički i mobilizatorski, neomarksistički, neokulturalistički i interakcionistički. Iako pojedini autori kombinuju više pristupa, ono što se smatra za „temeljni konsenzus“ u savremenim pristupima etnicitetu jeste da je on relacioni, a ne esencijalni, dinamičan, a ne statičan (Прелић 2008: 37). Budući da se etnicitet istovremeno bazira na sličnostima i razlikama, svaka zajednica se definiše i u odnosu na ono što nije. Kada govori o etnicitetu, Tomas Hilan Eriksen (Thomas Hylland Eriksen), navodi da je prvo svojstvo etniciteta, etničke pripadnosti „sistematsko razlikovanje onih koji pripadaju grupi i onih

---

<sup>32</sup> Vidi: Barth 2000.

koji joj ne pripadaju, insajdera i autsajdera, 'nas' i njih" i dodaje „gde tog principa nema, nema ni etniciteta, pošto etnicitet pretpostavlja postojanje institucionalizovanih odnosa između jasno određenih kategorija čiji pripadnici smatraju da se 'oni drugi' kulturno razlikuju od njih samih“ (Eriksen 2004: 41). Etnička grupa definiše se preko odnosa sa drugim grupama, nju formira njena granica, a sama granica je društveni proizvod koji može imati različit značaj i koji se vremenom može menjati (Eriksen 2004: 72). Tako shvaćene etničke granice društveno su uslovljene. Međutim, granica jedne grupe ne mora nužno biti vezana za etničku kategoriju, već ona može postojati i između kulturnih ili religijskih grupa.

Pojam religijskog, kao i svih drugih oblika kolektivnog identiteta, složen je i višeslojan, promenljiv i u stalnom prožimanju sa drugim identitetima. Posmatran iz istorijske perspektive, religijski identitet je imao veoma važnu ulogu u Evropi tokom perioda srednjeg veka, pa sve do modernog uspona nacija (Grujić 2011: 1). Religijski identitet se, prema Vukomanoviću, tumači kao pripadnost određenoj veroispovesti bez dubljeg ulaženja u samu prirodu takve deklarisanosti tj. da li osoba zaista veruje u osnovne principe svoje religijske tradicije ili ne i koliko religija ima stvaran uticaj na život ljudi (Vukomanović 2008: 68). Religijski identitet nastaje iz sfere komunikacije i socijalizacije, zasnivajući se na usaglašavanju kulture i njenih elemenata, sa težnjom da se u jednu zajednicu vernika udruže sve one koje imaju određene zajedničke simboličke kodove, vrednosne sisteme, verovanja, obrede (Smit 2010: 19). Ključni element u procesu stvaranja religijskih identiteta, kako navodi Danijel Ervije-Leže (Danièle Hervieu-Léger), odnosi se na činjenicu da li su pojedinci ili grupe uključeni u verske zajednice. Ovaj proces zavisi od zajedničkog odnosa prema prošlosti i iskustva sećanja koji se prenose sa generacije na generaciju (Hervieu-Léger 1993).

Etnički identitet je, sa svim svojim simboličkim modelima, tesno povezan sa drugim oblicima kolektivnog identiteta, kao što je religijski. Kako ističe Entoni Smit (Anthony Smith) „verske zajednice, kada streme da budu crkve, obraćaju se svim delovima date populacije, pa čak i van njenih etničkih granica. Njihova poruka je nacionalna i univerzalna. Verski identitet proizilazi iz sfere komunikacije i socijalizacije. Stoga su težili da u jednu zajednicu vernika udruže sve one koji smatraju da su im zajednički izvesni simbolički kodovi, vrednosni sistemi i tradicionalna

verovanja i obredi“ (Smit 2010: 18–19). Mada su, prema Smitu „svetske religije nastojale da prekorače i ukinu, etničke granice, većina verskih zajednica podudarala se sa etničkim grupama [...] Čak i danas mnoge etničke manjine zadržavaju snažne verske sponse i ambleme“ (Smit 2010: 19–20). Odnos religije i etniciteta veoma je složen, posebno u nadnacionalnim verskim grupama, gde se naglasak stavlja na značaj religijskog identiteta vernika.

Predstava o zajedničkom poreklu često je najbitniji činilac u etničkom identitetu. Benedikt Anderson (Benedict Anderson) tvrdi da sve društvene grupe i kategorije za klasifikaciju ljudi imaju svoj imaginarijum, odnosno da su to *zamišljene zajednice* (Anderson 1990: 17). Shvatanje etničke grupe kao *zamišljene zajednice* odnosi se na konstruktivističko određenje nacije kao posebne kulturne tvorevine. Dakle „nacije su takve da jedan pripadnik nikada ne može upoznati sve pripadnike svoje nacije niti sa njima uspostaviti konkretan odnos, iako oni u njegovoj svesti postoje i on prema njima zauzima izvestan odnos tako gradeći zajednicu“ (Anderson 1990). Na sličan način, koncept zamišljenih zajednica može se primeniti i u slučaju nadnacionalnih neoproteštantskih zajednica, gde vernici imaju određeni odnos prema drugim članovima zajednice u drugim državama ili gradovima, sa kojima „dele“ isti religijski identitet.

#### 1.6. MANJINE: NACIONALNE, SKRIVENE I DVOSTRUKE

Kada se u društvenim i humanističkim naukama, tokom poslednjih godina, govori o manjinama, to se pre svega odnosi na različite grupe koje imaju manju društvenu i političku moć, marginalne ili društveno podređene grupe bez obzira na njihovu brojnost (Прелић 2008: 64). Manjine mogu biti različite: etničke, nacionalne, verske, jezičke, skrivene, dvostruke i druge. U međunarodnim pravnim okvirima postoje različite definicije manjina. Definicija manjina (etničkih, verskih, jezičkih) Frančeska Kapotortija (Francesco Capotorti), koja se smatra za jednu od najpoznatijih, manjine određuje kao: „grupu brojčano manju od ostatka populacije određene države, u nedominantnoj poziciji, čiji članovi, kao građani države, poseduju etničke, verske ili jezičke karakteristike, koje se razlikuju od onih koje imaju ostali stanovnici i pokazuju čak i samo implicitno, osećaj solidarnosti usmeren prema očuvanju kulture, tradicija, religije ili jezika“ (Capotorti 1979). Navedena definicija kritikovana je budući da kombinuje objektivne i subjektivne kriterijume kao osnov pripadnosti, kao i zbog

isticanja numeričkog principa, jer manjinski status ne mora nužno biti povezan sa brojčanom inferiornošću. Tako se u savremenim pristupima manjinskim zajednicama, umesto termina većina, sve više upotrebljava termin „vladajuća većina“ (Илић 2010: 78).

Termin nacionalna manjina je pojam koji pripada pravno-političkoj sferi, dok je u sferi socio-kulturne antropologije i etnologije uobičajeniji termin etnička manjina, etnička grupa (Прелић 2008: 46). Prema definiciji Eriksena „etnička manjina podrazumeva grupu koja je brojčano inferiorna prema ostaloj populaciji u društvu/državi koja politički nije dominantna i koja se reprodukuje“ (Eriksen 1993: 120–121). Za razliku od etničke manjine, terminom nacionalna manjina naglašava se zvanična priznatost određene zajednice u javnoj sferi, stoga nacionalne manjine nisu samo etničke manjine, već ih najčešće čine pripadnici etničkih manjina (Popović 2005: 24). Pojam nacionalne manjine odnosi se na grupu koja živi u okviru nekog većeg političkog društva, čiji su pripadnici u fizičkom i/ili kulturnom pogledu različiti od ostalih grupa u tom društvu/državi, i koje su u različitoj meri podvrgnute nejednakom i nepravednom tretmanu od strane druge grupe ili drugih grupa. Za prethodno navedenu definiciju može se reći da je zasnovana na političkom kriterijumu. Prema jednom od kriterijuma, etnološkom, pod pojmom manjine podrazumevaju se sve zajednice koje pokazuju određenu kulturnu posebnost (Nedeljković 2007: 30–31).

Pitanje manjina naročito je postalo značajno tokom 19. i 20. veka raspadom ili transformisanjem velikih multietničkih imperija (Otomanske, Habzburške, Ruske), odnosno formiranjem nacionalnih država (Nedeljković 2007: 34). Prema načinu na koji su stvorene manjine se mogu podeliti na kolonizovane, imigrantske i manjine koje su nastale promenom granica. U Srbiji razlikujemo manjine koje imaju matičnu državu u nekoj od susednih država (Albanci, Rumuni, Bugari), male manjine evropskog porekla (Slovaci, Ukrajinci, Rusini, Nemci, Česi), novonastale manjine (Hrvati, Slovenci, Makedonci), disperzne manjine neevropskog porekla (Romi, Jevreji), kao i manjine koje su bile određivane kao etničke grupe bez većeg prava (Romi, Cincari, Vlasi) (Nedeljković 2007: 35). Pojmovi manjina i većina su relativni i relacioni, dakle manjina postoji samo u odnosu na većinu i obratno. Odnos manjine i većine takođe može da se menja promenom državnih granica. Kako su etničke granice vrlo elastične, na njih utiču



unutrašnji i spoljašnji pritisci i različiti društveni mehanizmi. One nastaju kao produkt subjektivnog procesa selekcije, koji opet zavisi od istorijskog trenutka i date društvene strukture (cf. Röder 1998: 27). Danas postoji veoma malo država koje su etnički homogene i većina ima stanovnike koji se smatraju pripadnicima neke druge etničke ili nacionalne zajednice.

Jedna od osnovnih razlika između različitih manjinskih grupa odnosi se na njihov pravni status i mogućnosti ostvarivanja institucionalne podrške, pre svega u oblasti kulture i obrazovanja (Petrović 2009: 17). Međutim, postoje zajednice koje, iako nemaju takav vid podrške i nisu politički aktivne, imaju svest o tome da se razlikuju od većine. Reč je o *skrivenim manjinama*. Termin skrivena manjina, kao *terminus technicus*, početkom 2000. godine predložila je interdisciplinarna grupa istraživača sa Univerziteta u Gracu, koji je na početku trebalo da pokrije nekoliko službeno nepriznatih malih etničkih grupa na prostoru Austrije, Slovenije i Hrvatske. Nešto kasnije, 2004. godine, nastao je i interdisciplinarni zbornik radova *Skrivene manjine na Balkanu* kao rezultat zajedničkog rada istraživača različitog profila, koji se bave terenskim istraživanjima „skrivenih manjina“ na prostoru jugoistočne Evrope. Ovaj koncept pokušava da opiše male populacije ili grupe sa zajedničkim poreklom i nerešenim statusom prema državi u kojoj žive, bilo da same neće ili izbegavaju da traže manjinska prava ili da im to nije dozvoljeno (Сикимић 2004: 8). Okolina, takođe, te grupe vidi kao različite. Međutim, postavlja se pitanje da li o ovakvim grupama možemo da govorimo kao o manjinama, ukoliko one ne žele da se identifikuju na taj način (Petrović 2009: 18). Skrivene manjine žele da očuvaju svoj jezik, religiju, običaje, tj. upravo ono što ih razlikuje od većine. Razmatrajući pitanje skrivenih manjina u odnosu na nacije i nacionalne manjine, istoričar Kristian Promicer (Christian Promitzer) ističe da se „nacionalne manjine javljaju kao odjek na stvaranje nacija i nacionalnih država, tek sa nastankom prvih nacionalnih država. Termin „nacionalna manjina“ označava etničke grupe koje su ostale unutar granica tuđih nacionalnih država“ (Promicer 2004: 11). Sa istorijskog stanovišta može reći da skrivene manjine predstavljaju „neuspele pokušaje malih etničkih grupa da se afirmišu kao vidljivi etnički entiteti u procesu formiranja nacija i nacionalnih manjina“ (Promicer 2004: 14).

„Skrivene identitete“ neoprotestanata moguće je povezati ne samo sa *skrivenim*, već i sa *dvostukim manjinama*. Polazeći od pretpostavke da su „skriveni“ religijski identiteti uslovljeni dvostruko manjinskim položajem Rumuna neoprotestanata, u tezi ću se osloniti na koncept *dvostrukih manjina*. Kako Rumuni u Vojvodini predstavljaju etničku manjinu većinom pravoslavne veroispovesti, Rumuni koji pripadaju malim verskim zajednicama neoprotestanstkog porekla, predstavljaju dvostruku manjinu. Za razliku od skrivenih manjina, dvostruke manjine mogu imati priznat status kao etnička, ali ne i kao crkva ili verska zajednica. Kao *dvostruka manjina* ili *manjina manjine*, takve zajednice vrlo često ne nastupaju kao politički subjekti i često su stigmatizovani u okvirima svoje etničke zajednice, kao i većinske populacije. Koncept *dvostrukih manjina*, religijskih i etničkih, razvijen u ovoj tezi, pokazuje na koji način se granice složenih i višestrukih identiteta rekonstruišu i reartikulišu u manjinskim zajednicama, ukazujući da činjenicu da odnosi manjina–većina nisu jednoznačni, već slojeviti i kompleksni.

## 2.

### ISTORIJSKI KONTEKST RAZVOJA PROTESTANTIZMA I NEOPROTESTANTIZMA

U ovom poglavlju biće predstavljeni najvažniji događaji iz istorije protestantizma u evropskom kontekstu. Različiti pravci kojima su se ogranci protestantizma kretali tokom srednjeg veka, ukazaće, iz dijahrone perspektive, na koji način su nastale neoprotestantske zajednice koje su relevantne za ovu tezu. Pored toga, biće obuhvaćen i kraći istorijski pregled razvoja protestantizma i neoprotestantizma u Srbiji, sa posebnim naglaskom na rumunske zajednice.

#### 2. 1. PROTESTANTIZAM I REFORMACIJA U EVROPI

Kao verski i društveni pokret reformacija nastala tokom 16. veka u Evropi, predstavljala je pokušaj unošenja teoloških i strukturalnih promena u rimokatoličku crkvu. Reformacija je imala izvor u renesansi, naročito u njenom zahtevu da se hrišćanstvo vrati svojim počecima u Novom zavetu. Prvi pomak ka budućoj reformaciji crkve vezuje se za Erazma Roterdamskog (Erasmus de Rotterdam), koji se zalagao za povratak izvornoj Biblijskoj pouci, što je pretvorio u svojevrzni program crkvene reforme, kroz njegovo delo *Beleške uz Novi Zavet od Lorenca Vale* (1505) i prevod *Novog Zaveta* na grčki i latinski (1516). Ovaj period obeležen je pokušajima reforme crkve, ali su svi pokušaji bili nedovoljno jaki kako bi uticali na suštinske reforme unutar Rimokatoličke crkve. Reforma koja će dovesti do korenitih promena u crkvi započeta je oko 1517. godine, a vezuje se za Martina Lutera (Martin Luther), kaluđera avgustinovskog manastira u Erfurtu i profesora biblijskih studija na Univerzitetu u Vitenbergu. Protiveći se katoličkim indulgencijama, koje su „oslobađale od kazni za grehe ne samo na ovom svetu već su izbavljali duše umrlih predaka iz čistilišta“, Luter je u 95 teza koje je okačio na vrata manastira u Vitenbergu iskazao svoje protivljenje (Макмаһерс 2004: 322). Tako je Luter naglašavao da prvobitni greh i čovekovo propadanje spasava samo vera, a ne dela. Suština njegove doktrine u opravdanju verom, sastojala se u uverenju da čovek ostaje grešan i nedostojan čitavog života i stoga nije sposoban da zasluži večnu sreću. Odbacujući posredovanje između Boga i vernika, Luter je 1519. godine, opovrgao papin autoritet i time došao u sukob sa rimokatoličkom crkvom, koja ga isključuje iz svojih redova. Proteran, Luter odlazi u manastir u

Vartburgu, gde prevodi Novi zavet na nemački i piše svoja dela *Rimsko papstvo*, *Poziv plemstvu nemačkog naroda* i *Sloboda hrišćanina*, koja će snažno uticati na promene u katoličkom svetu. U *Rimskom papstvu*, kako navodi Delimo definisano je ono što će postati osnov protestantske ekleziologije „Carstvo Božije nalazi se u nama“, dok je istinska crkva „duhovno, unutrašnje hrišćanstvo“ (Делимо 1998: 110). Luterova teorija o sveopštem sveštenstvu, odnosno o jednakosti vernika i sveštenika, postaje jedna od temeljnih dogmi protestantizma. Sabor u Vormsu, poziva Lutera 1521. godine, da odustane od svojih ideja, što Luter odbija i biva proteran iz carstva. U nastojanju da oslabi uticaj Lutera, katolička crkva 1525. godine formira Savez kneževa katolika. Sa druge strane, kako bi odbranili protestantizam, protestantski knezovi stvorili su Šmalkaldski savez 1526–1531. kao odgovor na savez kneževa katolika. Na saboru u Augsburgu, Luter predstavlja suštinu svog učenja. Jednim novim tumačenjem i razumevanjem Biblije, Luter je omogućio teološki i ideološki raskid sa srednjovekovnom crkvom i religijom. Najviši religiozni doživljaj kojem je težila luteranska pobožnost bila je „unio mystica“ sa Bogom, odnosno supstancijalno osećanje Boga (Veber 2011: 73). Međutim, kako ističe i istoričar Žan Delimo pitanje o uzroku reformacije veoma je složeno (Делимо 1998). Reformacija nastaje kao reakcija na sve veću korumpiranost i duhovno osiromašenje zvanične crkve, dok je uspehu protestantske reformacije doprinelo i snažno anti-papsko raspoloženje, uspostavljanje gradova-država i monarhija u pojedinim delovima Evrope. Nastaje sve veći broj Luterovih polemičkih spisa, dok je brzo širenje njegovih ideja omogućilo otkriće štamparske prese Luter štampa svoje prevode Biblije i druga dela na nemačkom jeziku u velikom broju primeraka. Prevodi Biblije na nemački, javljaju se i pre reformacije između 1466. i 1520. što je dovelo do prave revolucije u širenju verskih dela. Jedinstvenost Lutera najviše se ogledala u svođenju hrišćanstva na njegovu suštinu, odnosno evanđelje. Proučavajući Pavlova pisma, Luter je obnovio jednu ranohrišćansku ideju i ugradio je u temelj svog učenja koje je zasnovao na nekoliko principa:

1. *Sola fide* – Samo verom, vernici do spasenja dolaze verom, a ne dobrim delima ili posredstvom Crkve, pozivajući se na rimokatoličko davanje oproštajnica. Pavlovo učenje o opravdanju verom je u Luterovoj interpretaciji otklonilo potrebu za posredovanjem između Boga i vernika.

2. *Sola Scriptura* – Samo Svetim pismom, religijske istine se mogu spoznati jedino usvajanjem reči Božje otkrivene u Svetom pismu.
3. *Sola gratia* – Samo milošću Božjom, bez posredstva Božje milosti ljudi ne mogu činiti dobra dela, vera je Božji dar i jedino putem njegove milosti će izabrana manjina biti spasena.

Pored ovih načela, protestantizam je naglasak stavio i na jednakost svih vernika, odnosno sveopšte sveštenstvo, kao i na odbacivanje sedam svetih tajni i zadržavanja samo krštenja i pričesti. Večera Gospodnja, odnosno pričest, predstavlja čin spasenja koje je Bog namenio čoveku. U obredu Večere Gospodnje (pričest) kod kalvinista, naglasak se stavlja na hleb i vino, koji nisu telo i krv Hristovo, već oruđa, znaci preko kojih vernik istinski opšti sa Hristom. Protestanti naglašavaju sveštenstvo svih vernika, odnosno nepostojanje stroge crkvene hijerarhije i podele na sveštenike i vernike (laike), dok vršenje obreda i službe od strane sveštenika ne predstavlja suštinsku već funkcionalnu razliku među vernicima. Žan Kalvin (Jean Calvin) je u svom delu *Hrišćanska nauka* govorio o nevidljivoj crkvi, odnosno skupu izabranih čija imena zna samo Bog, dok je pastor samo izaslanik vernika koji sa njim učestvuje u sveopštem sveštenstvu (Делимо 1998: 147).

Kao termin, protestantizam je ušao u upotrebu krajem 16. veka, iako se javlja još 1529. godine u vreme održavanja Drugog crkvenog sabora u Špajeru. Tokom 15. veka hrišćanski vernici koji su bili naklonjeni reformama crkve nisu težili reformisanju same vere, odnosno doktrine rimokatoličke crkve. U trenutku kada je luteranstvo počelo da slabi sredinom 16. veka, ženevski reformator Žan Kalvin, proširuje teološku osnovu protestantizma i svoje ideje iznosi u delu *Christianae Religionis Institutio*. Kalvin je isticao da je crkva u suštini nevidljiva i da predstavlja skup izabranih čije ime zna samo Bog (Делимо 1998). Usvajajući učenje o predestinaciji koje je bilo ključno za razumevanje spasenja, Kalvin se oslanjao na biblijski citat iz poslanice Rimljanima 8: 28–30: „A znamo da onima koji ljube Boga ide sve na dobro, koji su pozvani po namjerenju. Jer koje naprijed pozna one odredi da budu jednaki obličju sina njegova, da

bi on bio prvorodeni među mnogom braćom. A koje odredi one i dozva; a koje dozva one i opravda; a koje opravda one i proslavi“.<sup>33</sup>

Učenje o predestinaciji, odnosno o predodređenosti vernika za spasenje, predstavljala je centralnu temu reformisanih crkava, koje su nastojale da dođu do usaglašenog stava kroz nekoliko dokumenata: Hajdelberški katihizis (1562), Anglikanskih Trideset i devet tačaka (1563) i Dortske odluke (Макманерс 2004: 345). Učenje o predestinaciji odnosi se na to da Bog unapred određuje tok svetske civilizacije i pojedinačnog života. Delimo navodi da je Kalvin „obnovio život reformacije u trenutku kada je luteranstvo gubilo snagu“ (Делимо 1998: 137). Značajnu ulogu u razvoju kalvinizma imala je veronauka za decu koju Kalvin sastavlja 1542. godine.

Vođa reformacije u Švajcarskoj, Urih Cvingli, isticao je potrebu reforme crkvenih institucija, ali i morala. Cvingli je 1523. godine u Cirihi počeo da sprovodi svoje reforme, koje su se odnosile na nov način vršenja liturgije u odnosu na katoličke mise, naglašavajući zabranu likovnih predstava u bogoslužbenim objektima. Cvinglijeve ideje imale su važnu ulogu u formiranju teoloških načela reformisanih crkava. Međutim, umesto da reformišu katoličku crkvu iznuta, Luter i Cvingli stvorili su reformne pokrete van glavnih crkvenih tokova (Mekgrat 2010: 314). U katoličkoj crkvenoj istoriji Tridentski sabor (1545–1563) imao je za cilj da učvrsti srednjovekovne crkvene dogme, stavljajući naglasak da nema spasenja izvan katoličke crkve i da zaustavi širenje reformacije. Na Tridentskom koncilu određena je komisija koja je sastavila Indeks zabranjenih knjiga (Index librorum prohibitorum) koji se odnosio na knjige protestantskih pisaca, ali i drugih dela koja su se protivila idejama katoličkog sveta, a čije je čitanje bilo zabranjeno katoličkim vernicima. Sukobi između katolika i protestanata okončani su Augzburškim verskim mirom iz 1555. godine Nantskim ediktom protestantizam po prvi put dobija verske slobode, koja su ograničena na pojedina geografska područja.

Reformacija se razvila u nekoliko pravaca: luteranstvo u Nemačkoj, Skandinaviji i centralnoj Evropi, kalvinizam u Švajcarskoj, Francuskoj, Holandiji i Škotskoj, anglikanstvo u Engleskoj. Napredovanje reformacije posebno je bilo zapaženo u Zapadnoj i Srednjoj Evropi, pre svega uspon luteranstva u Francuskoj i Nemačkoj, ali i

---

<sup>33</sup> U radu je korišćeno Sveto pismo u prevodu Đure Daničića i Vuka Stefanovića Karadžića.

u stvaranju anglikanske crkve u Engleskoj. Anglikansku crkvu osniva kraljica Elizabeta I i kraljevi iz dinastije Stjuart, dok kralj Henri VIII postaje njen vrhovni poglavar, odbacivši papski autoritet. Promene koje su zahvatile Evropu tokom 16. i 17. veka u pogledu crkvenih reformi, odraziće se snažno na različite teološke promene i dovešće do novog razumevanja vere i crkve koje će odlučujuće uticati na oblikovanje hrišćanstva. Kako je među luteranima i kalvinistima bilo neslaganja, posebno u pojedinim dogmatskim elementima, katolička crkva je taj period iskoristila kako bi oslabila uticaj protestanata. Tako nastaje protivreformacija koja se vezuje za čitavu epohu u istoriji crkve i razvija se kao snažna reakcija na promene koje su nastale stvaranjem protestantizma. Delovanje protivreformacije prema Delimou, imalo je dva glavne struje „s jedne strane, ciljalo se na to da se teritorije koje su prešle na stranu reformacije povrate oružjem; s druge strane, njime se težilo da se, tamo gde je to omogućila vojna pobeda, protestantske mase preobrate na niz načina: misijama, stvaranjem koledža i univerziteta, raznim prinudama, naporima da se uguši protivnička religija“ (Делимо 1998: 192). Istorija protivreformacije može se hronološki podeliti na dva perioda: prvi pre 1640. godine u kojem su najveću ulogu imali katolički verski redovi i drugi posle 1640. godine kada državni kler dominira u borbi protiv protestanata. Jezuiti, militantna grupa protivreformacije, na čelu sa Ignacijem Lojolom (Ignatius Loyola), snažno su uticali na suzbijanje protestantizma u Evropi. Glavni cilj jezuita, kako navodi Golubić, bio je „da se bore protiv protestantizma, da pronalaze slaba mesta u pozicijama protestanata, da povrate izgubljene teritorije i da prošire papsku svetsku dominaciju“ (Golubić 1973: 276). Lojola preuzima vodeću ulogu u katoličkoj crkvi, a jezuiti postaju aktivni misionari u Americi, Kini, Indiji, Japanu (Mekgrat 2010: 316). Putem verskog obrazovanja, jezuiti i katolička crkva nastojali su da onemoguće širenje protestantizma. Kako bi ojačala protivreformaciju, katolička crkva zajedno sa jezuitima ponovo započinje inkviziciju. Pobunom čeških protestanata 1618. godine počinje Tridesetogodišnji rat, koji se odvijao najvećim delom na teritorijama Nemačke i Češke. Rat je završen Vestfalskim mirom 1648. godine, koji je uspostavio sledeće principe:

1. princip suvereniteta nacija–država,
2. princip jedankosti između nacije i države,
3. princip obavezujućih međunarodnih ugovora među državama,

#### 4. princip neintervencije jedne države unutar druge.

Odredba Augzburškog verskog mira iz 1555. godine *Cuius regio, eius religio* („Čija je zemlja, onoga je i vera“) primenjena Vestfalskim mirom, snažno je oslabila uticaj katolička crkve u onim delovima Evrope gde su protestanti bili većina. Protestantizam će se tokom 17. i 18. veka širiti u nove pravce i stuje, ali svi oni će svoj temelj zadržati na Luterovim načelima. Društveno-istorijski kontekst razvoja protestantizma u Evropi neophodno je povezati sa političkim promenama tokom 18. veka, pre svega u Francuskoj koja je 1789. godine i javno ekskomunicirala hrišćanstvo iz društva (Mekgrat 2010: 315). Sve jača sekularizacija zapadnoevropskog društva, prema Džonu Makmanersu, bila je obeležje dva veka koja su prethodila Francuskoj revoluciji (Макманерс 2004: 352). Religija sve više postaje stvar individualnog opredeljenja, što u velikoj meri doprinosi razvoju reformacijskog nasleđa i tradicije, u kojoj individualnost predstavlja osnovu religioznosti i ličnog odnosa sa Bogom.

Jedan od radikalnih ogranaka reformacije, anabaptizam se razvija tokom 16. i 17. veka u Evropi, posebno u Švajcarskoj i Nemačkoj. Tomas Mincer (Thomas Minzer), anabaptistički vođa, bio je nemački sveštenik tokom reformacije, učenik i sledbenik Martina Lutera i jedan od vođa nemačkog seljačkog rata. Anabaptisti su smatrani za jeres i bili su progonjeni širom Evrope, iz Holandije odlaze u Nemačku, a kasnije dalje u Rusiju. Mnogi su anabaptiste optuživali za građanski rat u Nemačkoj (1524–1525) (Golubić 1973: 270). Istorijska literatura rimokatoličke, ali i protestantskih crkva, predstavljale su anabaptiste kao grupu koja propoveda lažnu doktrinu i vodi ljude u otpadništvo. Negativna historiografska slika ostala je popularna četiri veka. Iako je anabaptističko učenje blisko kalvinizmu, specifičnost anabaptista ogledala se u odbacivanju krštenja dece i radikalnom pacifizmu. Pored toga, anabaptisti su naglašavali ličnu pobožnost i izražavanje emocija na svojim skupovima (Bjukenan 2009: 336). Mirča Elijade (Mircea Eliade) navodi da su anabaptisti preobraćenici koji nisu priznavali sakramentalnu vrednost prvog krštenja (Elijade 1991: 210). Anabaptisti u Holandiji i severnoj Nemačkoj imali su duhovnog vođu Menona Simensa (Menno Simons) i po njemu se jedan ogranak anabaptista naziva menonitima. Nemački menoniti krste svoju decu sa 14 godina polivanjem vodom, dok starije, između 18.–22. godine, potpunim zagnjurivanjem u vodu. Zadržali su samo dve svete tajne: krštenje i pričest.



Sveto pričešće je za njih samo sećanje na stradanje Hristovo i njegovu smrt; pri pričešću imaju običaj da lome hleb, kao i da jedni drugima peru noge. Opravdavaju se pred Bogom verom i dobrim delima. Akt opravdanja sastoji se u opraštanju greha i preobražaju čoveka iz nepravедnog u pravednog. Zakletvu, vojničku ili javnu, smatraju za veliki greh, što će kasnije nazareni preuzeti kao jednu od osnovnih specifičnosti njihove zajednice. Razdvajanje crkve od države bio je jedan od glavnih zahteva anabaptista. U Šlajthajmu kod Šafhauzena 1527. godine, održana je konferencija anabaptista na kojoj su utvrđena osnovna načela vere:

1. Odbijanje krštavanja male dece, jer vera mora da prethodi krštenju.
2. Članovi koji počine greh opominju se dva puta, treći put pred celom zajednicom uz isključenje iz Svete večere.
3. Sveta večera se praktikuje sa hlebom i vinom i samo zaista verni mogu da učestvuju u njoj.
4. Pokrštenjaci nemaju zajednicu sa onima koji su protiv Boga ili vode nehrišćanski život.
5. Pokrštenjaci ne nose mač i ne mogu učestvovati u vlasti.
6. Pokrštenjaci ne polažu zakletvu.

Iz ovog evropskog verskog pokreta nastale su kasnije druge verske zajednice koje imaju blisko učenje: amiši, huteriti, Braća u Hristu, nemački baptisti. Ovi radikalni ogranci reformacije posebno će uticati na razvoj neoprotestantskih zajednica, koje će svoju osnovnu doktrinu utemeljiti na učenjima ovih zajednica.<sup>34</sup>

Reformacija, kako navodi Kolin Bjukenan (Colin Buchanan), predstavlja pokret „reči“, koji se „zalagao za povratak Božje reči kako je zapisana u Bibliji, kao i za udaljavanje od obreda dramatizacije, boje i pokreta prema rečima, ističući razumljivost i shvatanje učenja“ (Bjukenan 2010: 336). Prevođenje Biblije na narodne jezike donela je ključnu promenu u širenju pismenosti, ali i dostupnosti Biblije među narodima. Do 18. veka postojali su samo nemački, francuski i poljski prevodi Biblije, koji su, iako

---

<sup>34</sup> O radikalnoj reformaciji više u: Williams 1962.

zabranjeni od strane Rima, bili veoma popularni. Tek krajem 1800. godine pojavljuju se veliki broj prevoda katoličke Biblije, kako Makmaners (John McManners) navodi na preko sedamdeset jezika (Макманерс 2004: 376). Protestanti su objavljivali i veliki broj dela religijskog sadržaja, pre svega molitve i himne. Promene koje nastaju u Evropi, kao posledica razvoja protestantizma, uticala su i na različite aspekte života ljudi. Protestantska reformacija naglasak stavlja na porodicu, gde nije samo crkva bila idealna porodica, već je i porodica bila idealna crkva (Vudhed 2010: 342).

Tokom 18. veka protestantizam zahvataju velike promene koje će kao rezultat imati stvaranje različitih i novih verskih tradicija. Tako nastaje pijetizam, uticajan pokret u okviru luteranstva, koji je delovao od kraja 17. do polovine 18. veka i snažno uticao na anabaptizam, a inspirisao je i Džona Veslija (John Wesley) da osnuje metodiste. Pijetizam uključuje kako luteransku privrženost Bibliji, tako i puritansku ljubav ka individualnoj pobožnosti i izvornom hrišćanskom životu. Ovaj verski pokret javlja se kao reakcija na „nedostatke” postojećih protestantskih crkava – luteranske, kalvinističke i prezbiterijanske i njihovog dogmatskog legalizma. Osnovao ga je Filip Jakob Špener (Philip Jacob Spener) 1635. godine, smatrajući da je nemačkom luteranstvu neophodna moralna i religijska reformacija i naglašavajući da je hrišćanstvo pre svega promena srca i svetost života. Tokom boravka u Ženevi dopala mu se rigidna crkvena disciplina i strogi moralni život tamošnje zajednice. Prvu parohiju dobija u Frankfurtu i počinje da okuplja ljude na kućnim skupovima. Delo *Pia Desideria*, napisao je 1675. godine, gde ističe da je neophodno da se reformacija dopuni i naglašava potrebu preporoda. Pored toga, Špener kritikuje plemstvo i vladare zbog uzurpiranja kontrole nad crkvenim poslovima, kao i sveštenike i vernike koji su zanemarivali ponašanje koje dolikuje hrišćanima (Алексов 2010: 72). Takođe, predlaže kako treba širiti novu veru i daje šest predloga za reformu crkvenog života: temeljno izučavanje Biblije na privatnim skupovima, uključivanje laika u upravljanje crkvom – svi smo članovi carskog sveštenstva, praksa koja bi dopunjavala veru, razvijanje ljubaznog i saosećajnog odnosa prema svima, reorganizacija studija teologije, iznalaženje novih načina za propoved Reči Božje. Propovedao je neophodnost novog rođenja, odnosno duhovnog preporoda. Špenerove ideje naišle su na dobar prijem među pastorima i uskoro je osnovan Univerzitet u Haleu koji postaje pijetistički centar. Od samog početka pijetisti su osnivali brojna biblijska društva koja su štampala i distribuirala Biblije, posebno

naglašavajući značaj popularnog hrišćanskog obrazovanja (Soulen 2004: 258). Ideja crkve u crkvi – *ecclesiola in ecclesia* – oslabila je značaj crkvene organizacije i uskoro nastaju i pokreti reakcije, nakon druge polovine 18. veka, na primer, neoluteranski pokret, koji pokušava da ponovo uspostavi identitet luterana kroz naglašavanja luteranskog kredo i liturgije. Pijetisti su insistirali na sveopštem sveštenstvu, evangelizacijama, a borili su se i protiv potčinjavanja crkve državi. Pijetizam je isticanjem individualizma pripremio put dobu prosvetiteljstva, koje će crkvu odvesti u suprotnom pravcu od onog koji su pijetisti zamišljali. Ditrih Bonhofer (Dietrich Bonhoeffer) smatra da je pijetizam poslednji pokušaj da se spase hrišćanstvo, jer je za njega religija u osnovi – negativan termin. Istoričar Albreht Ričl (Albrecht Ritschl) smatra da je pijetizam zapravo retrogradni pokret koji vodi katolicizmu. Dok Bojan Aleksov navodi da se pijetisti protive naučnom izučavanju Biblije (Aleksov 2006: 47). Insistiranje na odvajanju od ovog sveta (separatizam) i novom rođenju odvelo je njegove sledbenike u fanatizam budući da su mnogi počeli smatrati da novom rođenju mora prethoditi agonijsko pokajanje, te su se potpuno distancirali od svih svetskih zabava, uključujući i pozorište i ples.

Prema Delimou, mistička i dobročiniteljska struja potekla od Špenera, ostavila je duboki trag u grofu Ludvigu fon Cincendorfu (Ludwig von Zinzendorf), nemačkom reformatoru i osnivaču pijetizma u Hernhutu (Делимо 1998: 284). Na svoje imanjenje, Cincendorf je primio prognane članove stare moravske crkve, pa su njegovu zajednicu nazivali i Moravska braća (Golubić 1970: 286). Bratske opštine počinju da razvijaju snažnu delatnost ne samo po Nemačkoj, nego i po Holandiji, Danskoj i Norveškoj. Saksonska vlada 1736. godine počinje da progona ovaj pokret i vođe „bratskih opština“ i tek će 1747. povući svoj edikt o progonstvu Cincendorfa. Njegova opština će se 1749. godine izjasniti za augsburšku konfesiju i na taj način postati priznata i u Saksoniji (Димитријевић 1898: 28). Osim u Nemačkoj, hernhutizam je rasprostranjen u Britaniji, Rusiji, Danskoj, Norveškoj, Severnoj Americi i južnoj Aziji. Hernhutski pijetisti se okupljaju na mestima bez ikakvog oltara i ukrasa. Sastaju se nedeljom prvo na molitvi, zatim na propovedima u podne. U red liturgijskih sastanaka spadaju i tzv. agape – večere ljubavi; tada se propovednik i sveštenici pojavljuju u dugačkim belim odorama, pevajući pesme, osvećuju hleb i dele ga onima koji će se pričestiti (Димитријевић 1894: 30). Cincendorf je i u svojim delima naglasak stavljao na verovanje u iskupljenje

od strane Hrista. Delovanjem nekolicine moravske braće, prema Delimou, može se objasniti verska obnova koja se dogodila u nekoliko protestantskih crkava Francuske u 18. veku (Делимо 1998: 285).

Tokom 18. veka u okvirima anglikanske crkve dolazi do velike verske obnove čiji je pokretač bio Džon Vesli, osnivač metodizma. Tokom studija na Oksfordu, Vesli sa svojim bratom Čarlsom, okuplja grupu protestanata sa kojom primenjuje jedno strogo pravilo življenja, tzv. metod da se stigne na nebo, po kojima su dobili ime metodisti. Šireći svoje učenje Vesli je naglasak stavljao na opravdanje verom, posvećenje i ponovno rođenje u duhu Hristovom, što je značilo ispravno i čisto ponašanje, ispovest, pričest i svakodnevnu molitvu. Anglikanska crkva i vlasti su se protivile Veslijevom učenju, zatvarajući mesta na kojima je održavao bogoslužjenja, pa je svoje propovedi često održavao na otvorenom. Metodisti su kako ističe Milin, imali „jedan poseban metod pristupa ljudima, propovedanja i postupanja kojima su osvajali mase slušalaca“ (Милин 1982: 140). Metodizam se 1747. godine širi u Irskoj, nešto kasnije u Americi, dok je u Engleskoj imao preko 30.000 članova. Nakon Veslijeve smrti, metodisti se dele na nekoliko grupa, episkopalne metodiste i kongregacionalističke metodiste (Делимо 1998: 289).<sup>35</sup> Anabaptističke denominacije su, prema Veberu, pored predestinacije imale snažnu ulogu u obezvređivanju svih sakramenata kao sredstava spasenja i tako sprovele versko „raščaravanje sveta“ od njegovih krajnjih konsekvencija (Veber 2011: 97). Anabaptisti, pijetisti i metodisti uticali su na kasniji razvoj neoprotestantskih zajednica, koje će svoje temeljne doktrine bazirati upravo na načelima radikalnih ogranaka reformacije.

## 2.2. PROTESTANTIZAM U SRBIJI

Talas reformacije koji se širio Evropom zahvatio je i Balkan, iako postoji relativno malo podataka o protestantizmu na ovim prostorima pre 18. veka.<sup>36</sup> Protestanti su u početku prelazili iz Ugarske u Slavoniju, kako navodi Branko Bjelajac, verovatno zbog turskih osvajanja Banata između 1540. i 1560. godine, iako postoje podaci da su Turci kao i deo mađarskog plemstva, koje je bilo protiv Habzburške monarhije, pomagali

---

<sup>35</sup> Detaljan pregled o razvoju metodizma u svetu videti u: Cracknell, White 2005.

<sup>36</sup> Istoričar Branko Bjelajac u svojoj monografiji *Protestantizam u Srbiji: prilozi za istoriju reformacijskog nasleđa I deo*, iznosi detaljne podatke o prvim protestantskim zajednicama kao i društveno-istorijskim okolnostima pod kojima su se razvijale. Više u: Bjelajac 2003.

širenje protestantizma u Banatu (Бјелajaц 2003: 28–29). Kontakti sa protestantskim zajednicama postojali su i pre 18.veka veka, budući da istorijski, putopisni i književni izvori pominju valdežane, bogumile, husite, huterite, a kasnije i luterane, kalvine-reformate, unitariste, sabatarijance, anabaptiste (Бјелajaц 2003: 105). Prvo naseljavanje luterana zabeleženo je posle povlačenja Turaka, iako je Leopoldova carska instrukcija 1687. godine dozvolila naseljavanje Banata samo katolicima, veći broj protestanata doseljen je zajedno sa katolicima iz Švabije, Baden-Virtenberga i Švarcvalda. Tokom 18. veka austrijska carica Marija Terezija i njen naslednik Josif II, planskom kolonizacijom južne Ugarske dozvoljavaju naseljavanje samo rimokatolicima. Car Josif II 1781. godine donosi dekret pod nazivom *Patent o verskoj toleranciji*, kojim je zagarantovana sloboda kretanja seljacima i pravo da poseduju zemlju. Kolonistima su ponuđeni bolji uslovi za život nego u severnijim teritorijama iz kojih su uglavnom dolazili. Većina protestantskih crkvenih opština nastaje do početka 19. veka, uglavnom nemačkih i slovačkih, dok su u manjem broju opštine mađarskih luterana. Slovaci luterani, prema izveštaju Zorice Kuburić, naseljavaju današnju Vojvodinu 1745. godine (Kuburić 2010: 105). Iako su luteranima u Austrougarskoj pripadale različite nacionalne grupe, imali su jedinstvenu organizaciju. Kalvinistima tj. reformatima pripadali su većinom Mađari, koji početkom 19. veka osnivaju prvu crkvenu opštinu u Novom Sadu, organizaciono podređenu Ugarskoj reformatskoj crkvi. Austrougarska je status luterana i kalvinista regulisala na osnovu nekoliko uredaba i zakona, dok je crkveni ustav donet 1893. godine (Бјелajaц 2003: 43). U periodu ratnih sukoba, seoba i kontrareformacije, prema Srđanu Barišiću, širenje protestantizma otežavala je i činjenica da su bili „regrutovani“ iz neslovenskih etničkih zajednica, što je imalo važnu ulogu u njihovoj teritorijalnoj rasprostranjenosti (Barišić 2007: 124). Beogradska protestantska zajednica razvijala se nezavisno od one u Ugarskoj, a 1853. godine donet je Ukaz o veroispovedanju, kojim su se regulisali odnosi i verska prava nepravoslavnih hrišćana. Sve do donošenja pomenutog Ukaza luterani su bili tolerisani u Srbiji, nakon čega dobijaju status priznate crkve i legalnog delovanja (Бранковић 2011: 41). Kraljevina Srbija priznaje postojanje Reformatske crkve i dodeljuje joj jednak status sa pravoslavnom, rimokatoličkom i luterskom crkvom. Međutim položaj protestanata u Kraljevini SHS odlikovao se pre svega nepostojanjem čvrste organizacije i podeljenošću crkava po jezičkim grupama na slovačke, mađarske i nemačke. Bјelajac navodi podatak,

na osnovu *Almanaha Kraljevine SHS*, da su 1929. godine postojale dve luteranske crkve. Jednoj od Evangeličkih crkva augsburške veroispovesti pripadali su Nemci i Mađari sa sedištem u Zagrebu i druga, dok su iz Srbije ovoj zajednici pripadali Bački, Banatski i Beogradski seniorat (Бјелаяц 2003: 59). Većina vernika bila je nemačkog porekla, a njihov broj je drastično smanjen nakon Prvog svetskog rata. Slovačka evangelička crkva bila je deo luteranske crkve u Mađarskoj sve do 1918. godine, a od 1918. do 1941. godine bila je autonomna, sa centrom u Bačkom Petrovcu. U Kraljevini Jugoslaviji, u priznate verske zajednice ubrajale su se Srpska pravoslavna crkva, Katolička sa Grkokatoličkom crkvom, Evangelička, Reformatska, Baptistička, Metodistička, Nazarenska, Starokatolička, Islamska i Jevrejska zajednica. Luteranska crkva posle 1948. godine biva pregrupisana u četiri odvojena saveza: Evangelička hrišćanska crkva augsburške veroispovesti u Sloveniji (Murska Sobota), Evangelička hrišćanska crkva u Hrvatskoj, Bosni i Hercegovini (Zagreb), Evangelička crkva u Srbiji (Subotica), Slovačka evangelička hrišćanska crkva augsburške veroispovesti u Jugoslaviji (Novi Sad). Evangeličkoj crkvi u Srbiji većinom su pripadali Mađari i manji broj Nemaca, sa većim centrima u Subotici, Novom Sadu, Vršcu, Somboru, Vrbasu, Zrenjaninu i Kikindi. Za vreme komunizma, velikom broju zajednica oduzeta je crkvena imovina i ukinute različite privilegije, dok je veronauka bila dozvoljena samo u crkvenim zgradama. Do priznavanja protestantskih zajednica od strane vlasti dolazi 1951. godine, a naredne godine formira se Savez protestantskih crkava FNR Jugoslavije koji je obuhvatao luterane i reformate, ali i baptiste, metodiste i Hristovu slobodnu braću (Бјелаяц 2003: 66). Važno je napomenuti da protestantske zajednice, po svojoj organizacionoj strukturi, nisu bile samostalne već su svoje centre imale u inostranstvu. Dobijale su materijalnu pomoć od Svetskog saveta crkava iz Ženeve, Svetske Luteranske organizacije i drugih verskih organizacija u Evropi. Reformatska crkva je, kako navodi Bjelajac, isticala svoju ekumensku orijentaciju i oštro i javno se suprotstavljala evangelizacijama koje su često primenjivale slobodne protestantske crkve u Vojvodini (Бјелаяц 2003: 109).

Širenje reformacije u Srbiji, stvorilo je uslove i za razvoj neoprotellantizma, budući da su prvi vernici bili luterani i kalvinisti. Prema Sabrini Petri Ramet pojedine protestantske crkve izvorno nastaju u istočnoevropskim zemljama (u Poljskoj, Češkoj, Slovačkoj, Mađarskoj), što nije bio slučaj sa Rusijom i Ukrajinom, kao i zemljama

Balkana, gde su protestantske zajednice došle putem misionara sa Zapada (Ramet 1992: 8). Broj tradicionalnih protestantskih zajednica u Evropi snažno je opao, posebno od 1900. godine, iako to nije bio slučaj sa neoprotellantima, čiji je broj u poslednjih nekoliko decenija u porastu. Na početku 21. veka, evanđeoske zajednice, pored rimokatoličke, predstavljaju drugu po brojnosti grupaciju hrišćanskih vernika u svetu (Noll 2004: 421).<sup>37</sup>

### 2.3. NEOPROTESTANTIZAM I EVANĐEOSKO HRIŠĆANSTVO

Neoprotellantizam se vezuje za period kada su početkom i sredinom 19. veka u Evropi i Americi osnovane brojne verske zajednice nastale iz ogranaka reformacije, kao što su nazareni, metodisti, adventisti sedmog dana, baptisti, pentekostalci, Jehovini svedoci. Pored termina neoprotellantizam, za većinu pomenutih zajednica, koriste se i termini evanđeoske ili protestantske zajednice.<sup>38</sup> Iako termin neoprotellantizam obuhvata i one zajednice koje nisu evanđeoske, kako bismo razumeli njegovu suštinu, neophodno je osvrnuti se i na razvoj evanđeoskog hrišćanstva, koje je u velikoj meri zajednička osnova većine neoprotellantstkih zajednica.

U engleskom govornom području pomenute zajednice svrstavaju se i u grupu evanđeoskih ili ređe protestantskih zajednica, dok su u nemačkom govornom području i luteranske crkve poznate kao *evanđeličke* (*evangelische*) crkve. Savremeni evanđeoski pokret (nem. *evangelikale*, engl. *evangelical movement*) odnosi se na slobodne crkve reformacijske baštine, nastale isprepletanom uticajem puritanizma, pijetizma i anabaptizma. Temeljna karakteristika evanđeoskog pokreta vezuje se za evangelizaciju ljudi koji ne poznaju Isusa Hrista kao ličnog spasitelja i na primeni biblijskih načela u svakodnevnom životu (Jambrek 2007: 175).<sup>39</sup> Etimologija reči evanđeoski potiče iz grčke reči *εὐαγγέλιον-evangelion*, sa značenjem dobra vest, dobra vest o spasenju u Isusu Hristu i širenje dobre vesti drugima. Početkom 19. veka evanđeoska teologija

---

<sup>37</sup> O širenju evangelizma, naročito pentekostalnih zajednica i njegovim političkim implikacijama više u Martin 2008.

<sup>38</sup> Upotreba termina neoprotellantizam može se videti u različitoj, pre svega istoriografskoj i sociološkoj literaturi, cf: Parushev, Pili 2004; Pope 1992: 175–208; Алексов 2010; Bodeanu 2009, 2010; Gog 2009, 2006; Ilić 2008, 2010; Fosztó 2009; Preda 2011; Sikimić 2011; Maran 2011.

<sup>39</sup> U Evropi je 1951. godine osnovana Evropska evanđeoska alijansa (European Evangelical Alliance) i Svetsko evanđeosko udruženje (World Evangelical Fellowship) u cilju povezivanja nacionalnih evanđeoskih zajednica i vernika iz mnogih zemalja. Na brojnim kongresima koje evanđeoska udruženja organizuju razmatraju se pitanja evangelizacije, humanitarnog rada, ekumenizma i sl.

počinje da naglašava obnavljanje crkve, vernika i evangelizaciju, odnosno širenje jevanđelja, što se tumači kao povratak izvorima i suštini hrišćanstva. Prema Piteru Strombergu (Peter Stromberg), termin evanđeoski tokom 18. veka počinje sve više da se upotrebljava u onom značenju koje nam je danas poznato, a nastaje u „suprotstavljanju između ortodoksnih protestanata i novih reformisanih pokreta, kao što je pijetizam“ (Stromberg 1993: 4). Pijetisti su naglašavali značaj iskustvenog u veri, nasuprot doktrinarnoj utemeljenosti vere pojedinca. U pojedinim svojim oblicima, ta iskustvenost pijetista odnosila se i na iskustvo „ponovnog rođenja“ putem kojeg pojedinac potvrđuje doslednost Bogu (Stromberg 1993: 4).

Iako je evanđeosko hrišćanstvo danas veoma zastupljeno, u našoj je literaturi nedovoljno definisano. U evanđeoske hrišćane ubraja se čitav niz različitih (neo)protestantskih zajednica, koje svoje istorijsko poreklo imaju pre svega u anabaptističkom krilu evropske reformacije, ali i u non-konformističkom krilu britanske reformacije. Kako navodi Dane Vidović „evanđeosko hrišćanstvo predstavlja originalno, apostolsko, novozavetno hrišćanstvo, uz naglašavanje značaja Biblije, doživljaja Hrista kao ličnog Spasitelja, insistiranja na stvarnom iskustvu Svetog duha u doživljaju Duhovnog preporoda i svetom životu posle toga“ (Vidović 2005: 302). Tokom 20. veka evanđeoska teologija razvijala se posebno u okviru apologetike i etike, dok njen osnovni smisao postaje temeljno proučavanje Biblije, uz molitvu, sa posebnim naglaskom na evanđelja, čekanje drugog Hristovog dolaska, život u zajednici vernika i slavljenje Hrista (Бјелаяц 2003: 8). Pored toga teologija evanđeoskog hrišćanstva je trinitarna, uz naglasak na duboku privrženost Bibliji, njenom svakodnevnom čitanju i proučavanju, doživljaju Hrista kao ličnog spasitelja i insistiranju na stvarnom iskustvu Svetog Duha (Vidović 2009). Različita tumačenja biblijske doktrine dovela su do stvaranja velikog broja grupacija unutar evanđeoskih zajednica, posebno harizmatičkih pentekostalnih zajednica širom sveta.<sup>40</sup> Evanđeosko hrišćanstvo ima nekoliko temeljnih karakteristika, Isus i njegovo delo za spasenje čovečanstva, Biblija, krštenje odrasle osobe, odnosno njeno pokajanje, obraćenje i vera, širenje jevanđelja i evangelizacija ljudi koji ne poznaju Isusa (Jambrek 1997). Striktni skripturalizam, moralizam i



prozelitizam postaju karakteristike većine evanđeoskih i neoprotestantskih zajednica nastalim u širem okviru radikalne reformacije. Britanski historičar Dejvid Bebbington (David Bebbington) izdvaja pet osnovnih elementa koji čine osnovu evanđeoskog hrišćanstva (Bebbington 1989: 2–17):

1. obraćenje ili konverzija
2. Biblija iznad crkvene tradicije
3. aktivizam i širenje jevanđelja
4. centralnost krsta
5. odbacivanje sedam svetih tajni, zadržavanje krštenja i pričesti

Evanđeoski pokret, tokom 18. i 19. veka, doveo je do „probuđenja“ među baptistima, metodistima, prezbiterijancima i drugim protestantskim zajednicama, ne samo u Evropi i Americi, već zahvaljujući misionarima i u Africi, Aziji i Latinskoj Americi. Kako navodi Srđan Barišić, danas možemo izdvojiti dva krila protestantskih crkava: jedno čine tradicionalne protestantske crkve, najčešće jednonacionalne, a drugo slobodne protestantske evanđeoske crkve koje su nadnacionalne (Barišić 2007: 122). Međutim, stiče se utisak da granice pripadanja evanđeoskom hrišćanstvu nisu sasvim jasne, budući da pojedine zajednice sebe ne svrstavaju u ovu kategoriju.

Kao sveobuhvatniji termin, neoprotestantizam, unosi i hronološku distinkciju u odnosu na protestantske zajednice, budući da se vezuje za one zajednice nastale tokom 19. i početkom 20. veka. Pored odnosa protestantizam–neoprotestantizam, postoji i razlika u odnosu neoprotestantizam–evanđeoske zajednice, budući da pojedine zajednice iako nisu evanđeoski orijentisane i ne ubrajaju se u evanđeoske, spadaju u neoprotestantске.<sup>41</sup> Ovaj odnos bi se mogao predstaviti na sledeći način:



---

<sup>41</sup> Tako je u Rumuniji termin neoprotestantizam vrlo frekventan u javnom diskursu i odnosi se na baptiste, adventiste sedmog dana, pentekostalce, nazarene, dok je u Srbiji neoprotestantizam, kao termin, nedovoljno poznat.

Sve neoprotestantske zajednice akcentiraju na centralnost Biblije, nepogrešivost Božje reči. Prema Erlu Popu (Earl Pope) konverzija u ovim zajednicama predstavlja novu moralnu ozbiljnost i posvećenost radnoj etici, dok je tipična neoprotestantska zajednica „duhovno koheziorna i socijalna jedinica, koja pruža snažnu podršku zajednice svim svojim članovima” (Pope 1992: 176). Tako se, kako ističe Pope, novi član zajednice odmah oseća potrebnim i biva ubrzo uključen kao aktivan vernik u zajednici (*ibidem*).

U istočnoj Evropi u 18. veku nastaju zajednice koje su otvorile put osnivanju neoprotestantskim zajednicama na ovim prostorima. Tokom 17. veka u Rusiji dolazi do crkvenog raskola po pitanju rituala u ruskoj liturgiji iz čega nastaju staroverci (rus. Старообрядцы), koji nisu želeli da prihvate reforme u pravoslavnoj crkvi. Povod za nastanak pokreta staroveraca, prema Kseniji Končarević, predstavljale su „reforme patrijarha Nikona usmerene na jačanje crkvene organizacije, proširenje jurisdikcije moskovskog patrijarha, unifikaciju bogoslužbene prakse Ruske sa Grčkom crkvom, kao i postizanje pojedinih svetovnih ciljeva“ (Končarević 2006).<sup>42</sup> Najvažniji su bili duhoborci, zajednica koju je karakterisao pacifizam, odbacivanje sveštenstva, dogmi i ikona, propovedanje jednakosti svih ljudi. Duhoborci su naglašavali prisustvo Božanskog duha u svim stvarima, slično idejama kvekerima, ali čak i radikalnije. Pored duhoboraca osnivaju se i molokani, zajednica koja je svoje ime dobila zbog odbijanja da ne piju mleko za vreme posta. Molokani su bili veoma slični kvekerima i menonitima, zbog pacifizma, načina organizacije zajednice i duhovnih okupljanja, dok su etnički bliski duhoborcima i sabatarijancima jer nastaju u okviru istog ruskog hrišćanskog pokreta ikonoboraca. Krajem 17. i početkom 18. veka nemački luterani i reformati, koji su bili snažno privučeni pijetizmom, dolaze kako bi pomogli razvoju poljoprivrede na posediima južne Rusije pod uslovom da ne šire svoje verske ideje pravoslavnim Slovenima (nem. *die Stunden*).<sup>43</sup> Tako su, kako navodi Sergej Zuk (Sergei Zhuk), nemački pijetisti u jugoistočnoj Rusiji dobili naziv štundisti pošto su nakon službe u crkvi, provodili slobodno vreme čitajući Bibliju po kućama, stoga su ih nemački luterani

---

<sup>42</sup> O istorijatu staroveraca (staroobrednika) postoji obimna literatura. Za detaljnije bibliografske preglede videti Смирнов 1971: 281–314; Булгаков 1996: 544–570; Кончаревић 2006:143–172.

<sup>43</sup> O ulozi štundista, njihovom uticaju na društvene promene tokom 19. veka u južnim delovima ruskog carstva, snažno izraženoj radnoj etici, promenama u načinu života i „kulturnoj revoluciji“ videti u: Zhuk 2004.

nazvali študistima (Zhuk 2004: 153–201). Nakon 1860. godine, mnogi Rusi dolaze u kontakt sa štundistima i konvertuju se, pa se ime štundista počelo odnositi i na ruske evangeliste. Širenje pijetista i drugih evanđeoskih zajednica nastavilo se i u jugoistočnoj Evropi, pre svega Habzburšku monarhiju gde se prve baptističke crkve osnivaju 1830. godine. Liberalizacija društva nakon 1848. godine usloвила je da mnogi nemački pijetisti širom Evrope prelaze u baptizam, pre svega zbog velike dogmatske sličnosti. Kako navodi Meik Pirs (Meic Pearse), neoprotentizam je najbolje bio prihvaćen u etnički i religijski heterogenim prostorima, na granicama pravoslavlja i katoličanstva kao što je bila Austrougarska (Pearse 2006). Upravo u takvim sredinama neoprotentisti su imali najviše pristalica, posebno na prostorima gde je bio snažan grko-katolički uticaj, kao što su Transilvanija i zapadna Ukrajna. Nazareni i baptisti bili su prvi neoprotentisti čije su učenje, pored Nemaca i Mađara protentanata, prihvatili pravoslavni Srbi i Rumuni.

Iako je većina neoprotentistkih zajednica dogmatski utemeljena na evanđeoskoj teologiji, pojedine među njima unose i razlike u odnosu na evanđeosku dogmatku, kao što su nazareni i adventisti. U neoprotentistke zajednice u Srbiji ubrajaju se: Hrišćanska adventistička crkva, Evangelička metodistička crkva, Evanđeoska crkva, Crkva Hristove ljubavi, Hristova duhovna crkva, Crkva Božja, Hristova crkva braće, Hrišćanska nazarenska zajednica. Oslanjajući se na upotrebu termina neoprotentizam u relevantnoj korišćenoj literaturi, u ovoj tezi neoprotentizam obuhvata nazarene, baptiste, adventiste i pentekostalce, budući da su i pripadnici ovih zajednica sami sebe odredili i definisali neoprotentistima.

### 2.3.1. Nazareni

Jednu od najstarijih neoprotentistkih zajednica, Hrišćansku nazarensku zajednicu osnovao je u Švajcarskoj početkom 19. veka Samjuel Hajnrih Frelih (Samuel Heinrich Fröhlich), rođen 1803. godine u kalvinističkoj porodici u Brugu, kanton Argau. Kada je imao 21 godinu, kako navodi Aleksov, Frelih je prošao kroz dramatično lično versko iskustvo, nakon čega dolazi u sukob sa zvaničnom teologijom i dogmom (Алексов 2010: 74). Sukob se odnosio pre svega na krštenje male dece, kojem se Frelih protivio, ali i pitanje doživljaja ličnog preobražaja, ponovnim krštenjem. Nakon preobraćenja, Frelih na putu do Bruga propoveda po okolnim selima o blagostanju, jevanđelju,

grešnosti svakog čoveka i o spasenju koje dobija verom u Isusa Hrista i preporodom (Димитријевић 1894: 47). Uprkos sukobu sa zvaničnom crkvom, izabran je za sveštenika državne protestantske crkve, dok nešto kasnije postaje i upravnik parohije u Lojtvulu. Crkve, koje su inače bile slabo posećene, tokom Frelihovih propovedi bile su pune. Snažan uticaj anabaptizma, ogledao se u sprovođenju stroge discipline, uređenju crkve i liturgije, kao i načinu oblačenja vernika (Алексов 2010: 75). Međutim, zbog nepoštovanja novog priručnika za podučavanje dece, racionalistički usmerenog, Frelih odlazi na crkveni sud. Tako biva izbrisan iz reda duhovnika kantona Argau, zabranjene su mu sve crkvene funkcije – podučavanje, krštenje, sveta večera. Nakon povratka u Brug, dobija poziv iz Vilhelmsdorfa u Virtembergu da propoveda jednoj zajednici koja se odvojila od državne crkve. Ipak, ni ova zajednica nije mogla da prihvati njegovo učenje, jer se pridržavala krštenja male dece, koje je Frelih odbacio. Vladimir Dimitrijević navodi pismo Freliha iz 1830. godine u kojem su izložene osnovne ideje novog učenja: „Evo moga učenja: Bog ima naročita sredstva, kojim nas uvodi u svoju zajednicu. Prvo je sredstvo propoved jevandelska i vera u Hrista koja opravdava. Drugo je blagodatno sredstvo krštenje i njegov plod (gde se pokajanjem i verom traže): spiranje greha i ubrojana svetost i pravičnost. Treće je blagodetno sredstvo: kada plod krštenja (pravičnost i svetost Hristovu) u sebi nađemo“ (Димитријевић 1898: 47). Godine 1830. Frelih počinje da saziva sastanke na kojima utorkom i petkom drži predavanja na osnovu Poslanice Rimljanima. Preko jednog propovednika iz Frankfurta na Majni upoznaje Kontinentalno društvo u Londonu koje pomaže propovednike i misionare i tako započinje svoja misionarska putovanja. Frelih će u Lajtvilu 1832. godine „sakupiti oko sebe ljude i govoriti im o pokajanju, o čudesima preporođenja, o pogreškama i nedostacima postojećih uredaba, o krštenju i pričešću, a naročito o otpadništvu državnog sveštenstva“ (nepoznati autor, str. 13). Kao misionar, Frelih počinje da putuje po Švajcarskoj u potrazi za novim pristalicama. Početkom 1834. godine, objavljuje i svoje prvo delo *Dve-tri reči o odnošaju obraćenih vernih prema državnoj crkvi i državne religije prema Jevanđelju Isusa Hrista*,<sup>44</sup> u kojem iznosi neka temeljna učenja i tumačenja Jevanđelja. Frelih navodi: „da se ni jedan čovek ne rađa kao hrišćanin, niti ima udela u carstvu Božijem, niti ga na to osposobljavaju nekakve spoljašnje forme ili ceremonije, nego svaki pojedini čovek, koji želi da dostigne carstva

---

<sup>44</sup> Vladimir Dimitrijević navodi podatak da Frelihova dela nikada nisu dospela u knjižare i da je rukopise dobio od Frelihovog sina (Димитријевић 1898: 70).

Hristova, mora na sebi samom doživeti reformaciju, preobražaj, mora se Božijom milošću ponovo roditi“ (Димитријевић 1898: 68). Drugo Frelihovo delo bilo je *Tajna bogobojažljivosti i tajna bezboštva; po njegovu biću i međusobnim odnošaju rasvetljene iz reči Božije*. Osnivanje „svetih opština“ Frelih ovako objašnjava: „Mi smo se ocepili od državne religije, da ne bi odstupili od Hrista (...), ali šta je državna religija koje se moradosmo odreći, da bi pripadali istinskoj opštini Božijoj, koja je tamo gore?“ (Димитријевић 1898: 74). Treće Frelihovo delo *Rasprava o braku uopšte, a naročito o tome braku*, nastalo je kao odgovor na mnogobrojne osude zbog sklapanja braka Freliha i Suzete Brunšviler pred svojim vernicima. Vlast nije priznala taj brak budući da nije obavljen u državnoj crkvi, dok su kasnije i njegova deca smatrana nezakonitim. Frelih u pomenutom delu objašnjava: „Brak ne čini brakom čovečija ustanova venčavanja u crkvi, nego je on već predje brak, usled Božijeg osvećenja, čim se dvoje zavere da će jedno drugo ljubiti i jedno drugom biti verni“ (Димитријевић 1894: 78). Četvrto delo, na temu krštenja, Frelih je napisao 1847. godine pod naslovom *Spasenje čovekovo kupkom preporođenja i obnavljenjem Sv. Duha*. „Krštenje pripada onome ko se pokajao i veruje Jevanđelju. Čovek se prilikom krštenja sahranjuje u Hristu, ali se u isti mah budi u novom životu, kao što to beše slučaj sa samim spasenjem“ (Димитријевић 1894: 86). Na poziv Kontinentalnog društva, Frelih odlazi na tromesečni boravak u London. Tokom boravka u Londonu, 1833. godine, upoznao se sa pesmaricom baptista i prevodi je sa engleskog jezika. U Cirihu, Frelih štampa *Harfu Sionu* 1855. godine, svoju novu zbirku pobožnih pesama u koju će uvrstiti i neke luteranske i kalvinističke pesme.<sup>45</sup>

Frelih je usvojio najviše elemenata koje možemo naći u vrlo radikalnom krilu reformacije – anabaptizmu, kao što je ponovno krštenje odraslih vernika, potreba za unutrašnjim preobražajem, nenasilje i pacifizam, stroga disciplina i distanca od državnih vlasti. Svakako najvažniji element koji su nazareni preuzeli od anabaptista, bilo je odbijanje uzimanja oružja, što će kasnije nazarene kao versku zajednicu posebno markirati među ostalim neoprottestantima. Prvi Frelihovi sledbenici u Švajcarskoj bili su menoniti, naslednici anabaptista iz 16. veka, koji su živeli u obližnjim planinskim selima. I u Evropi, a kasnije u Americi, menoniti su se postepeno priključili zajednicama koje su „podsećale“ na njihove crkve (Aleksov 2004: 50). Menoniti

---

<sup>45</sup> Frelih drugo izdanje nije doživeo, preminuo je 12. januara 1857. godine.

centralne i Istočne Evrope u periodu nastanka nazarenstva nisu dobijali mnogo novih pristalica, već živeli su izolovano od spoljnog sveta (Brock 1980: 62). Frelih je uspeo da okupi brojne pristalice i proširi uticaj preko svojih dela, prevoda Biblije i velikog broja novih pravila koja je uveo. Značajnu ulogu odigrala su i njegova misionarska putovanja i posete drugim zajednicama. Iako su se Frelihovi prvi sledbenici zvali između sebe “braća”, kasnije su u Švajcarskoj i Nemačkoj imali nekoliko naziva – anabaptisti (*Neutäufer*), Zajednica evangelističkih anabaptista (*Gemeinden Evangelischen Taufgesinnter*), frelihijanci (*Fröhlichianer*) (Алексов 2010: 76). Prema slovenskim izvorima nazarene koji su emigrirali u Sjedinjene Američke Države nazivali su *novim amišima* ili *novim menonitima*,<sup>46</sup> dok je zvaničan naziv nazarenske zajednice Apostolska hrišćanska crkva.<sup>47</sup>

Širenje nazarenstva na prostore Ugarske počelo je tridesetih godina 19. veka.<sup>48</sup> Kako navodi istoričar Đoko Slijepčević „pojava sekta u Karlovačkoj Mitropoliji bila je posledica slabljenja versko-moralne revnosti kod pravoslavnih Srba, koje se povećavalo pojavom borbe između političkih vođa i više crkvene jerarhije“ (Слијепчевић 2002: 214). U Karlovačkoj Mitropoliji su se tokom 19. veka pojavile tri verska pokreta: nazarenstvo, adventizam i pokret pobožnih, koji je prema Slijepčeviću predstavljao „izraz čežnje za dubljim i intenzivnijim verskim životom“ (Слијепчевић 2002: 215–216). Prema podacima koje iznosi Aleksov, mađarski šegrti Janoš Denkel i Janoš Kropaček odlaze u Švajcarsku, gde su se pod uticajem Frelihovih propovedi preobratili (Алексов 2010: 77). Po povratku u Peštu, iskustvo nove vere prenose katoliku Lajošu Henčeju (Lajos Hencsey) koji postaje prvi kršteni pripadnik nazarenske zajednice u Ugarskoj. Oko 1841. godine Henčeј piše knjigu, u kojoj iznosi glavne principe

---

<sup>46</sup> Istražujući nazarene koji su iz Istočne Evrope emigrirali u Sjedinjene Američke Države, Jozef Fajfer (Joseph Pfeiffer) ih definiše kao neo-anabaptistički pokret. Više u: Pfeiffer 2010.

<sup>47</sup> Aleksov navodi da poreklo imena nazaren nije sasvim jasno. Naime pojedini autori su ime nazarena mešali sa imenom iz Starog Zaveta „nazir“, a koje se odnosilo na „posvećene vernike koji su se zavetovali da neće piti, seći kosu ili dodirnuti mrtve kako bi pokazali svoju pobožnost“ (Aleksov 2006: 56). Ime nazareni se vrlo često koristilo za prve hrišćane istočnog Mediterana. Na osnovu jednog Frelihovog pisma, Brok (Peter Brock) i Adler (Philip Adler) ističu da je ime stvoreno 1836. godine od strane zvaničnika u Argau, u Švajcarskoj, iako nigde ne postoji objašnjenje zašto se ime nazareni vezuje samo za one u Habzburškoj monarhiji. Sledbenici pijetističkog propovednika Johana Jakoba Virca (John Jakob Writz) u Švajcarskoj se nazivaju nazarenima i taj naziv je Lajoš Henčeј preuzeo za verne, novoverce u južnoj Ugarskoj. Vladimir Dimitrijević govori o terminu koji su Srbi koristili za nazarene – burgeri (Димитријевић 1894: 11–19).

<sup>48</sup> O geografskom, istorijskom i političkom definisanju pojma južna Ugarska, vidi: Aleksov 2010: 86.

nazarenske vere, iako nije poznato da li je pre toga bio u kontaktu sa Frelihovim delima.<sup>49</sup> Prvi preobraćenici su bili uglavnom zanatlije, kalvinisti i luterani. Prema pojedinim izvorima koje Aleksov navodi, nisu sva Frelihova učenja prihvaćena među ugarskim nazarenima. Iako se lično sreo sa Frelihom u Švajcarskoj, samo nekoliko godina pre svoje smrti, Henčej je pojedine Frelihove ideje interpretirao drugačije što se može videti i u obimnoj prepisci sa zajednicama u Ugarskoj (Алексов 2010: 79). Tako su Frelihove ideje u Ugarskoj dobile drugačiju dimenziju u odnosu na zajednice u drugim delovima Evrope, što je nazarene na ovim područjima učinilo specifičnim. Najzaslužniji za širenje nazarenske vere u južnoj Ugarskoj, početkom pedesetih godina 19. veka bio je Ištvan Kalmar (Istvan Kalmar), budući da je preveo Frelihovo delo *O odnosu vernika prema državnoj crkvi* i Novi zavet na mađarski jezik (Димитријевић 1894: 94–99). Vlasti su Kalmara proterale u Pačir, u Bačkoj gde se osniva prva nazarenska zajednica u južnoj Ugarskoj. Misionarenjem Kalmar osniva i druge zajednice u susednim mestima, pa su uprkos protivljenja vlasti i crkve nazarenske zajednice postajale sve brojnije. Aleksov ističe da se uzrok širenja nazarenstva može istražiti ukoliko uzmemo u obzir „socioekonomsko i etnokonfesionalno poreklo preobraćenika, reakcije lokalnih vlasti, strategije koje su nazareni koristili kao odgovor na te reakcije, kao i njihova verska uverenja nasuprot uverenjima priznatih crkava iz kojih su preobraćenici upravo i proistekli“ (Алексов 2010: 88). Multietnička sredina u kojoj su se širili nazareni, na prostoru gde su živeli kolonizovani Nemci i Slovaci luterani i Mađari kalvinisti, predstavljao je pogodan prostor za pridobijanje novih vernika preobraćenjem iz protestantizma. Međutim, progoni nazarena postaju učestali zbog odbijanja vernika da nose oružje tokom ratova (italijanski rat 1859. i austrijsko-pruski rat 1866. godine) veliki broj njih nalazio se u zatvorima, koji postaju veoma značajna mesta za širenje vere. Kako bi izbegli smrtnu kaznu, nazarenima su bile izrečene kazne u trajanju od deset do petnaest godina. Nekonformizam nazareni su izražavali u stavu: „Mi želimo da damo caru carevo. Ali onaj kojeg je Gospod izabrao ne može biti vojnik“ (Алексов 2010: 92–93). Prve veće nazarenske zajednice osnivaju se najčešće putem zanatlija–misionara u gradovima ili većim selima kao što su Melenci, Dolovo, Mokrin, Lokve, Mramorak, Padina, Debeljača, Bavanište, Banatski Karlovac,

---

<sup>49</sup> Kardoš (Láslo Kardos) i Sigeti (Jenő Szigeti) ističu da su se mnoga nazarenska učenja vremenom promenila od Henčeja do perioda najvećeg širenja nazarenstva, posebno odbijanje nazarena da nose oružje što se u Henčejevim radovima ne pominje (cf. Kardos, Szigeti 1988: 99; Алексов 2010).

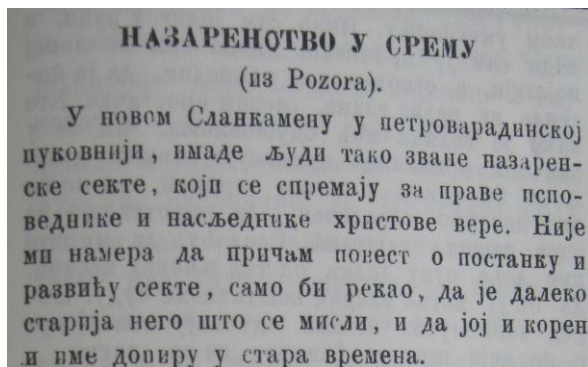
Perlez i Banatsko Novo Selo. Budući da nisu bili priznata veroispovest, podaci o broju nazarena nisu precizni. Istoričar Piter Brok, navodi da prvi podaci o broju nazarena potiču od britanskih kvekera iz 1875. godine, prema čijim izveštajima u Ugarskoj ima od 6.000 do 10.000 nazarena u 60-70 zajednica. Međutim Brok smatra da je nazarena u čitavoj Ugarskoj bilo između 13.000 i 15.000 (Brock 1980: 54). Vladimir Dimitrijević iznosi detaljnije podatke koju se odnose na geografsku raspoređenost Srba nazarena – u Bačkoj 1.456, Banatu 2.000, Sremu 1.000. Postoji nekoliko statistika, međutim Aleksov iznosi izveštaj iz 31. jula 1925. godine gde se na osnovu popisa punoletnih nazarena iz 352 naselja u Bačkoj, Banatu, Sremu i Baranji nalazi 16.652 nazarena, a da polovinu čine Srbi (Алексов 2010: 129). Radmila Radić iznosi statističke podatke iz popisa u Jugoslaviji 1953. godine prema kojem ima 15.650 nazarena (Radić 1995: 122).

Na pojavu nazarenstva u Austrougarskoj, a kasnije u Srbiji, reagovala je i Srpska pravoslavna crkva i upravo u tom periodu nastaje veliki broj tekstova kao antinazarenska propaganda i pokušaj crkve da spreči širenje ove verske zajednice.<sup>50</sup> Sredinom 19. veka, srpski sveštenici počinju da organizuju skupštine na kojima razmatraju uzroke širenja nazarena među Srbima. Tako su 1885. godine u Crepaji organizovali veliku skupštinu kojoj su prisustvovali ne samo pravoslavni, već i luteranski i kalvinistički sveštenici čiji su vernici takođe prelazili u nazarenstvo. Srpska štampa u brojnim antinazarenskim tekstovima, pokušala je da oslabi uticaj nazarena i da pokaže „opasnost“ koju njihovo širenje ima na pravoslavno stanovništvo. Sa druge strane nazareni su isticali neslaganje sa zvaničnom crkvom, osuđujući njihove paganske običaje i nepridržavanje Biblije.

---

<sup>50</sup> Vođa radikalne stranke u Austrougarskoj, Jaša Tomić, u svojoj studiji *Pametno nazarenstvo* ističe da razlozi za preobraćenje u nazarenstvo nisu religijske prirode (Tomić 1897: 9). On objašnjava da je svaka nazarenska zajednica jedna velika porodica i da sve skupštine čine jednu zajednicu. Kao važan elemenat privlačnosti Tomić navodi ekonomsku pozadinu, budući da nazarene vidi kao religijsko-ekonomsku zajednicu čiji je glavni cilj pomaganje svojih članova.





Slike 1 i 2. Srpska štampa o nazarenima u Sremu 1872. godine

Uspeh nazarenskog prozelitizma vezuje se pre svega za korišćenje narodnog jezika i spontanog bogoslužjenja propovednika nadahnutim Svetim pismom. Za razliku od drugih crkava, nazareni su na bogoslužjenjima pevali pesme religiozne sadržine, koje svoje poreklo imaju u nemačkim luteranskim i pijetističkim himnama. Tako je u početku, Frelihova zajednica u Švajcarskoj koristila različite pijetističke pesmarice, dok Frelih 1852. godine nije naložio da se sastavi pojanica *Harfa Siona* (nem. *Neue Zionsharfe*). Prvi nazarenski vernici u Ugarskoj pevali su himne Evangeličke ili Reformatske crkve, dok *Harfu Sionu* nisu preveli na mađarski jezik 1866. godine, a tek kasnije pesmarica se prevodi i na druge jezike Austrougarske monarhije. Srpski pesnik Jovan Jovanović Zmaj, zajedno sa Đorđem Rajkovićem, preveo je sa nemačkog originala na srpski jezik *Harfu Sionu* 1878. godine, što je bio značajan doprinos inkorporiranju nazarenskog pokreta među srpskim stnovništvom. Zmaj je sam preveo oko 150 himni, a srpski kler ga je najoštrije osudio kao autora prevoda. Maksimović u knjizi *Zmajevu nazarenstvo* ističe da su religiozne pesme iz *Harfe Sione* „nadahnute hrišćanskim idejama ljubavi prema bližnjem, praštanja i samopregorevanja“ (Maksimoviћ 1911: 3).<sup>51</sup> Takođe opisuje nerazumljivost jezika kojim su iskazane pesme i hrišćanske poruke u pravoslavnoj crkvi, naglasivši kako se nerazumljive pesme često pevaju bez religioznog osećanja. Zmaj je bio blizak idejama Lava Tolstoja, mada, za razliku od njega, nikada nije napustio pravoslavnu crkvu.<sup>52</sup> Budući da ga je

<sup>51</sup> O odnosu Zmaja i nazarena vidi: Aleksov 2011.

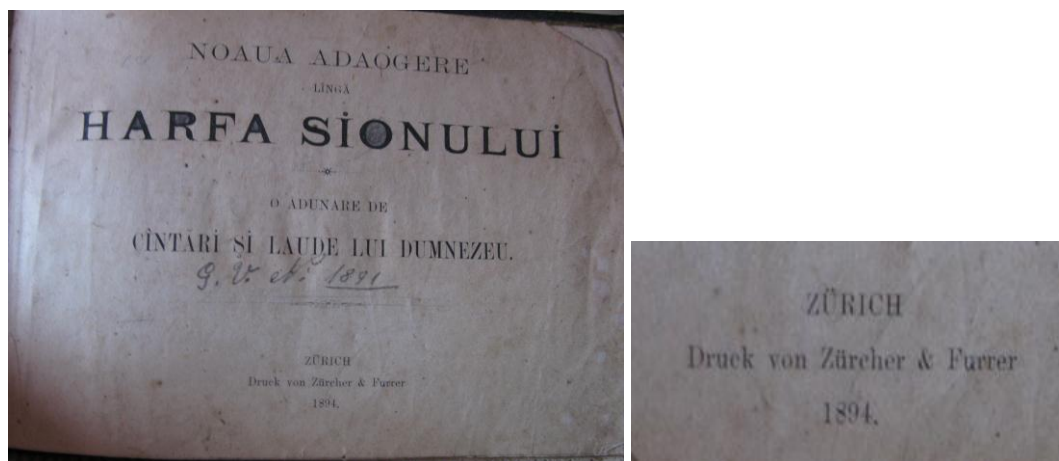
<sup>52</sup> Lav Tolstoj, čije su ideje bile veoma bliske idejama nazarena, veoma je rano saznao za njihovo postojanje. Posebno ga je privuklo nazarensko protivljenje nasilju, što ga je navelo da u dve knjige govori o srpskim nazarenima: *Carstvo Božije je u vama* (1893) i *Moja ispovest i drugi religijski spisi* (1884). Tolstoj se odvojio od pravoslavne crkve izmedju ostalog i zbog odnosa crkve prema ljudima drugih vera,

Pravoslavna crkva osudila zbog prevoda, on piše izjavu u kojoj priznaje da je učestvovao u prevođenju nazarenske pesmarice i da je pesme prevodio zato što su mu se dopale, kao i da bi se svaka od tih pesama mogla pevati i u pravoslavnoj crkvi i time se na izvestan način ogradio od nazarenstva: „Da sam ja onda znao što više o nazarenstvu i da sam predviđao *štetu*, koju ono sada nanosi pravoslavlju, *ja ih ne bih prevodio, ma kako lepe bile*. Al meni to onda ni na kraj pameti nije bilo, nisam ni snivati mogao, da bi te *nevine i pravo pobožne pesme* mogle nekada pasti kao neka krivica na mene“ (Максимовић 1911: 23). Prva srpska verzija *Harfe Sione* štampana je u samo 800 primeraka, dok je treće izdanje, nakon dvadeset godina, štampano u 8.600 primeraka (Aleksov 2006: 112). Aleksov iznosi podatak da je rumunski prevod *Harfe Sione* (rum. *Nouă Harfa a Sionului*) objavljen prvi put 1894. godine, dok Dimitrijević navodi 1895. godinu. Harfa Siona prevedena je na mađarski, slovački, rumunski jezik, ali i bunjevački dijalekat. Rumunski prevod štampan je u 2.000 primeraka. Budući da nisu mogli naći rumunsku štampariju, a štamparija „Braća Jovanović“ iz Pančeva ih je odbila iz obzira prema Rumunskoj pravoslavnoj crkvi (Димитријевић 1898: 69). Pojanica na rumunskom jeziku, u kako Aleksov navodi, skromnom prevodu Jona Balnožana (Ioan Balnojan), iz Banatskog Novog Sela u Banatu štampana je u Cirihi, u štampariji Zürcher & Furrer (Aleksov 2006: 113).<sup>53</sup> Dimitrijević navodi da su rumunski nazareni bili nezadovoljni sa prevodom, budući da nisu uspeali da nađu dobrog pesnika („kao Srbi Zmaja“), te je njihov prevod bio na banatskom dijalektu rumunskog. Prevođenjem i štampanjem nazarenske pesmarice Harfa Sione, uspostavljeno je određeno pravilo i sadržaj bogoslužjenja, jer su se mnoge pesme odnosile i na obavljanje određenih rituala u zajednici.

---

odnosa prema nasilju, kaznama, ratovima. Vidi studiju Pitera Broka *Tolstoyism and the Hungarian Peasants* (Brock 1980a: 345–369).

<sup>53</sup> Pored srpske, rumunske, mađarske, slovačke i nemačke verzije *Harfe Sione*, postoji i prevod na bunjevački dijalekat iz 1891, štampan u Novom Sadu. Bunjevci su jedini katolici koji su u velikom broju prešli u nazarenstvo, cf. Aleksov 2006.



Slike 3 i 4: Primerci prve *Harfe Sione* na rumunskom jeziku, štampane u Cirihu 1894. godine

Podatke o širenju nazarenstva južno od Dunava u Kraljevini Srbiji nalazimo u pismu koje je 9. decembra 1879. godine Ilija Marković, poštar iz Obrenovca, uputio mitropolitu Mihajlu o pojavi „neke sekte“ u Obrenovcu čiji članovi „ne poštuju ikone i ne odlaze u crkvu“ (Слијепчевић 1943: 13). Ubrzo se nazareni šire ka Beogradu oko 1880. godine, ali će centar nazarenstva za Srbiju 1895. godine ostati Obrenovac (Слијепчевић 1943: 23). U Beogradu se nazareni okupljaju na Vračaru, po privatnim kućama. Postoje podaci da su nazareni iz Srema kupovali zemlju u Smederevu, Arandelovcu, kao i u okolini Aleksinca i osnivali zajednice (Слијепчевић 1943: 57). Arandelovac postaje centar nazarena u Srbiji 1912. godine, a na bogoslužjenja su dolazili i nazareni iz Austrougarske. Pregled crkvene štampe iz tog perioda ukazuje na pojavu nazarena i u gradovima južne Srbije, Kruševcu, Nišu, Leskovcu, Aleksincu.<sup>54</sup> Važnu ulogu u širenju nazarenstva u Srbiji imala je distribucija Biblije u prevodu Vuka Karadžića i Đure Daničića na narodni jezik, koju je većina nazarena posedovala. Nazareni su aktivno distribuirali Bibliju, koju su dobijali od Biblijskog društva, budući da su naglašavali nepogrešivost Svetog Pisma i značaj širenja jevanđelja. Osnivač Biblijskog društva Škot Fransis H. Mekenzi (Francis Mackenzie) dolazi 1877. godine u Obrenovac kako bi podržao nazarene, a obilazi i one zatvorene u beogradskim zatvorima (Слијепчевић 1943: 11). Budući da je pripadao Slobodnoj crkvi Škotske Mekenzi je bio naklonjen protestantskim, pre svega nekonformističkim idejama i dolazi u Srbiju kako bi pomogao nastradalima u ratu. Veliku podršku, Mekenziju pružio je

<sup>54</sup> Reč je o crkvenim časopisima *Bogoslovlje*, *Glas istine*, *Glasnik Pravoslavne crkve u Kraljevini Srbiji*, *Pravoslavlje* i dr.

Čedomilj Mijatović, uticajni političar i pisac.<sup>55</sup> Mekenzi je u Beogradu živeo u *Englezovcu* (današnjem Vračaru) gde je kupio imanje i 1888–1889. godine podigao malu kapelu koju je nazvao *Sala mira*. Namera mu je bila da napravi salu za okupljanje ljudi, ne samo u verske svrhe, već i kao centar za druženje i obrazovanje, iako su je mnogi nazivali „nazarenskom crkvom“. Naime, Mekenzi je isticao da je *Salu mira* osnovao „kako bi spasio srpski narod od neznanja pošto su pravoslavne crkve bile prazne, u njima se nisu držale propovedi, a upotrebljavale su crkvenoslovenski jezik umesto narodnog i time sputavale svoj poziv“ (Aleksov 2006: 248). Mekenzi i Mijatović su pomagali nazarene, zalagali su se protiv njihovog hapšenja i zatvaranja, a zbog poštovanja koje su imali prema njima, smatrajući ih za istinske vernike, mnogi su ih osuđivali da su pripadnici nazarenske zajednice, iako oni to nisu bili. Zajedno osnivaju časopis *Hrišćanski vesnik. Časopis duhovni za hrišćansku nauku i crkvenu književnost*, sa ciljem reforme i obnove verskog života u Srbiji. Na Mijatovićevu naklonost prema protestantizmu uticala je supruga Elodija koja je bila metodista (Марковић 2006: 62–63). Mekenzi je pomagao mnoge siromašne slojeve stanovništva u Beogradu i izgradio, na svom imanju, urbanistički sređeno naselje na viskom sanitarnom nivou.<sup>56</sup> Kako navodi Slobodan Marković, Mijatović je bio propovednik verske i moralne obnove i stekao je veliki ugled i među bogomoljačkim pokretom (Марковић 2006: 399).

Bogomoljački pokret, prema pojedinim autorima, bio je nadahnut nazarenskim učenjima i razvijao se u periodu velikog širenja nazarenstva u Srbiji. Prve grupe *pobožnih*, kasnije nazvanih bogomoljci, javljaju se u Banatu, u krajevima gde je početkom 20. veka bilo i najviše nazarena. Prve pomenute zajednice *pobožnih* osniva seljak i crkvenjak Vitomir Maletin iz Padeja u Banatu. Pobožne su pravoslavni sveštenici opisivali kao primerne vernike koji su redovno posećivali bogoslužjenja, ispovedali se i pričešćivali, učili molitve i čitali Sveto pismo. Pravoslavni sveštenici su opisivali život bogomoljaca kao asketski, izbegavali su alkohol, duvan, a pojedini nisu jeli svinjsko meso. Oblačili su se skromno i nisu učestvovali na veseljima. Uloga propovednika kod bogomoljaca bila je posebno važna, budući da su se prema pojedinim

---

<sup>55</sup> Novija istoriografska studija Slobodana Markovića, posvećena je ulozi Čedomilja Mijatovića u Srbiji, posebno njegovom uticaju na versku obnovu i saradnju sa Mekenzijem. Više u: Марковић 2006.

<sup>56</sup> O izgradnji Englezovca i Mekenzijevoj ulozi u Beogradu više u: Палапет 1994.

opisima, propovedniku pripisivale natprirodne osobine, kao što je sposobnost da uđe u nečiju dušu i vidi grehe te osobe i sl. (Алексов 2010: 253). Podatke o bogomoljcima daje i historičar Đoko Slijepčević: „Oni za sada nisu pravi nazareni, oni rado daju vojnike, idu u našu crkvu, vrlo rado, pričešćuju se, slave slavu, priznaju svece. Samo je razlika u tome što se klečeći mole Bogu, što sastave dlanove, metnu pred nos i tako se mole“ (Слијепчевић 1943: 29). Bogomoljački pokret se kasnije širi u Šumadiji, Mačvi, Pomoravlju, gde su održavani redovni skupovi i godišnji sabori. Kako navodi Radmila Radić „autori koji su se 20-tih godina bavili bogomoljcima smatrali su da ovu pojavu treba pratiti kroz dva perioda, do 1919. godine i posle toga“ (Радић 2009: 196). Naime bogomoljački pokret pre 1919. godine nije imao nikakvu organizaciju, dok je različite grupe bogomoljaca organizovao posle 1920. godine u jedinstvenu organizaciju sa centrom u Kragujevcu episkop Nikolaj Velimirović, jedan od najuticajnijih ličnosti Srpske pravoslavne crkve.<sup>57</sup> Na predlog Milana Bozoljca, jednog od propovednika, episkop Nikolaj pokreće 1920. godine list *Bogomolja* i tek nakon toga naziv bogomoljci dobija opšti karakter i postaje ozvaničen od strane Srpske pravoslavne crkve. Na prvom velikom saboru bogomoljaca u Kragujevcu 1921. godine, pokret dobija ime Narodna hrišćanska zajednica (Марковић 2006: 399). O bogomoljcima su vladali podeljeni stavovi. Pojedini pravoslavni sveštenici su ih osuđivali smatrajući da bogomoljci razvijaju određene moralne norme nezavisno od crkve, dok su drugi smatrali da bogomoljci poštuju crkvu, da su vrlo marljivi i primernog ponašanja (Алексов 2010: 254). Pored toga bogomoljce možemo definisati i kao evanđeosko orijentisani pokret, koji je ostao u okvirima crkve, ali je tokom vremena razvio jedan nezavisan odnos. Sličnosti sa evanđeoskim zajednicama mogu se videti u naglašavanju ličnog religijskog iskustva, protestantskog načina organizovanja zajednice i života, propovedne aktivnosti, pevanja himni, upotrebu narodnog jezika. Pored toga bogomoljci su imali misionare koji su delili štampu i knjige, štampane u Beogradu, Zemunu i Kragujevcu (Радић 2009: 198). Tu možemo videti velike sličnosti sa nazarenima, od kojih su bogomoljci ponekad koristili pesmaricu *Harfu Sionu*. Pojedine optužbe odnosile su se na korišćenje pesmarica, odnosno sličnosti sa nazarenima i adventistima od kojih bogomoljci preuzimaju pesmarice. Međutim, episkop Nikolaj isticao je jasnu razliku između nazarena i bogomoljaca, što je opisao i u tekstu iz 1922. godine *Naši Bogomoljci*. Ne

---

<sup>57</sup> Studije posvećene bogomoljačkom pokretu su veoma retke. Ovde izdvajam monografiju Dragana Subotića, *Episkop Nikolaj i Pravoslavni bogomoljački pokret*. Vidi: Subotić 1996.

*odbacujete ih. Jedna napomena sveštenicima.* Pored toga, Nikolaj je osuđivao „pasivnost i uzdržanost nazarena“, a naglašavao spontanost i autentičnost bogomoljaca (Алексов 2010: 258). Podatak iz 1932. godine, pokazuje veliku brojnost bogomoljaca, kojih je bilo oko 200.000 organizovanih u 500 bratstava. Vladika Nikolaj Velimirović imao je veliki uticaj na podsticanje entuzijazma kod bogomoljaca i stupanja u monaške redove. Tako je monaštvo u međuratnom periodu doživelo snažan preporod, zahvaljujući ovom masovnom laičkom verskom pokretu. Neslaganje pravoslavnog sveštenstva posebno je postalo izraženo u međuratnom periodu, zahtevajući da se iz bogomoljačkog pokreta izbace svi nepravoslavni i anticrkveni elementi. Tako bogomoljački pokret nije naišao na odobravanje kod najvećeg dela sveštenstva, budući da su vrlo često govorili da su „sveštenici izgubili spiritualnost i postali materijalni“ (Petrović 1926: 12–16, prema Радих 2009: 209). Važno je istaći da pojedini autori smatraju da je Srpska pravoslavna crkva pokušavala da transformiše bogomoljce u nacionalistički pokret, posebno širenjem nacionalne retorike u bogomoljačkim publikacijama (Радих 2009: 223). Razvoj bogomoljačkog pokreta svakako je prethodila pojava nazarena među pravoslavnim Srbima, međutim ovaj pokret ostao u okvirima Srpske pravoslavne crkve.<sup>58</sup>

Sličan pokret razvijao se i u okvirima Rumunske pravoslavne crkve pod nazivom *Vojska Gospodnja* (rum. *Oastea Domnului*), osnovana od strane pravoslavnog sveštenika Josifa Trife (Iosif Trifa) 1923. godine. Na taj način je Rumunska pravoslavna crkva, između ostalog pokušala da oslabi uticaj nazarena, a kasnije i drugih neoprotestanata među rumunskim stanovništvom. U ovom periodu kada se pojavio novi prevod Biblije na savremeni rumunski jezik, počelo je i širenje neoprotestantskih zajednica. U raspravi koji je napisao 1923. godine *Ce este Oastea Domnului?* („Šta je Vojska Gospodnja?“) Trifa navodi osnovna načela ovog pokreta, ističući moralnost i širenje jevanđelja, distribuciju Biblije, molitve, propovedi, pevanje himni i lični odnos sa Bogom. U preko 40 knjiga koje je napisao Trifa je naglasak stavljao na vraćanje grešnika na pravi put spasenja kroz veru u Isusa Hrista. Razlika u odnosu na pravoslavnu liturgiju odlikovala se pre svega u slobodnim, nadahnutim, propovedima i molitvama, pevanjem himni uz instrumentalnu pratnju, što je veoma slično neoprotestantskim zajednicama. Kada se

---

<sup>58</sup> Internet prezentacija bogomoljačke zajednice: <http://www.rastko.rs/svecovek/zajednice/index.html>

„vojska“ pokrenula, kako navodi rumunski teolog Korneliju Konstantineanu (Corneliu Constantineanu) , snažno se širila do te mere da je postala masovni pokret, a Trifa je brojne članke o ovoj zajednici štampao u časopisu *Lumina satelor* („Svetlost sela“) (Constantineanu 2011: 81). Iako *Vojska Gospodnja* nije težila izdvajanju iz okvira Rumunske pravoslavne crkve, Josif Trifa u početku nije imao podršku crkve. Optužbe pravoslavne crkve, prema Konstantineanu, odnosile su se na dva problema, pitanje novog rođenja odrasle osobe i povratka izvornom Hristovom učenju, dok se druga optužba odnosila na činjenicu da Trifa nije želeo da preda vođstvo nad pokretom Rumunskoj pravoslavnoj crkvi. U mnogim rumunskim zajednicama u srpskom Banatu dvadesetih godina 20. veka osnivaju se ogranci *Vojske Gospodnje* dok su najaktivnije zajednice bile u Lokvama i Uzdinu, u vreme snažnog širenja nazarenstva.



Slika 5: Članovi „Vojske Gospodnje“ iz rumunskih naselja Kuštilja i Straže

Od 1948. do 1990. godine, tokom komunističkog perioda u Rumuniji delovanje *Vojske Gospodnje* bilo je zabranjeno. Tek je 1990. godine pokret vraćen u okvire Rumunske pravoslavne crkve sa sedištem u Sibiuu. *Vojska Gospodnja* doktrinarno pripada Rumunskoj pravoslavnoj crkvi i svaka mitropolija RPC ima ogranak ovog pokreta, iako ne postoje precizni podaci o brojnosti vernika danas. Uloga koju su bogomoljci imali u istoriji pravoslavnih crkava u Srbiji i Rumuniji početkom 20. veka ukazuje na promene nastale u društvu i odgovor tradicionalnih crkava na pojavu novih verskih pokreta.

Istoriju nazarena nakon Drugog svetskog rata obeležila je podela zajednice. Na skupštini u Vrbasu 1946. godine okupio se veliki broj nazarena kada je odlučeno da nazareni ne smeju da učestvuju na izborima, da se udružuju u zemljoradničke zadruge, kao i da ne smeju da prihavataju ništa od nemačke oduzete imovine. Nakon donošenja ovih odluka odnos vlasti prema nazarenima se pogoršao, starešine su ispitivane i zatvarane. Zbog teške situacije, mnoge starešine su zatražile sazivanje novog sabora, koji je održan 1948. godine u Staroj Pazovi kada je doneta odluka da se dozvoli nazarenima glasanje, pristupanja zadrugama i korišćenje nacionalizovane imovine. Međutim grupa nazarena koju je predvodio starešina Milan Doroslovac odlučila je da novu odluku ne prihvati i na taj način su se odvojili od ostalih nazarena i osnuje novu zajednicu, *Nazarenski dom molitve* sa oko 4.000 vernika (Бјелajaц 2010: 69). Od tada kod nazarena ne postoji jedinstvena organizacija zajednice, što je rezultiralo i opadanjem broja vernika.<sup>59</sup> Za vreme komunizma položaj nazarena bio je veoma nepovoljan, pre svega zbog prigovora savesti i velikih zatvorskih kazni, dok su pedesetih godina odvođeni i na Goli Otok (Nenadov 2006: 65–89).<sup>60</sup> Talas imigracije usledio je posle 1960. godine, kada veliki broj nazarena odlazi u Zapadnu Evropu, Sjedinjene Američke Države i Kanadu. Zatvorske kazne zbog prigovora savesti vremenom su se smanjivale, ali su primenjivane sve do 1997. godine. O aktuelnom stanju u nazarenskim zajednicama u Srbiji biće više reči u drugim poglavljima rada.

- Elementi nazarenske dogmatike i organizacija zajednice

Nazarensko učenje je u osnovi protestantsko, iako su nazareni nastojali da reafirmišu pojedine doktrine reformacije, pre svega pitanja preobraćenja i predestinacije. Temelj nazarenske dogmatike polazi od shvatanja da je jedini izvor verskog života i bogoslužbene prakse Biblija, odnosno novozavetni spisi. Obredna

---

<sup>59</sup> Bjelajac navodi da su nazarene priklonjene Doroslovcu nazivali „stari nazareni“, a ostale „novi nazareni“. Grupa ortodoksnih „starih nazarena“ je zbog rascepa bila oštro napadana od strane švajcarskih, mađarskih i drugih nazarena (Бјелajaц 2010: 70).

<sup>60</sup> Studija Ketlin Nenadov (Kathleen Nenadov), *Choosing to suffer affliction: the untold story of Nazarene persecution in Yugoslavia*, posvećena je usmenim svedočanstvima nazarenskih vernika koji su proveli mnogo godina u zatvorima, čak i na Golom Otoku. Budući da je autorka odrasla u nazarenskoj zajednici i kasnije postala njen član (ona je *insajder*), na osnovu intervjua sa nazarenima, koji su nakon izdržavanja zatvorske kazne u Jugoslaviji emigrirali u Sjedinjene Američke Države, iznosi njihove potresne životne priče. Akcent koji autorka stavlja u ovoj studiji, odnosi se na proživljena iskustva i svedočanstva nazarena. Na kraju studije, kao dodatak, mogu se naći podaci o godini i mestu rođenja sagovornika, kao i o godinama provedenim u zatvorima. Vidi: Nenadov 2006.



praksa u nazarenskoj zajednici sastoji se iz krštenja, pričesta i ispovesti, a pomenuti obredi su zatvorenog karaktera. Obraćanje u nazarenskoj teologiji ima veoma značajnu ulogu, radikalnu promenu kod vernika koji je postao svestan svojih grehova i ponovnim rođen, odnosno krštenjem kroz Božji oproštaj otkrio Isusa Hrista. Do preobraćenja i uključivanja u zajednicu, vernik dolazi strogim moralnim normama, samodisciplinom i pokajanjem. Zajednicu čine odrasli kršteni vernici, braća i sestre, koji postaju deo zajednice ponovnim rođenjem, odnosno krštenjem. Pristupanju zajednici prethodi javna ispovest, veoma slična pričešću, dok se kršenje obavlja na otvorenom (reka, jezero) pogruženjem celog tela u vodu i kao većina drugih obreda u nazarenskoj zajednici, zatvorenog je tipa. U novije vreme u nazarenskim molitvenim domovima, skupštinama, postoje bazeni u kojima se obavlja krštenje. Nazareni smatraju da krštenjem čoveku mogu biti oprošteni svi gresi, ukoliko se prethodno pokajao (Đorđević 2003: 35). Veoma strogoj disciplini u zajednici doprinosi postojanje kazni, koje u zavisnosti od težine greha mogu biti i isključenje iz zajednice. Tako se „nazareni trude da ne odstupe od Isusovih velikih zaveta; a ako pogreše, oni to pred sobom i pred drugima pokorno priznaju i gledaju da greh isprave dobrim postupcima“ (Максимовић 1911: 12). Kako navodi Aleksov „raskidajući sa zvaničnom crkvom, nazareni su tvrdili da raskidaju i sa njenim tolerisanjem greha i grešnika u svojim redovima“ (Алексов 2010: 151). Pored krštenja, pričest ili „Večera Gospodnja” predstavlja značajan obred u nazarenskoj zajednici neophodan za pristupanje u zajednicu, zatvorenog je karaktera i izvodi se samo pred krštenim članovima. Neoprotestantske zajednice primenjuju post ne kao nužan niti obavezan oblik askeze, budući da vernik sam odlučuje kada će postiti, a koji se sastoji od potpune apstinencije od uzimanja hrane i vode tokom jednog dana.

Nazarenska crkva se naziva još i *skupština* ili *molitveni dom*, na čijem čelu je starešina, čin koji nosiocu ostaje do smrti, a stiče se primernim i bogougodnim životom kao i odličnim poznavanjem Svetog pisma. Starešina je i najviši čin među nazarenima, dok su niži činovi pomoćnik starešine i sluga/propovednik. Bogoslužjenje ima propovedni karakter tokom kojeg propovednici tumače određene delove Svetog pisma. Kao uspomena na dan Hrstovog vaskrsenja nedelja je glavni bogoslužbeni dan. Nazareni odbacuju sve praznike koje obeležavaju pravoslavna i katolička crkva, kao što su Rođenje i Vaskrsenje Hristovo, smatrajući da u biblijskim spisima ne postoji dokaz da su ove praznike obeležavali prvi hrišćani. Bogoslužjenje se odvija po tačno

određenom redosledu, četvrtkom i nedeljom i sastoji se od čitanja Svetog pisma i pesama iz nazarenske zbirke pobožnih pesama (pojanja) *Harfa Siona*. Interakcija u samoj zajednici, koja se manifestuje u svim aspektima svakodnevnog života, ogleda se i u pevanju pobožnih himni, koje je *a cappella*, budući da nazareni smatraju da na taj način imaju, simbolički, bliži odnos sa Bogom. Žene u nazarenskim skupštinama sede odvojeno od muškaraca i pokrivaju glavu maramom kao simbol njihove pokornosti Bogu, pozivajući se na Prvu poslanicu apostola Pavla Korinćanima 11:1–6.<sup>61</sup> Nazareni se trude da svoj život maksimalno prilagode porukama i podukama Svetog Pisma. Glavni cilj bogoslužbene prakse jeste da vernicima otkrije duhovno značenje određenog biblijskog događaja, dajući im time pouku o istinskom i ispravnom hrišćanskom životu. Bazična dogma jeste verovanje u zagrobni život, a duše umrlih odlaze u raj ili pakao. Nazareni veruju da svi oni koji nisu *verni* i pokajani, odlaze pred Božji sud i u pakao, jer se do spasenja može doći samo pripadanjem zajednici. Učenje o predestinaciji imaće veliki uticaj na neprozelitizam nazarena, za razliku od drugih neoprotestanta.

Nazarenski molitveni domovi nemaju krst kao obeležje, ikone i sveće. Nazareni smatraju da se krst kao simbol hrišćanstva pojavio kasnije, u doba kada hrišćanstvo nije više posedovalo svoje temeljne izvorne forme. Nazareni krst ne mogu prihvatiti kao svoj simbol zbog toga što je Hrist na njemu mučen i ubijen (Đorđević 2003: 20). Smrt na krstu još kod „mnogobožaca predstavljala je najsrमतniju smrt“, a krst je sredstvo za izvršenje kazne (Милин 1992: 352).<sup>62</sup> Zato oni ni u svojim molitvenim domovima, ali ni na grobovima ne stavljaju krst kao simbol. Stroga disciplina nazarenima je propisivala i način svakodnevnog ponašanja. Visoka moralnost nazarena uticala je na obnovu tradicionalne porodice, uz endogamna bračna pravila, zabranu kontracepcije i razvod koji je prihvatljiv samo u slučaju preljube. Na početku, kada su nazarenske

---

<sup>61</sup> 1. Ugledajte se na mene, kao i ja na Hrista. 2. Hvalim vas pak, braćo, što sve moje pamтите, i držite zapovijesti kao što vam predadoh. 3. Ali hoću da znate da je svakome mužu glava Hristos; a muž je glava ženi; a Bog je glava Hristu. 4. Svaki muž koji se s pokrivenom glavom moli ili prorokuje sramoti svoju glavu. 5. I svaka žena koja se gologlava moli Bogu ili prorokuje, sramoti glavu svoju; jer je sve jedno kao da je obrijana. 6. Ako se dakle ne pokriva žena, neka se striže; ako li je ružno ženi strići se ili brijati se, neka se pokriva.

<sup>62</sup> Odbacivanje krsta karakteristično je i za Jehovine svedoke, koji smatraju da je krst paganski znak i da su ga razni mnogobošci (npr. u Egiptu, Vavilonu) upotrebljavali pre nego što se pojavilo hrišćanstvo (Милин 1992: 352).

zajednice bile malobrojne, postoje podaci da su žene čitale delove Svetog pisma, iako je ta praksa kasnije napuštena.<sup>63</sup>

Za nazarene, greh je svako odstupanje od Božje volje i grehovi se dele na smrtno (idolopoklonstvo, vraćanje, preljuba, huljenje na Svetog duha) i nesmrtno grehe (laž, krađa). Ukoliko vernik počini smrtni greh biva isključen iz zajednice, jer zajednica ne može nositi takvu vrstu greha. Nazareni smatraju da član zajednice može biti samo pravedan čovek „nazarenski put jeste pravi put, jer se na njemu ne sme grešiti“ (Đorđević 2003: 22). Samodisciplina, naporan rad i visoko moralno ponašanje donosili su za uzvrat sigurno spasenje.

### 2.3.2. Baptisti

Baptizam nastaje u okviru evropskog protestantizma u Engleskoj i Holandiji početkom 17. veka. Izdvajanjem iz engleskog puritanizma, u dodiru sa holandskim menonitima, bivši anglikanski sveštenik Džon Smit (Jonh Smyth) i Tomas Helvis (Thomas Halvis) osnivaju 1609. godine u Holandiji prvu baptističku crkvu. Pod uticajem anabaptista Helvis formuliše baptističku doktrinu koja je osnovu imala u krštavanju odraslih vernika. Helvis 1612. godine odlazi u Englesku i osniva prvu grupu generalnih baptista arminijanske teologije. Nešto kasnije, 1616. godine, Henri Džekob (Henry Jacob), Džon Latrop (John Lathrop) i Henri Džesi (Henry Jessey) osnivaju drugu grupu partikularnih baptista, koji su u svom učenju bili radikalniji, usvajajući Kalvinovo učenje da Bog nije spasenje namenio svim ljudima, već samo onima koje je po svome predodređenju svojevolejno odabrao. Za razliku od njih, generalni baptisti smatraju da je Bog spasenje namenio svim ljudima i da može biti spasen samo ličnom verom. U Londonu je 1644. godine bilo sedam baptističkih crkava, partikularnih baptista, da bi se oko 1891. godine, ove dve grupe baptista ujedinile (Peterlin 2007: 37). Posebno baptističko misionarsko društvo osniva Vilijem Keri (William Carey) 1792. godine što je predstavljalo početak misionarskog rada baptista.

Na prvom baptističkom kongresu u Londonu 1905. godine, osniva se prvi Svetski savez baptista (Milin 1982: 66–68). Baptistički pokret doživljava naglu ekspanziju u

---

<sup>63</sup> Dimitrijević navodi podatak o ženama propovednicama iz mesta Bavaništa u Vanatu (Димитријевић 1898: 172–174).

Sjedinjenim Američkim Državama, posebno tokom perioda „Velikog probuđenja“ (eng. *Great Awakening*), posle 1790. godine. Iako je nastao u Holadiji, baptizam se najviše razvijao u Engleskoj, a tokom 19. veka baptistički pokret u počinje da se širi Evropom, prvo u Nemačkoj, zatim u Danskoj, Austriji, Poljskoj, Mađarskoj i jednim delom u Rusiji, ali i na Balkanu (Bjelajac 2010: 91). Nakon obraćenja u Engleskoj Johan Gerhard Onken (John Gerhard Oncken) vraća se u Hamburg gde propoveda i osniva prvu baptističku crkvu. Nemci iz Austrougarske dolaze u kontakt sa Onkenom i baptistima, a mnogi među njima prihvataju baptističko učenje i počinju da propovedaju. Prvi baptisti u Novom Sadu, mađarski bračni par Franz (Franz Tabory) i Marija Tabori (Maria Tabory), krstili su se u Bukureštu 1862. godine i nešto kasnije, postaju kolporteri Biblijskog društva u Sarajevu (Bjelajac 2010: 92). Baptisti su putem misonara dobijali sve više članova u svojim zajednicama na Balkanu, a prva crkva osniva se u Novom Sadu 1892. godine, kao misijska stanica budimpeštanske crkve. Prema pojedinim izvorima, nazareni su prelazili u baptiste, budući da su baptisti misionarili i u područjima nazarenskih zajednica.<sup>64</sup> Nemci su činili većinu u baptističkoj zajednici u Novom Sadu, pa su i bogoslužjenja bila na nemačkom jeziku. Misionarske aktivnosti Hajnriha Mejera (Heinrich Meyer), biblijskog kolportera, u baptizam sve više prelaze i druge etničke grupe, pa su propovedi održavaju i na slovačkom, mađarskom i srpskom jeziku. Prema izveštaju, koji Bjelajac navodi, na Svetskom baptističkom kongresu u Londonu 1905. godine, u južnoj Ugarskoj je bilo oko sto vernika i devet baptističkih crkava (Bjelajac 2010: 96). U Beogradu se prve zajednice osnivaju oko 1889. godine, a pominje se i podrška koju su Čedomilj Mijatović i Mekenzi pružali baptistima. Baptisti vlastima nisu bili previše problematični, čim bi se utvrdilo da imaju drugačija uverenja od nazarena (Bjelajac 2010: 98).<sup>65</sup> Baptisti laici, okupljali su se po kućama i u slovačkim naseljima, a najveći centar bio je Bački Petrovac. Posle Prvog svetskog rata, baptistički pokret sve više napreduje, zahvaljujući brojnim vernicima koji su evangelizirali među različitim jezičkim grupama. Nemačka baptistička misija, a kasnije i grupa Južnih baptista iz Sjedinjenih Američkih Država osniva nove crkve, staračke domove i materijalno pomaže zajednice u Srbiji. Država, sa druge strane, priznaje

---

<sup>64</sup> Cf. Imerovski 1986.

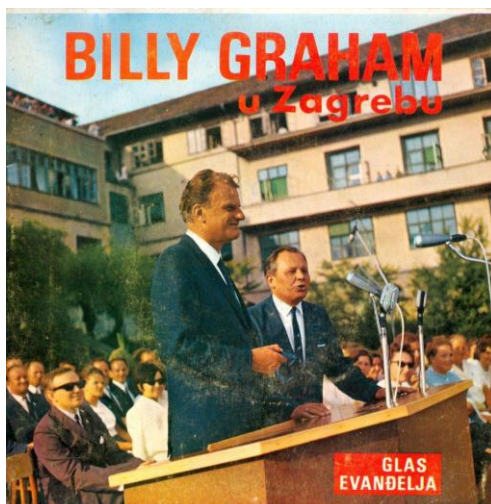
<sup>65</sup> O pozitivnom odnosu pravoslavne crkve prema baptistima, u prilog govori činjenica da je beogradski pravoslavni paroh Mihailo Popović 1909. godine, štampao sabrane propovedi britanskog baptističkog propovednika Čarlsa Spendžera (Charles Spanger).

postojanje baptista Vidovdanskim ustavom iz 1921. godine, iako su do tada bili priznati na prostoru današnje Vojvodine zakonskim članom XIV iz 1895. godine (Бранковић 2011: 55). Baptisti su tada, za razliku od nazarena, imali brojna prava kao i druge priznate veroispovesti, stoga su nazareni i pentekostalci zahtevali da se izjednače sa baptistima, iako država to nije dopustila (Бјелajaц 2010: 107). Baptisti su zahtevali da se njihova deca izuzmu sa pravoslavne i da pohađaju baptističku veronauku (Lehotski 1997). U međuratnom periodu osnova se Savez baptističkih crkava, dok se tokom Drugog svetskog rata, baptistička zajednica organizaciono i prostorno podelila na Vojvodinu i Srbiju. Radmila Radić navodi podatak da je 1950. godine, baptistička zajednica podeljena na: slovačko okruženje sa sedištem u Bačkom Petrovcu i oko 1.000 vernika, srpsko-rumunsko okruženje sa sedištem u Novom Sadu i oko 500 vernika, mađarsko okruženje sa sedištem u Kikindi sa oko 300 vernika (Радић 2002: 149). Za razliku od nazarena, kod kojih je došlo do opadanja broja vernika, baptisti organizuju različita okupljanja i evangelizacije, pa je širenje baptizma šezdesetih godina započeto i u drugim delovima Srbije, posebno na jugu. Međutim položaj baptističke zajednice posle šezdesetih godina, u periodu komunizma i snažne ateizacije, postaje izazivo nepovoljan. Pojedine zgrade baptističkih crkava postaju nacionalizovane, a veliki broj baptista emigrira u Zapadnu Evropu. Veliku ulogu u širenju baptizma imao je evangelizator i propovednik Bili Grejem (Billy Graham). Kao putujući propovednik, Bili Grejem obišao je mnoga mesta u Sjedinjenim Američkim Državama i Evropi. „Kako bi što bolje obavljao svoj posao“, prema Brankoviću, „Grejem je osnovao i udruženje sa oko 400 zaposlenih koji su vodili računa o nastupima evangelizatora. Izdavao je časopis „Odluka“ na pet jezika sa tiražom od četiri miliona primeraka“ (Бранковић 2011: 213). U Jugoslaviji, tačnije u Zagrebu,<sup>66</sup> Grejem je 7. jula 1967. godine održao „čas evangelizacije“ kada je pozvao sve ljude da „priđu Hristu“ i prihvate ga kao ličnog spasioca (Бранковић 2011: 213).<sup>67</sup> Grejemova evangelizacija u Zagrebu imala je snažan medijski odjek, uz poruku da Grejem nije predstavnik ni jedne određene zajednice, već hrišćanske crkve.

---

<sup>66</sup> O baptistima u Hrvatskoj više u: Knežević 2001.

<sup>67</sup> Nedavno objavljena studija na rumunskom jeziku *Afacerea „Evangelistul“*. *Vizita lui Billy Graham în România (1985)*, posvećena poseti Bilija Grejema komunističkoj Rumuniji iznosi preko 70 dokumenata iz Nacionalnog saveta za proučavanje arhiva Securitatea, budući da je dolazak evangelizatora 1985. godine izazvao veliku pažnju tadašnje vlasti. Više u: Bodeanu, Vasile 2010.



Slika 6: Gramofonska ploča sa propovedima Bilija Grejema održanim u Zagrebu 1967. godine

- Elementi baptističke doktrine i organizacija zajednice

Pod uticajem anabaptista, Džon Smit je baptističku doktrinu definisao pre svega kroz krštavanje odraslih vernika, pogruženjem u vodu. U načelima svoje vere baptisti najveću važnost pripisuju ličnom doživljaju Boga i duhovnom preporodu, dok smatraju da se Bog najpotpunije objavio u ličnosti Isusa Hrista i putem Svetog pisma. Baptisti takođe veruju da se čovek ne rađa kao hrišćanin, već da on to postaje kada se na određeni način suoči sa Bogom. „Bog je stvoritelj, održitelj i vladar svega vidljivog i nevidljivog, a ljudima se objavio u tri lica kao Otac, Sin i Sveti duh. Isus Hristos je jedinorođeni Božiji Sin, potpuno Bog i potpuno čovek (Bogočovek) začet Svetim duhom i rođen od device Marije. Živeo je bezgrešnim životom i umro razapet na krstu, kao žrtva za naše grehe i time od ljudi otklonio Božiji gnev i otvorio vrata otkupljenju od greha i pomirenju s Bogom. Treći dan je vaskrsao, a potom se i vazneo na nebo, gde je zauzeo položaj s desne strane Bogu. Hrist će se ponovo vratiti na zemlju da sudi živima i mrtvima“ (Kuburić 2010: 194). Prema baptistima, da bi čovek bio spasen mora da „doživi novo rođenje“, odnosno duhovni preporod koji nastaje kao „rezultat delovanja Božjeg Duha i Božje reči u ljudskom srcu“ (Kuburić 2010: 194). Krštenje predstavlja javnu i simboličnu potvrdu rođenja, umiranja i vaskrsenja Isusa, duhovni preporod kojem samo odrasla, svesna osoba, može pristupiti i postati član zajednice.

Baptisti veruju da je čovek stvoren kao svet, ali se zatim pobunio protiv Boga i raskinuo zajednicu s njim. Tim prestupom prvog čoveka, svi ljudi postali su grešnici i skloni grehu. Kao takvi, ne mogu da spasu sami sebe i osuđeni su na večnu smrt. Međutim, Bog im je svojom milošću obezbedio izbavljenje od greha i večne smrti, time što je poslao svog Sina, Isusa Hrista, kao posrednika između sebe i ljudi. Hristos je svojom žrtvom ostvario potpuno delo spasenja za svakog čoveka koji verom i pokajanjem to delo prihvati. Krštenjem u prisustvu okupljene zajednice, vernici potvrđuju svoju duhovnu pripadnost Hristu na simboličan način, učešćem u Večeri Gospodnjoj koja predstavlja zahvalnost za delo spasenja i obnovu zaveta s Bogom i sa zajednicom koja je naša nova duhovna porodica. Pripadanje zajednici, baptisti definišu kao zajednicu krštenih vernika sledbenika Isusa Hristosa Spasitelja. Baptisti veruju da su svi ljudi grešni i da im je potrebno spasenje, ali da bez preporoda krštenje nema nikakav duhovni značaj. U osnovne baptističke dogme spadaju:

1. autoritet Biblije (Matej 24:35; 1. Petar 1:23; 2 Timotiju 3:16–17)
2. autonomija lokalnih crkava (Matej 18:15–17; 1. Korinćanima 6:1–3)
3. sveštenstvo svih vernika (1. Petar 2:5–9; 1 Timotiju 5)
4. dva sakramenta: krštenje i Večera Gospodnja  
(Dela 2:41–47; 1. Korinćanima 11: 23–32)
5. individualna sloboda duše (Rimljanima 14:5–12)
6. odvajanje crkve od države (Matej 22:15–22)
7. dva predstavnika crkve (pastor-starešina i đakon) (1. Timotiju 3:1–13)

Baptistički istoričar Valter Šurden (Walter Shurden) definisao je „četiri slobode“ (eng. *four freedoms*) u baptističkoj teologiji: duhovna, crkvena, biblijska i religijska sloboda (Shurden 1993). Baptisti se zalažu za odvajanje crkve od države i slobodu svakog pojedinca da izabere kojoj crkvi će pripadati. Zajednice su kongregacijski organizovane i lokalne crkve su nezavisne, stoga baptističke zajednice u svetu predstavljaju skup nezavisnih baptističkih crkava. Kako ne postoji hijerarhija i jedinstvena baptistička teologija među različitim ogranicima baptista, pojedina doktrinarna pitanja kao što su eshatologija, odvajanje od sveta, glosolalija, misionarske

aktivnosti razlikuju se među baptističkim grupama. Propoved, koju su nekada obavljali vernici laici, danas sve više čine školovani pastori koje bira i postavlja lokalna crkva.

### 2.3.3. Adventisti

Adventistički pokret nastaje 1830. godine u Sjedinjenim Američkim Državama, na osnovu učenja Vilijema Milera (William Miller), baptističkog propovednika iz Njujorka. Temelj adventističke doktrine odnosi se na drugi dolazak Hristov, tako i ime ove verske zajednice dolazi od latinske reči *advensus* (dolazak). Miler, 1816. godine, počinje sa temeljnim proučavanjem Biblije i proročanstava iz knjige proroka Danila i Otkrovenja Jovanovog o drugom dolasku Hrista. U knjizi *Dokazi iz Biblije i istorije za ponovni dolazak Hrista oko 1843. godine* Miler je tvrdio da će Hristov drugi dolazak biti između 21. marta 1843. i 21. marta 1844. godine. Kako do Hristovog dolaska nije došlo u tom periodu, ovaj period adventisti nazivaju *Veliko razočarenje*, a mnogi sledbenici su nakon ovoga napustili Milera (Kuburić 2010: 145). U početku su adventisti određivali datum Hristovog drugog dolaska, dok će kasnije mnoga nova tumačenja i čitanja Biblije pokazati zbog čega Miler nije bio u pravu. Pojedini adventisti će nakon toga Hristov dolazak tumačiti kao „duhovni“ (duhovna apokalipsa), dok će grupa koja je smatrala da je računanje bilo ispravno, ali da su očekivali pogrešan događaj biti osnivači Hrišćanske adventističke crkve sedmog dana. Propovedajući da će se Hristos uskoro vratiti, Miler je pokrenuo versko probuđenje u protestantskom svetu, koje je poznato kao „veliko buđenje“. Značajan deo adventističke doktrine čine milenaristička verovanja koja se odnose na ideje o uništenju i promeni sveta kao i na milenarističko kraljevstvo, odnosno, hiljadugodišnje carstvo na zemlji prema Otkrovenju 20, 2–7.<sup>68</sup> Adventizam sedmog dana nastao je neposredno nakon „Velikog razočaranja“ iz adventnog pokreta, a osnivaju ga najistaknutiji Milerovi sledbenici, pioniri, Džozef Bejc (Joseph Bates), Džejms Springer Vajt (James Springer White) i Elen Vajt (Ellen White). Prvi sledbenici adventista sedmog dana bili su upravo oni koji su čekali drugi Hristov dolazak, nekadašnji sledbenici Milera. Zvanično su osnovani

---

<sup>68</sup> Izrazi „milenarizam“ i „milenijalizam“ odnose se na proučavanje apokaliptičnih verovanja, na očekivanje promene sveta, kolektivnog spasenja i uspostavljanja novog savršenog sveta na zemlji. Mnoge nove religije uključuju često milenarističke ideje o kataklizmičnim promenama ili katastrofičnom milenarizmu. Brojne protestantske zajednice se ubrajaju u pomenute grupe, stavljajući naglasak da su ratovi, epidemije, vremenske nepogode samo predznaci i dokazi približavanja sudnjeg dana. O apokalipsi i milenarizmu više u: Wojcik 2005: 388–395.



kao verska organizacija na zasedanju prve generalne konferencije 1863. godine. U razvoju zajednice adventista sedmog dana najznačajniju ulogu imala je supruga Džejmisa Vajta, Elen (Harmon) Vajt, koju adventisti zahvaljujući njenim mnogobrojnim vizijama koje su prihvaćene kao otkrivenje Božje volje, smatraju za svog proroka (Бул, Локap 2009: 627). Ona je isticala da je 1844. godina predstavljala tačan proračun i da je Hrist „ušao u nebesko svetište da sudi živima i mrtvima“ (Kuburić 2010: 146). Uz misionarski rad po Americi, kasnije i po Evropi, Elen Vajt je napisala preko 80 knjiga, objavljene na mnogim jezicima, od kojih su najpoznatije *Put Hristu* i *Velika borba*.<sup>69</sup> Dela Elen Vajt nemaju biblijski kanonski autoritet, već je uloga njenih spisa da „uzdigne Reč Božju i približi je drugima“. Za kasnije veoma dobro razvijen misionarski rad koji će doprineti širenju adventizma širom sveta, zaslužna je knjiga Elen Vajt *Evangelizam* u kojoj su detaljno razrađena pitanja evangelizacije i propovedanja evanđelja. Knjiga sadrži određena praktična iskustva o planovima za propovedanje, organizaciji, pripremi i načinima propovedanja (Бранковић 2011: 204). Pored toga, Vajt je imala veliku ulogu u pokretanju zdravstvene reforme, koja će postati karakteristična za adventiste, a odnose se na apstinenciju od alkohola, duvana, crvenog (svinjskog) mesa. Pored svinjetine, adventisti ne konzumiraju školjke i ostale životinjske namirnice koje su u 11. poglavlju Levitskog zakonika proglašene nečistima. Adventističko interesovanje za zdravlje nastavlja lekar Džon Harvi Kelog (Harvey Kellogg), koji je osmislio *Corn flakes*, kao zdravu ishranu, promovišući vegetarijanstvo koje je i danas popularno kod adventista. Povezujući čovekovo zdravlje i duhovnost (Korinćanima 1:6–19), adventisti u svojim propovedima stavljaju naglasak na zdravstveno obrazovanje i reforme. Elen Vajt, u svojim spisima, navodi da je hrana posebno opasna, jer jedući životinje, ljudi dolaze u opasnost da budu nalik njima. Tako „ljudi mogu da izgube svojstva uma koji ih deli od životinja. Žitarice i voće treba da budu hrana na stolovima onih koji tvrde da se pripremaju za vaznesenje“ (White 1869: 352). Na kraju vremena svi koji ne budu spaseni imaće žig zveri, odnosno sledbenici zveri bivaju obeleženi na čelu ili ruci.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Godine 1844. Elen Gould Vajt (1827–1915) imala je prvu viziju, a nakon toga još 2.000 vizija koje se smatraju proročkim. Svoje vizije objavila je u brojnim knjigama, traktatima, pamfletima i pismima, koji će oblikovati religijsku svest adventista tokom njihove istorije. O ulozi žene u adventizmu, ali i drugim religijskim pokretima više u: Kuburić 2006.

<sup>70</sup> Vidi 13. glavu Otkrivenja.

U Evropu adventističke ideje prenosi poljski katolički sveštenik Mihael Belina Čehovski (Michael Belina Czechowski) 1864. godine, dok je prvi zvaničan misionar bio Džon Nevis Endrjus (John Nevins Andrews) koji u Švajcarskoj započinje niz javnih evangelizacija. Adventistička misija za srednju Evropu osnovana je 1874. godine, nakon čega se adventizam brzo širio u mnogim zemljama. Prvi adventisti na prostoru današnje Vojvodine, pojavili su se oko 1890. godine, a misionarskim radom i štampanjem adventističke literature na srpskom jeziku, osnivaju se nove zajednice. Početkom 20. veka, adventni pokret širi se iz Rumunije u naseljima južnog Banata, a lokalne crkve, prema Bjelajcu, osnivaju se u Mokrinu, Kikindi, Titelu, Novom Miloševu, Novom Kneževcu (Бјелаяц 2010: 120). U izveštajima centralne misije u Hamburgu navode se podaci o misionarima koji su angažovani na osnivanju lokalnih crkava na Balkanu u etnički mešovitim zajednicama koje su činili Srbi, Mađari, Rumuni i Nemci. Publicistička delatnost bila je važan element u širenju adventističkog učenja, a sa izdavačkom delatnošću počeli su 1909. godine, objavljivanjem časopisa *Poslednja objava*. Zbog štampanja literature na srpskom jeziku, vlasti su nastojale da onemoguće aktivnosti adventista posebno u međuratnom periodu.<sup>71</sup> Organizacija adventističke zajednice bila je izuzetno dobra od samog početka, budući da su formirane tzv. konferencije, kao organizacione jedinice, crkvene oblasti i misijska polja. Od 1920. godine, adventistička crkva je teritorijalno bila podeljena na četiri oblasti: južnu sa sedištem u Beogradu, severnu sa sedištem u Novom Sadu, zapadnu u Zagrebu i jugozapadnu u Sarajevu, a ove oblasti udružuju se u Uniju 1925. godine. Najveći uspon adventisti beleže između 1910. i 1920. godine (Бјелаяц 2003: 196). Prema podacima Jugoslovenske unije, adventističkih vernika je 1923. godine bilo oko 500 u 26 crkava, a njihov broj je sve više rastao. Država je 1930. godine adventistima dozvolila da slobodno obavljaju aktivnosti, pod uslovom da se ne okupljaju javno, a svi skupovi su morali biti prijavljeni vlastima. Međutim tokom Drugog svetskog rata adventisti postaju i formalno zabranjeni, njihove crkve su zatvorene, a izdavaštvo zabranjeno (Бјелаяц 2010: 130). Sukobi države sa adventistima, prema Radmili Radić, odnosili su se na njihove zahteve da se deca oslobode pohađanja škole subotom, a radnici posla. Adventisti čija deca nisu pohađala školu, bili su novčano i zatvorski kažnjeni (Радић 2002: 626). Tokom šezdesetih godina, broj vernika iznosio je oko 15.000, sa oko 100

---

<sup>71</sup> O adventističkom izdavaštvu detaljnije u Bjelajac 2003: 190.

propovednika i 180 molitvenih domova (Радић 2002: 628). Aktivnost adventista bila je posebno zapažena u naseljima južno od Dunava. U tom periodu, preciznije 1965. godine, episkop braničevski Hrizostom zabeležio je da se u njegovoj eparhiji oseća „prilična aktivnost“ adventista. Adventisti su na teritoriji eparhije imali svoje crkve u Požarevcu, Smederevu, Velikom Gradištu, Svilajncu, Paraćinu, Ćupriji. Episkop dodaje: „sreća da je naše tle prilično tvrdo za predavanje takve vrste, za apstinenciju u piću i nejedenje svinjskog mesa, koje adventisti od svojih članova zahtevaju, inače, kako revnosno nastupaju mogli bismo svašta doživeti“ (prema Žujović, Vojinović 1990: 98). Kako je veliki broj adventista odlazio u zemlje zapadne Evrope, u Beču se otvara prva misijska jugoslovenska crkva, a počinje sa radom i Biblijska dopisna škola u Rakovici (Бјелаяц 2010: 133). Adventistička humanitarna organizacija ADRA, učestvuje u humanitarnoj pomoći posle revolucije u Rumuniji 1989. godine, kao i među Romima u Južnoj Srbiji. Tokom 1993. godine, održava se masovna evangelizacija sa čuvenim propovednikom Bilijem Grejemom u Novom Sadu, a 1995. godine sa Bari Murom (Barry Moore), rad se širi u drugim misijskim stanicama. Javne kampanje propovedanja, evangelizacije, za adventiste predstavljaju način informisanja javnosti o dolasku Hrista i priprema za spasenje (Kuburić 2010: 158).<sup>72</sup>

#### ❖ Elementi adventističke doktrine i organizacija zajednice

Adventistička teologija u svojoj osnovi je protestantska, a preuzima pojedine elemente iz luteranstva, anabaptizma i arminijanizma.<sup>73</sup> Iako svoja učenja temelje na protestantskim načelima, adventistički stav o većini protestantskih crkava je da one nisu uspele u potpunosti da završe proces reformacije. Zbog toga se adventistička teologija vraća načelima apostolske crkve, koja se odnose na šabat, krštenje odraslih vernika i uslovnu besmrtnost.<sup>74</sup> Adventisti veruju da je Sveto pismo, Stari i Novi zavet pisana

---

<sup>72</sup> Statistike iz 2010. godine pokazuju da je broj krštenih vernika u svetu 16.641.357, dok je u Srbiji 7.000 aktivnih vernika i 175 crkava. Više u Kuburić 2010: 145–175.

<sup>73</sup> Arminijanizam se odnosi na holandske protestante koji su se udaljili od izvornog Kalvinovog učenja o predestinaciji, naglašavajući ljudsku slobodu pri izboru spasenja, tzv. uslovno spasenje. Njihov osnivač bio je Jakob Arminije, nakon čije smrti grupa njegovih sledbenika izdaje akt pod nazivom Remonstracija, po čemu dobijaju ime remonstranti, u kojem se odriču fundamentalnih principa kalvinizma. Razni oblici arminijanizma mogu se naći u učenjima adventista, penetekostalaca i pojedinih slobodnih evanđeoskih crkava.

<sup>74</sup> Uslovna besmrtnost, kao suprotnost besmrtnosti duše, karakteristična je za adventističku doktrinu. Adventisti smrt ne tumače kao potpuno uništenje, već nesvesno spavanje do vaskrsenja. Kada govore o tzv. drugoj smrti to se odnosi na konačnu kaznu za nepokajane grešnike, tj. sve one čija imena nisu

Božja reč koja predstavlja nepogrešivo otkrovenje Božije volje. Postoji jedan Bog: Otac, Sin i Sveti duh, zajednica tri lica koji su jedno u svojoj božanskoj prirodi. Bog je nebo i zemlju stvorio za šest dana, a sva bića na zemlji sedmog dana, stoga je prema adventistima, sedmi dan, subota „večna uspomena na njegovo završno stvaralačko delo. On je naročito blagoslovio ovaj dan, i posvetio ga, i stavio u središte moralnog zakona kao večni znak i simbol stvaranja“ (Kuburić 2010: 149). Tako je adventistički pokret prihvatio sabatanijarizam, kao četvrtu zapovest Dekaloga, verujući da je znak prave crkve upravo u prihvatanju subote kao sedmog dana (šabata).<sup>75</sup> Subota je za adventiste večna uspomena na stvaranje, znak vernosti, vreme zajedništva, znak opravdanja verom i simbol prebivanja u Hristu (Бакиоки 1994: 323–328). Svetkovanje subote adventisti započinju od zalaska sunca u petak, do zalaska sunca u subotu i to vreme provode u zajedništvu na bogoslužju, koje prati molitva, zajedničko pevanje hršćanskih himni i tumačenje Biblije. Nema striktnih formalnih pravila na bogoslužju, već se insistira na međusobnom zblizavanju članova crkve i razmeni iskustava i razmišljanja. Kod adventista, muzika čini značajan deo bogoslužja. Kako navode Bul (Malcolm Bull) i Lokar (Keith Lockhart), adventisti se podstiču na razvijanje govorničkih veština, gde svi vernici učestvuju u javnim molitvama, propovedima po lokalnim crkvama, čitanju biblijskih tekstova. Tako, „zaokupljenost zvukom značajna je ne samo zato što pretpostavlja visok stepen društvene interakcije, već takođe i zato što više omogućava dimenziju vremena, nego dimenziju prostora. Muzika i govor šire se kroz vreme, ne kroz prostor“ (Бул, Локар 2010: 512).<sup>76</sup> Crkva, za adventiste, predstavlja zajednicu vernika koja prihvata Isusa Hrista za Gospoda i Spasitelja. Budući da smatraju da su duhovni naslednici drevnog Izraela, adventisti nastavljaju tradiciju sa Božijim narodom

---

upisana u Knjizi života, nastupiće nakon 1.000 godina i iz te smrti nema vaskrsenja. Smrt je konačna kazna za greh za sve one koji odbiju spasenje koje Bog nudi. Više u: Бакиоки 1994: 440–457.

<sup>75</sup> *Dekalog* – Deset reči ili Deset zapovesti, sastoji se iz dva dela: „Prve četiri zapovesti regulišu našu dužnost prema našem Tvorcu i Otkupitelju, a poslednjih šest našu dužnost prema ljudima (...) Prva zapovest upućuje isključivo na obožavanje jedinoga istinitoga Boga. Druga zabranjuje idolopolonstvo. Treća zabranjuje nepoštovanje i krivokletstvo priznavanjem Božjeg imena. Četvrta poziva na poštovanje Subote i prepoznaje pravoga Boga kao Tvorca neba i Zemlje. Peta zapovest zahteva od dece da se pokoravaju svojim roditeljima kao od Boga određenih posrednika za prenošenje Njegove otkrivene volje nastupajućim naraštajima. Šesta štiti čovekov život kao svetinju. Sedma nalaže čistotu i zaštitu bračnog odnosa. Osma štiti imovinu. Deveta čuva istinu i zabranjuje krivokletstvo. Deseta dopire do kolena ljudskih odnosa zabranjujući da se poželi ono što pripada drugima“ (Бакиоки 1994: 298–299). Dekalog se kod adventista odnosi na narod koji poštuje deset Božjih zapovesti, odnosno izabrani narod.

<sup>76</sup> Kada govore o adventističkom religioznom izražavanju Bul i Lokart naglašavaju da adventiste odlikuje „odustvo umetničkog eksperimentisanja“. To se može primetiti i na adventističkim bogoslužnjima, koja su uzdržana od bilo kakvih ekstatičkih momenata (veoma čestih kod modernih pentekostalnih i harizmatičkih grupa) i precizno organizovana.

iz starozavetnog doba, kao onih koji su pozvani iz „sveta“ (Kuburić 2010: 150). Kako ističe Zorica Kuburić „adventisti sebe smatraju proročkim pokretom koji je najavljen u Otkrovenju 14: 6–8, da objavljuju dolazak sudnjeg časa i spasenja u Hristu“ (Kuburić 2010: 150). Kao jedan od darova Svetog Duha, proročki dar, prema adventistima, znak je raspoznavanja „crkve ostatka“. Adventisti ističu da je prema Bibliji „ostatak mala grupa Božjeg naroda koji u nevoljama, ratovima i otpadu ostaje veran Bogu“ (Бакиоки 1994: 210). Ostatak se odnosi na verne svedoke u poslednjim danima pre Hristovog dolaska, objavljuju Božije poslednje opomene celom svetu, vesti tri anđela iz Otkrivenja 14: 6–12. Za razliku od nazarena, adventisti ne veruju u predestinaciju, odnosno učenje da su pojedini ljudi određeni za spasenje, a drugi osuđeni na večno prokletstvo.

Član zajednice postaje se dobrovoljno krštenjem odraslih, koje se kao i kod drugih neoprotestanata obavlja pognurivanjem u vodu i javnim priznavanjem vere u Isusa Hrista. Budući da je za krštenje neophodno iskustvo obraćenja i pokajanja, deca ne mogu da razumeju smisao krštenja i značaj pripadanja crkvi, pa i ne mogu biti krštena. Krštenjem vernici doživljavaju stradanje Gospoda Isusa Hrista, simbolički smrt i vaskrsenje. Oni koji žele da se krste moraju da iskažu veru i pokajanje, što je, između ostalog, izneto i u knjizi *Adventistički hrišćani veruju* („Seventh Day Adventists Believe“) u 28 tačaka, koja predstavljaju temelj adventističke teologije, a koje vernik mora da prouči pre krštenja i ulaska u zajednicu sa propovednikom i drugim vernicima.<sup>77</sup> Pored krštenja, obred Večere Gospodnje, uključuje pričest, kao komemoraciju Isusove smrti i „obred poniznosti“ u kojem se po ugledu na Hrista dele i peru jedni drugima noge. Kako navode Bul i Lokar „kroz svoju jedinstvenosti u adventizmu, obred simboliše adventističku jedinstvenost u svetu“ (Бул, Локар 2010: 510).

Adventistička teologija je usredsređena na vreme, iako prema Bulu, za razliku od drugih hilijastičkih grupa, zaokupljenost vremenom je više usredsređena na

---

<sup>77</sup> Osnovne doktrine adventista u pomenutoj knjizi su: 1. Božja reč; 2. Trojstvo; 3. Bog Otac; 4. Bog Sin; 5. Bog Sveti duh; 6. Stvaranje; 7. Čovekova priroda; 8. Velika borba; 9. Hristov život, smrt i vaskrsenje; 10. Iskustvo spasenja; 11. Rast u Hristu; 12. Crkva; 13. Ostatak i njegova misija; 14. Jedinstvo u Hristovom telu; 15. Krštenje; 16. Večera Gospodnja; 17. Duhovni darovi i službe; 18. Dar proroštva; 19. Božji zakon; 20. Subota; 21. Pristavska služba; 22. Hrišćansko ponašanje; 23. Brak i porodica; 24. Hristova služba u nebeskoj Svetinji; 25. Drugi Hristov dolazak; 26. Smrt i vaskrsenje; 27. Milenijum i kraj greha; 28. Nova zemlja.

koegzistenciju svetog i svetovnog, nego na završetak svetovnog vremena (Bull 1988: 153).<sup>78</sup> Drugom dolasku Hristovom, prema adventistima, prethodiće znaci poslednjeg vremena i biće vidljiv svuda u svetu. Adventisti ne veruju u zagrobni život, već da mrtvi spavaju sve do uskrsnuća, odnosno Drugog Hristovog dolaska. Takođe, ne veruju u postojanje pakla ili čistilišta, već da će nepokajani grešnici biti uništeni nakon hiljadugodišnjeg carstva. Velika borba o kojoj govore adventisti, označva borbu dobra i zla, između Boga i njegovih anđela i Sotone i njegovih palih anđela na zemlji. Na temelju biblijskih proročanstava, veruju da će se zlo na svetu umnožiti, što će biti vidljivo u velikim prirodnim katastrofama kao znacima poslednjeg vremena. Nakon poslednjih dana, nastupa Prvo vaskrsenje, kada će mrtvi pravednici zajedno sa živim pravednicima biti uzeti na nebo, dok će nepravednici koji su živi dočekali Hrista umreti u čekanju Drugog vaskrsenja, nakon hiljadu godina. Na zvuk trube koja će objaviti Hristov povratak, mrtvi pravednici vaskrsnuće neraspadljivi i besmrtni, 1. Korinćanima 15, 52–53 (Бакиоки 1994: 428). Nepravedni mrtvi vaskrsnuće i sa sotonom i njegovim anđelima opkoliće grad. Vatra od Boga uništiće i očistiti zemlju, nakon čega dolazi do kraja greha, okončanja velike borbe i nova zemlja pravednika bez greha. Na „novoj zemlji“ u „novom Jerusalimu“ pravednici će živeti sa Bogom, bez patnje, smrti i greha. Tako i Elen Vajt opisuje novu zemlju: „Velika borba je završena. Greha i grešnika više nema. Ceo svemir je čist. Potpuni sklad i radost vladaju u neizmernom svemiru. Od onoga koji je sve stvorio teče život, svetlost i radost kroz sve svetove beskrajnog prostranstva“ (Vajt 2006: 548). Povratak Hrista ne predstavlja kraj adventističke eshatologije. Drugim dolaskom nastupa novi milenijum kojeg prate tri vaskrsenja (Bul, Lokart 2011: 80).

Adventisti imaju izuzetno razvijenu organizaciju svoje zajednice. Osnovna jedinica adventističke hijerarhije je lokalna crkva (zajednica), dok naredni nivo upravljanja organizuju grupe crkava koje se nazivaju oblasti ili konferencija. Oblastima rukovodi unija oblasti, a najviši nivo uprave u zajednici je Generalna konferencija koja je zadužena za sve adventističke zajednice u svetu. Sedište Generalne konferencije je u Silver Springu, u državi Merilend u Sjedinjenim Američkim Državama. Svaka mesna crkva šalje svoje predstavnike na zasedanja oblasti i misija. Kako je ključni izvor

---

<sup>78</sup> Hijalizam ili vera u skori dolazak Hristovog zemaljskog hiljadugodišnjeg carstva karakterističan je i za Jehovine svedoke.

finansiranja adventističke zajednice desetak koji daju vernici, ti prihodi odlaze u oblasti i misije koje određuju propovednika i obezbeđuju mu platu. Na svim nivoima u adventističkoj zajednici deluju različita odeljenja: za decu i omladinu, za porodicu, Odeljenje Subotne škole, Odeljenje Adventističke misije, Odeljenje za vaspitanje i obrazovanje, Odeljenje za zdravstvo i umerenost, Odeljenje službe žena, Odeljenje za odnose s javnošću i versku slobodu.<sup>79</sup>

#### 2.3.4. Pentekostalci

Prva pentekostalna crkva – „Crkva Božja“, nastala je od grupe metodista i baptista u Sjedinjenim Američkim Državama 1903. godine. Nekadašnji metodistički sveštenik, Čarls Parham (Charles Parham) početkom 1901. godine osniva školu za proučavanje Biblije, polazeći od uverenja da se „dar jezika koji su doživeli apostoli na dan silaska Svetog duha može obnoviti i na drugim ljudima“ (Милин 1984: 133). Sa Parhamovim učenjem upoznao se i crnački propovednik Vilijem Sejmur (William Seymour) koji u metodističkoj crkvi u Azusa ulici u Los Anđelesu propoveda o blagodetnom delovanju Svetog duha. Od 1895. do 1925. godine u Sjedinjenim Američkim Državama nastaje oko 38 različitih pentekostalnih zajednica (Kuburić 2010: 202). Parham je formirao prvu pentekostalnu doktrinu koja se odnosila na krštenje Svetim duhom na način opisan u Delima apostolskim: „Jer je Jovan krstio vodom, a vi ćete krstiti Duhom svijetim ne dugo poslije ovijeh dana.“ Naziv pentekostalci potiče od pedesetnice, dana silaska Svetog Duha.<sup>80</sup> Govorenje drugim jezicima, glosolalija, za pentekostalce predstavlja dokaz silaska Svetog duha na vernika, postaće temeljna doktrina pentekostalnog verovanja. Putujući propovednici i evangelizatori, kako ističe Bjelajac, „prenosili su doktrinu pentekostalizma, propovedajući „drugi blagoslov“, odnosno „krštenje u Svetom Duhu“, koji sledi nakon krštenja vodom i ispovedanja Hrista kao Spasitelja i Gospoda, kao i obnovljene novozavetne crkve kao znaka poslednjeg vremena“

---

<sup>79</sup> Podaci su preuzeti sa sajta Jugoistočne evropske unije adventističke crkve: <http://www.jieu-adventisti.org/istorija.htm> (pristupljeno 01. 12. 2012)

<sup>80</sup> Pentekost (gr. *pentekostos*) u jevrejskoj tradiciji predstavlja praznik Šavut koji se slavio pedesetog dana nakon Pashe, praznika sklapanja saveza na Sinaju. Praznik se vezuje za vreme žetve pšenice i tog dana žrtvovana su dva hleba, pečena s kvasom, koji predstavljaju plodove žetve (Lev 23, 17-20; 16, 9-10). U hrišćanstvu *pentekost* se odnosi na izlivanje Svetoga duha (Dela 2) i kao događaj pominje više puta u Novom zavetu (Dela 20:16; 1. Kor 16:8). Prevod grčke reči *pentekostos*: Duhovi, Pedeseti dan, Pedesetnica.

(Бјелajaц 2010: 150). Rani pentekostalci smatrali su da se odvajanjem od „sveta“ i društva, pripremaju za nastupajuće poslednje dane do Hristovog drugog dolaska.

Pentekostalni pokret u Evropu je preneo Tomas Barat (Thomas Barat), norveški metodistički propovednik, koji prve zajednice osniva u Norveškoj pod nazivom „Crkva Filadelfija“. Odakle se pentekostalizam širi u Švedsku, Englesku, Irsku, Nemačku, Mađarsku, Rusiju (Милин 1982: 134). Pentekostalni pokret se na našim prostorima, kako navodi Bјelajaц, razvijao se u četiri grupacije koje su se ujedinile 1950. godine u jedinstvenu pentekostalnu zajednicu. Na prostoru današnje Vojvodine, Hristova duhovna crkva malokrštenih osniva se u Sremu u naselju Beška, pred Prvi Svetski rat, 1906. godine, a vernici su većinom bili Nemci i Mađari. Nikola Knizl, po povratku iz Nemačke počinje da drži propovedi na nemačkom, a prvi vernici bili su konvertiti iz Luteranske crkve. Nakon Prvog svetskog rata ova zajednica imala je preko 400 vernika, a nove crkve su počele da se osnivaju u Zemunu, Beogradu, Dobanovcima, Subotici, Vinkovcima (Sabo 1960: 4). Pentekostalna zajednica u Beogradu osniva se 1932. godine.<sup>81</sup> Naziv „Hristova Pentekostna crkva“ ustaljen je tek 1954. godine, a do tada su se nazivali „Hristova duhovna crkva malokrštenih“ (Pavković 1998: 252).<sup>82</sup> Hristova duhovna crkva (nogopranih) predstavlja drugu pentekostalnu grupu, koja se pojavila oko 1925. godine u Vrdniku. Bјelajaц navodi da se nisu registrovali sve do Drugog svetskog rata, stoga je njihov rad bio zabranjen (Bјelajaц 2001a: 106). Milin navodi da su se sastajali po kućama u Vojvodini, kao i da su na propovedi dolazili i pojedini Metodisti (Милин 1982: 134). Razlika između dve pentekostalne zajednice bila je u pitanju krštenja dece, budući da oni za razliku od prve zajednice nisu praktikovali krštenje dece, dok je druga razlika u obrednom pranju stopala za vreme Večere Gospodnje (Бјелajaц 2001: 107). U selu Veščica u Sloveniji 1933. godine osnovana je Hristova pentekostalna crkva, nakon povratka jednog bračnog para iz Ilinoisa u

---

<sup>81</sup> O samim počecima i razvoju pentekostalne zajednice u Vojvodini i Beogradu, Bјelajaц navodi interesantan podatak iz švedskog pentekostalnog časopisa *Evangelii Härold* br. 17 (1923): 195–7, autora Georg Stena (Georg Steen), koji u svom izveštaju proizašlom iz posete zajednicama u Jugoslaviji, opisuje pentekostalne zajednice na ovim prostorima. Sten u izveštaju navodi da su vernici većinom Nemci i Mađari, manje ima Hrvata i Srba, kao i da su veće zajednice u Beški (oko 50 vernika), Novom Sadu (18 vernika), Novom Vrbasu (15 vernika, većim delom iz Metodističke crkve). Međutim, Sten je u svom izveštaju obuhvatio uglavnom naselja u Bačkoj, izuzimajući Banat, gde su bile izuzetno brojne rumunske pentekostalne zajednice (Bјelajaц 2003a).

<sup>82</sup> Detaljniji pregled o pentekostalnim crkvama u Bugarskoj, sa posebnim akcentom na romske zajednice opisala je bugarski etnolog Magdalena Slavkova (Славкова 2007). Prikaz ove studije na engleskom jeziku u: Đurić-Milovanović 2009.



Americi, gde su odlazili u *Assemblies of God church*. Zbog mnogobrojnih problema da budu registrovana verska zajednica, pentekostalci su često sebe nazivali baptistima, dok su se na prostopu Slavonije registrovali kao *Dobrotvorno društvo Fildelfija*. Do početka Drugog svetskog rata bilo je oko 20 pentekostalnih zajednica, sa većinom nemačkih vernika, čiji se broj drastično smanjio nakon rata.<sup>83</sup> Budući da je tokom Drugog svetskog rata pentekostalna crkva bila zabranjena, pentekostalci su pokušali ponovnu registraciju pod imenom novo-baptisti, naglašavajući da se oni ne razlikuju od baptista (koji su priznati) i da bi trebali da imaju isti status od države (Bjelajac 2010: 161). Od 1941. do 1944. godine, pentekostalni molitveni domovi bili su oduzimani, a okupljanja i evangelizacije zabranjene. Problemi sa kojima se suočila pentekostalna zajednica nakon rata odnosili su se i na drastično smanjenje vernika nemačke nacionalnosti. Nakon Drugog svetskog rata, 1950. godine Ilija Podrugović ujedinio je pentekostalne zajednice u Hristovu duhovnu crkvu, koja je 1954. godine dobila naziv Hristova pentekostna crkva (Mozor 1998: 9). Naziv Protestantska evanđeoska crkva postoji od 1998. godine, i kako navodi Bjelajac „smatrali su da bi ovim nazivom izbegli napade drugih verskih zajednica“ (Bjelajac 2001a: 112).<sup>84</sup>

#### ❖ Elementi pentekostalne teologije i organizacija zajednice

Pentekostalizam je teološki i istorijski blizak harizmatskim pokretima, koji naglašavaju doživljaj duhovnih darova, harizme, koje su apostoli primili na Duhove, Pedeseticu.<sup>85</sup> Pozivajući se na duhovno iskustvo prve crkve, pentekostalci ističu da govor jezicima ili proroštvo nije prestalo nakon novozavetnog vremena, već je prisutno i kod modernih hrišćana. Kao evanđeoski pokret, naglasak stavljaju na autoritet Biblije, neophodnost individualne transformacije kroz veru u Isusa Hrista, ali i na lično iskustvo sa Bogom kroz krštenje Svetim duhom. Pentekostalna soteriologija je arminijanska, gde konačan izbor po pitanju spasenja određuje čovek. Određene elemente pentekostalne doktrine, pojedine grupacije u okviru pentekostalizma su različito tumačile, kao što je teologija „trećeg krštenja“, krštenja ognjem (vatrom), prema Delima apostolskim i jevanđeljima. Treće krštenje ognjem, pojedine pentekostalne grupe tumače kao

<sup>83</sup> Istorijski pregled pentekostalnog pokreta u Jugoslaviji videti u: Kuzmič 2007.

<sup>84</sup> U Srbiji pentekostalne zajednice imaju različite nazive. Sociolog Dragoljub Đorđević navodi pojedine nazive: Pentekostna crkva, Hristova pentekostna crkva, Evanđeoska crkva, Hristova duhovna evanđeoska crkva, Zajednica punog evanđelja, Romska evanđeoska crkva i druge (cf. Đorđević 2005: 87).

<sup>85</sup> Harizmatski pokret nastaje i u okvirima katoličke crkve krajem 1967. godine.

delovanje Svetog duha i „očišćenje“ vernika od greha. Potvrdu za krštenje ognjem nalazimo na nekoliko mesta u Bibliji u jevanđelju po Mateju 3:11: „Ja dakle kršćavam vas vodom za pokajanje; a onaj što ide za mnom, jači je od mene: ja nijesam dostojan njemu obuće ponijeti; on će vas krstiti Duhom svetijem i ognjem“. Takođe i u Delima apostolskim 2: 2–3: „I u jedan put postade huka s neba kao duhanje silnoga vjetra, i napuni svu kući gdje sjedahu; I pokazaše im se razdijeljeni jezici kao ognjeni: i sjede po jedan na svakoga od njih“. Pentekostalci veruju da su ljudi, zbog greha, odvojeni od Boga, ali da se spasenje može dobiti milošću putem vere u Isusa Hrista, pokajanjem i ponovnim rođenjem. Ponovno rođenje manifestuje se prisustvom Svetog duha, odnosno Božjim darovima, koji su opisani u Prvoj poslanici apostola Pavla Korinćanima 12: 8–11: reč premudrosti, reč razuma, dar vere, dar iscelivanja, dar činjenja čudesa, dar proroštva, dar razlikovanja duhova, dar govorenja u jezicima i dar tumačenja jezika.

Glosolalija, kao jedan od devet darova Duha, predstavlja znak krštenja u Svetom duhu, pozivajući se na Prvu poslanicu Korinćanima 14:13 i 14:27–28. Jezici se još pominju u jevanđelju po Marku i Delima apostolskim. Etimološki, termin je izveden iz grčkog jezika od reči *glossa*, *glossa* – jezik i *lalein*, *laleo*, *lalia* – govoriti, govor i prevodi se kao govorenje u jezicima. Iako je glosolalija posebno naglašena u mnogim harizmatičkim pokretima u okviru hrišćanstva, ona se javlja i u drugim hrišćanskim i nehrišćanskim religijama.<sup>86</sup> Moglo bi se reći da je glosolalija, univerzalni religijski fenomen (Trudić, Sremac 2011: 365). Antropolog Džordž Dženings (George Jennings) navodi primere glosolalije kod šamana u Sudanu, severnoameričkih Indijanaca Pejote kulta, kulta Šago u Trinidadu, Aborudžina u Južnoj Americi i Australiji, kulta Zar u Etiopiji (Jennings 1968). Nehrišćanska glosolalija se vezuje za stanje ekstaze i transa, iako su pojedina istraživanja pokazala da razlika između hrišćanske i nehrišćanske glosolalije ne postoji. Sociolingvistička istraživanja Felicitas Gudman (Felicitas Goodman), pokazala su da se glosolalija lingvistički i kulturološki ne razlikuje između hrišćana i nehrišćana i da je ona nesvesna, spontana reakcija (Goodman 1972).<sup>87</sup> Glosolalija je, prema Gudman „vokalizacija, nesvesni govor koji se proizvodi pod

---

<sup>86</sup> Psihologija religije glosolaliju tumači ne kao govorenje brojnih jezika, već kao govor u stanju ekstaze. Istraživanja glosolalije iz ugla psihologije se odnose na društveni kontekst u kojem ljudi nauče da se služe glosolalijom, kao i na istraživanja stanja svesti u kojem ljudi gube kontrolu nad govorom. O psihološkim aspektima religijskog iskustva više u: Sremac 2008: 71–88.

<sup>87</sup> O lingvističkim istraživanjima glosolalije više u: Samarin 1972; Kidahl 1972; Goodman 1972.

uticajem transa i po svojoj strukturi govori o neuropsihilčkim procesima prisutnim u ovom izmenjenom stanju svesti“ (Goodman 1987: 564).<sup>88</sup> Istoričar religije Sinan Vinson (2004: 216) izdvaja tri tipa glosolalije:

1. glosolalija, govor na jeziku koji je nepoznat govorniku i slušaocima;
2. ksenoglosolalija, govor na poznatom jeziku koji je nepoznat govorniku, ali je poznat slušaocima;
3. heteroglosija, govor na jeziku govornika koji slušaoci čuju na sopstvenom jeziku.

Glosolalija kao oblik izražavanja molitve i slavljenja Boga, kod mnogih vernika dovodi i do lične transformacije, stoga je govor u jezicima blagoslov za pojedinca i potvrda njegove pobožnosti. U harizmatskim pokretima smatra se da svako autentično krštenje u duhu, mora biti praćeno glosolalijom (Trudić, Sremac 2011: 368). Pentekostalci smatraju da se darovi isceljenja ili ozdravljenja, opisani u jevanđeljima, ostvaruju putem molitve i polaganja ruku na određenu osobu. Tako su pojedinci posrednici preko kojih Bog natprirodno isceljuje ljude od psihičkih i fizičkih bolesti. Proroštvo se takođe doživljava kao poseban dar, božansko nadahnuće, prenošenje poruke pojedincu ili zajednici. Poruka može biti izražena rečima ili glosolalijom (Sremac 2008: 84). Osnova prorokovanja je objava duha drugima, a osoba prorokuje zato što je Bog objavio određenu poruku koju ona prenosi zajednici (Jambrek 2007: 316).

Pentekostalci nemaju centralnu crkvenu organizaciju, već su podeljeni u manje grupe vernika po principu kongregacionalizma, odnosno autonomnih lokalnih crkava. Pentekostalni pokret danas spada u najbrojniju grupu protestantskih hrišćanskih crkava, a tokom vremena razvio se u tri glavne tradicije sa brojnim varijacijama doktrine i prakse koje su u svojoj osnovi vrlo slične. Prva i najstarija grupacija je ona koja nastavlja učenja iz Azusa ulice početkom 20. veka, naglašavajući da se hrišćansko iskustvo sastoji iz: obraćenja, posvećenja i krštenja Svetim duhom sa znakom govorenja

---

<sup>88</sup> Studija Edvarda Dutona (Edward Dutton) posvećena metodološkim pitanjima istraživanja u evanđeoskim zajednicama, uključujući i pentekostalne, ukazuje na „emocionalne rizike“ i „kulturološki šok“ istraživača prilikom istraživanja glosolalije u pentekostalnim zajednicama u Londonu. Cf. Dutton 2007.

u jezicima. Druga grupa su baptističko-pentekostalne tradicije, nastale nakon 1914. godine kada su formirane *Assemblies of God* – Skupštine Božje, čija se tradicija razlikuje u iskustvu posvećenja. Prema ovoj pentekostalnoj grupaciji, razlikujemo dva stepena hrišćanskog iskustva: obraćenje i krštenje. Treća grupacija, nastaje razdvajanjem od Skupštine Božje između 1914–1916. godine, kao unitarno-pentekostalna tradicija, čiji pripadnici ne veruju u Trojstvo (Jembrek 2007: 285). Zbog takvog tumačenja, nazivaju se još Pokret samo Isus (Jesus Only Movement). Pentekostalna učenja, zahvaljujući misionarima, raširila su se svetom, posebno u Južnoj Americi i Africi, dok su u Evropi najbrojnije zajednice u Rumuniji.

### 3.

#### RUMUNI U VOJVODINI

##### 3. 1. KOLONIZACIJA RUMUNA

Prema historiografskim izvorima, *rumunsko*<sup>89</sup> stanovništvo na teritoriji današnje Vojvodine, odnosno srpskog Banata, živelo je još od početka srednjeg veka, budući da se u 14. veku pominju zajedno sa ostalim stanovnicima koji se danas smatraju „starosedeocima“. Podaci iz osmanlijskog perioda o Rumunima na prostorima Zapadnog Banata vrlo su oskudni, dok nešto kasnije izvore nalazimo u putopisima. Nakon oslobođenja od Turaka, austrijskim osvajanjem Banata 1717. godine i njegovim inkorporiranjem u Habzburšku monarhiju, uslovi za život na ovim prostorima bili su veoma neopovoljni. Kako bi ubrzali privredni i demografski razvoj Banata, koji je tokom osmanlijske uprave opusteo, stvaranjem plodnog zemljišta, isušivanjem močvara, izgradnjom naselja, usledilo je naseljavanje stanovništva na ove prostore. Tako su planskom kolonizacijom Banata tokom 18. i 19. veka, naseljeni Nemci, Mađari, Slovaci, Česi, Bugari, Rumuni (Maluckov 1985).

Kada je nakon Beogradskog mira (1739) Mala Vlaška (Oltenija) ponovo potpala pod Tursku vlast, veći broj Rumuna prelazi u Erdelj i Banat. Kako bi masovno doseljavanje Rumuna u Banat, za vreme vladavine carice Marije Terezije, bilo sprečeno, naredbom iz 1765. godine, onemogućeno im je doseljavanje u Banat. Kasnije im je dozvoljeno doseljavanje samo u određene administrativne oblasti kao što su Čanad, Temišvar, Lugož i Lipa (Jankulov 2003: 47). Politika planske kolonizacije Nemaca i strateško raspoređivanje nemačkih naselja imalo je za cilj i razbijanje kompaktnih rumunskih i srpskih naselja u Banatu. Prema Jankulovu „kolonizacija je imala zadatak da baš tu kompaktnost Rumuna proredi, da Rumune civilizuje i spreči dalja pljačkanja Banata“ (Jankulov 2003). Uz doseljavanje Nemaca na prostor Banata i Rumuni su kolonizovani u južnom Banatu na prostor Vojne granice.

---

<sup>89</sup> Mirča Maran navodi da su sve do kraja 18. i početka 19. veka vlasti u Banatu, kao i ostalo stanovništvo, Rumune nazivali *Vlasima*. Potvrda za to, može se naći i u putopisu Evlije Čelebije iz 1662. godine koji sadrži podatke da je u „selu Jabuka pored Pančeva zatekao Vlahe, Bugare i Srbe“. Srbi su takođe Rumune nazivali *Vlasima*, dok je etnonim *Rumun* bio u „internoj“ upotrebi među Rumunima u Banatu. Nakon Revolucije 1848–49. Rumune počinju da nazivaju Romanima i kasnije Rumunima. Vidi u: Maran 2009: 19.

Budući da su kolonizovani iz različitih krajeva, Oltenije, Transilvanije i Krišane, Rumuni nastanjeni na teritoriji srpskog Banata nisu bili jedinstveni po svom poreklu, već su se razlikovale tri grupe: Banaćani, Erdeljci i Oltenci. Oni nisu bili odvojeno grupisani, već su bili izmešani u naseljima južnog i srednjeg Banata, zavisno od vremena i uslova pod kojim su doseljavani (Maluckov 1985: 31). Većina naselja koja su Rumuni naselili, postojala su od srednjeg veka, dok je samo mali broj bio novoosnovan. U okolini grada Vršca nalaze se najstarija naselja, stanovnici su banatskog porekla, gde se Rumuni smatraju starosedeočima (*ibidem*). Prema Mirjani Maluckov, postoji razlika između Rumuna Banaćana iz brdskih naselja u zaleđu Vršca, kojima su srodni i oni iz neposredne okoline Vršca u ravnici, i Rumuna Banaćana naseljenih širom banatske ravnice. Lokalni rumunski identitet se odlikuje razlikama, ne samo u dijalektu, već i u nošnji i elementima tradicijske kulture.<sup>90</sup> Tako se banatska naselja mogu podeliti na planinska (rum. *de la codru*) u koja spadaju Malo Središte, Markovac, Kuštilj, Vojvodinci, Sočica, Jablanka, Mesić, Ritiševo, Mali Žam i ravničarska naselja (rum. *de la pustă*) Grebenac, Seleuš, Barice, Margita, Nikolinci, Vladimirovac, Uzdin, Ečka, Sutjeska, Veliki Torak, Dolovo, Mramorak, Deliblato. U erdeljsku grupu kolonista spadaju Rumuni u naseljima Mali Torak i Klek, doseljeni iz oblasti severoistočno od Banata, za vreme kolonizacije Nemaca u Pomorišju. Za vreme razvojačenja Potiskopomoriške granice i formiranja Banatske vojne granice veće grupe Erdeljaca kolonizovane su u Jankov Most, Klek, Ovču, Glogonj, Jabuku, ali i u Ečku, Banatsko Novo Selo, Seleuš, Sarču gde se zbog malobrojnosti nisu održali. Doseljavanje Oltencu u Banat tokom 18. veka pratilo je nekoliko migracionih talasa, a jedan od prvih je kada su Turci doveli Oltence u rudarske oblasti Banata, Oravica, Čikolva, Nova Moldava, Saska, budući da su Saski rudari napustili ove oblasti oko 1552. godine pred dolazak Turaka (Spariosu 2010: 604). Rumuni kolonizovani iz Oltenije ili Male Vlaške, osnivaju naselja Sveti Mihajlo (Lokve), Banatsko Novo Selo i Straža, posle Požarevačkog mira (1739). Istoriografski izvori navode da su u Svetom Mihajlu 1740. godine naselilo četrdeset rumunskih porodica iz Vlaške, dok drugi izvori pominju 1768. godinu kada su Rumuni doseljeni iz Gataje, Žebela i Šošde (Maluckov 1985: 34). Od banatskih naselja, oltenska se razlikuju i u materijalnoj kulturi, a poznati su pod

---

<sup>90</sup> Označavajući sličnosti i razlike između pojedinih grupa, poznat je sledeći naziv Rumuna Banaćana *Fratuci* – za Rumune u Alibunaru, Seleušu, Nikolincima, Baricama, Margiti. Prema Maluckov, smatra se da se ovaj naziv odnosi na kolonizovane Rumune Banaćane. Više u: Maluckov 1985: 32.

nazivom *Bufeni* ili *Țarani*.<sup>91</sup> Kako navodi historičar Mirča Maran, postoje i ona naselja u kojima su Rumuni nekada živeli, a vremenom su se asimilovali sa većinskim stanovništvom, kao što su Rusko selo, Dobrica, Bela Crkva, Kikinda, Zrenjanin (Maran 2009: 7). Kao pretežno ruralno stanovništvo, Rumuni su se najviše bavili stočarstvom i zemljoradnjom, dok je u urbanim sredinama bilo i zanatlija i trgovaca. Tokom 19. veka kolonizacija je imala pre svega privredni cilj – razvijanje stočarstava u nenaseljenim predelima Južnog Banata. Tada se osnivaju dva veća rumunska naselja Uzdin (1800) i Petrovo selo (1803), dolaskom kolonista iz Klopodije i Velikog Žama (cf. Jankulov 2003: 87).

U Habzburškoj monarhiji organizovanje školskog sistema započeto je u drugoj polovini 18. veka, kada nastaju i prve seoske škole na rumunskom jeziku u zapadnim delovima Banata (Maran, Cinc 2011a: 325–338). Na razvoj obrazovanja u 18. veku uticalo je administrativno, političko i vojno uređenje. Formiranjem Vojne granice (1765), teritorija Banata podeljena je na dva dela granični i provincijski Banat, koja su se razlikovala po organizaciji i ekonomskom razvoju (cf. Almăjan 2010: 335). Tako su škole na teritoriji Vojne granice bile na višem nivou u odnosu na građansku provinciju Banata. Najstariji historiografski podaci o jednoj obrazovnoj ustanovi su oni o školi u Sv. Mihajlu (Lokvama) i potiču iz 1765. godine, iako se zna da je u Velikom Središtu kod Vršca postojala jedna još starija, slikarska (zografska) škola koju je osnovao Vasile Đakon Loga, koji je u ovo mesto došao 1736. godine na čelu 50 rumunskih porodica iz Tismane (Oltenija). Nešto kasnije, 1790. godine osnovana je Gramatikalna škola (u Vršcu) zahvaljujući vršačkom vladiki Josifu Jovanoviću Šakabenti, u kojoj su nastavni jezici bili srpski, rumunski i latinski. Najstarija stalna školska ustanova u kojoj se odvijala nastava na rumunskom jeziku u periodu 1822–1865. godine, bilo je Srpsko-rumunsko klirikalno učilište u Vršcu, koje je obrazovalo sveštenečki kadar. Rumunska odeljenja u okviru Učilišta postojala su do 1865. godine kada su, nakon osamostaljenja Rumunske pravoslavne crkve, rumunska odeljenja premeštena u Karanšebeš.

---

<sup>91</sup> U Rumuniji, *Bufeni* ili *Carani* naziv je za kolonizovane Oltence u Banatu. U rumunskom Banatu, Oltenci su naseljeni u mestima: Moldova Nouă, Moldovița, Padina Matei, Dubova, Carunari, Sasca Montana, Oravița Montana, Ciclova Montana, Valiug.

Ukidanjem feudalnih odnosa na teritoriji Habzburške monarhije stvaraju se bolji uslovi za kulturni i politički razvoj. Uspostavljanjem Vojvodstva Srbije i Tamiškog Banata (1849), koje se sastojalo iz Bačke, Banata i Srema, sa sedištem u Temišvaru stvorena je posebna političko-teritorijalna jedinica u okviru Habzburške monarhije u čije okvire su uključeni delovi Banata naseljeni Rumunima. Vojvodstvo je ukinuto 1860. godine, a veći deo teritorije vraćen Kraljevini Ugarskoj. Političko organizovanje Rumuna posle ukidanja Bahovog apsolutizma 1860. godine, prema Maranu, kretalo se u pravcu zajedničke borbe sa Srbima i Slovacima kako bi ostvarili puna nacionalna prava (Maran 2009: 22). Tokom 19. i početkom 20. veka Rumuni se uključuju u šire društveno-ekonomske, političke i kulturne procese, stvarajući sloj rumunske buržoazije i inteligencije. Od posebnog značaja bilo je osamostaljivanje Rumunske pravoslavne crkve 1864. godine, koja je prelaskom Banata u sastav Habzburške monarhije bila uključena u sastav pravoslavne srpske mitropolije u Sremskim Karlovcima. Nakon priznavanja nezavisnosti u etnički homogenim naseljima Banata bila je primetna delatnost rumunske inteligencije iz redova sveštenstva i učitelja. U pojedinim etničko heterogenim naseljima (srpsko-rumunskim) Rumunska pravoslavna crkva nije uspela da osnuje svoje parohije, zbog nacionalnog indiferentnog rumunskog stanovništva, koje je ostalo u sastavu srpskih parohija. U drugim mešovitim srpsko-rumunskim naseljima je izvršena crkvena deoba između Srba i Rumuna (npr. Bela Crkva, Banatsko Novo Selo, Dolovo, Mramorak, Deliblato, Alibunar, Orešac). Dobijanje crkvene samostalnosti je, omogućilo bržu nacionalnu i kulturnu emancipaciju Rumuna (Maran 2009: 21). Period od 1867. do 1918. godine karakteriše snažna mađarizacija nemađarskog stanovništva južne Ugarske. Nagodbom iz 1867. godine, jedinstvena Austrijska carevina prelazi u dualističku monarhiju, a teritorija na kojoj su Rumuni živeli potpada pod upravu Ugarske. Nakon razvojačenja Banatske granice 1872. godine, nastupa nepovoljan period za Rumune sa prostora bivše Vojne granice, pre svega u pogledu sprovođenja politike mađarizacije koja uključuje uvođenje mađarskog jezika u nastavu. Većina osnovnih škola pretvorena je u opštinske škole u kojima je mađarski jezik bio obavezan, iako su Zakonom o nacionalnostima iz 1868. i Školskim zakonom br. 8 iz iste godine garantovana prava nastave na maternjem jeziku svim etničkim zajednicama na teritoriji Ugarske. Međutim, takva politika imala je paradoksalan efekat, budući da je vodila ka jačanju nacionalne svesti manjinskih grupa i boljeg organizovanja kulturnog života u



naseljima Banata (Pavković, Naumović 1996: 706). Osnivaju se horovi i duvački orkestri (fanfare), među kojima su najstariji u Kuštilju (1868), Markovcu (1871), Vlajkovcu (1875), Vojvodincima (1885). U pojedinim naseljima osnivaju se seoske biblioteke, kao što je Kuštilj 1882. godine, ali i amaterska pozorišta.<sup>92</sup> Za međunacionalne odnose u Ugarskoj važnu ulogu je imao Zakon o narodnostima izglasan na Ugarskom saboru 1868. godine koji je različitim etničkim grupama garantovao pre svega jezička prava, iako u praksi nikada nije stupio na snagu. Zakon o školstvu, donet 1907. godine, odnosio se na usmeno i pismeno znanje mađarskog jezika, koji je do 1918. godine bio državni jezik u Banatu. Putem pravoslavne crkve, škole na maternjem jeziku i kulturnog amaterizma, izgrađivao se i učvršćivao rumunski nacionalni identitet krajem 19. i početkom 20. veka.

### 3.2. STVARANJE RUMUNSKJE NACIONALNE MANJINE U VOJVODINI

Za stvaranje rumunske nacionalne manjine u Vojvodini ključna je bila promena državnih granica nakon Prvog svetskog rata i raspada Austrougarske monarhije, kada dolazi do stvaranja novih suverenih država. Granice novih država, kao i podela Banata između Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca, Kraljevine Rumunije i Mađarske nakon Prvog svetskog rata, trebala je da utvrdi Versajska mirovna konferencija 1919. godine. Tako je pitanje zaštite nacionalnih manjina nakon Prvog svetskog rata bilo jedno od tema koja je trebala da bude rešena potpisivanjem mirovnih ugovora. Iako se počeci međunarodne zaštite manjina vezuju za Vestfalski mir iz 1648. godine i obezbeđivanje verskih prava pojedinaca, tek nakon Prvog svetskog rata može se govoriti o zaštiti nacionalnih manjina. Pojam manjine koji se vezuje za rasu i nacionalnost pominje se u Wilsonovom nacrtu Pakta Društva naroda nakon Prvog svetskog rata (cf. Прелић 2008: 57). Predlog kojem bi se garantovala prava nacionalnim manjinama i verska ravnopravnost odbačen je, budući da su ga pojedine države članice Društva naroda, videle kao mešanje u unutrašnja pitanja. Kasnije će pojedini članovi mirovnih ugovora sprovesti određene ideje ovog predloga. Tako je član 51 Sen Žermenskog ugovora sadržao ugovor načinjen između glavnih sila Antante i Kraljevine SHS o regulisanju prava nacionalnih manjina. Pojedini članovi ovog ugovora odnosili su se na slobodnu korišćenja maternjeg jezika, kao i da pripadnici nacionalnih manjina imaju prava na

---

<sup>92</sup> Prva pozorišna predstava na rumunskom jeziku *Seljačka svadba* odigrana je u Kuštilju 1882. godine, čime započinje dramski amaterizam među Rumunima.

slobodnu veroispovesti i upotrebu maternjeg jezika u verskim službama. Odredbe Sen Žermenskog ugovora biće uključene u Vidovdanski ustav, u kojem se, između ostalog, isticala jednakost svih građana pred zakonom. Jedan od ciljeva zaštite prava manjina bilo je stvaranje lojalnih građana države u kojoj žive (Maran 2009: 20). Kako je razgraničenje teritorije Banata, bilo je izuzetno složeno pitanje, pre svega zbog izmešanog etničkog sastava stanovništva, utvrđivanje granica nastavljeno je mirovnim ugovorima, pre svega Trijanonskim mirom 1920. godine. Deoba pojedinih pograničnih naselja trajala je sve do 1924. godine, nakon koje je na teritoriji srpskog Banata ostalo preko 60.000 Rumuna. Prema podacima popisa stanovništva iz 1921. godine na teritoriji srpskog Banata 67.675 stanovnika izjasnilo se Rumunima u oko četrdeset naselja. Njihov broj je za vreme Austrougarske vladavine (popis iz 1880.) iznosio 69.668, dok popisom 1900. godine rumunsko stanovništvo broji 75.826. Nakon ovog popisa, broj stanovnika počinje da opada, usled niskog nataliteta, asimilacije sa većinskim stanovništvom, ali i emigracije u druge zemlje (cf. Maran 2009: 9). Na opadanje brojna Rumuna uticala je i izrazita etnička endogamija koja se održala u većinski rumunskim ruralnim sredinama, dok se u urbanim sredinama broj Rumuna smanjivao zbog mešanih brakova. Procesi asimilacije lakše su tekli kod verski istovetnih naroda (pored primera međusobne asimilacije pravoslavnih Srba i Rumuna, za katolike u Banatu karakterističan je proces germanizacije doseljenih Italijana i Francuza ili mađarizacije Bugara pavlikjana), jer su kontakti među njima bili češći. Emigracija Rumuna u zemlje Severne Amerike počela je pre Prvog svetskog rata, a veće iseljavanje zabeleženo je u međuratnom periodu. Nizak natalitet u velikoj meri će i kasnije uticati na opadanje broja rumunskog stanovništva, a budući da su se rumunske porodice uglavnom bavile zemljoradnjom, kako ne bi delili imanja imali su najčešće po jedno dete.<sup>93</sup>

Dvadesetih godina 20. veka, jedan broj rumunskim optanta prelazi u rumunski Banat, a među njima posebno se izdvajaju učitelji, lekari, advokati, državni činovnici i ostala inteligencija. Kao izuzetno važno pitanje, obrazovanje na rumunskom jeziku razmatrala je rumunsko-jugoslovenska komisija, koja je potpisivanjem Temišvarskog protokola o uređenju manjinskih škola u Banatu 1923. godine postigla saglasnost da su manjinske škole državne, da se u njima nastava sprovodi na maternjem jeziku, da će se škola otvoriti u onom mestu u kojem ima najmanje trideset učenika, da učitelj treba da

---

<sup>93</sup> Pojedini autori ukazuju i na problem preranih brakova kod Rumuna u Banatu. Više u: Baloš 1954.

bude iste nacionalnosti i veroispovesti kao i većina učenika (Popi 1993: 295–296). Međutim, kako Temišvarski protokol nije bio primenjen u praksi, tek će Bledskim sporazumom 1927. godine pojedina prosvetna pitanja biti rešena. Konačno potpisivanjem Konvencije o uređenju manjinskih osnovnih škola u Banatu 1933. godine, omogućen je dolazak kontraktuelnih (ugovornih) učitelja iz Rumunije, otvaranje novih škola i odeljenja na rumunskom jeziku (cf. Maran 2004: 22). Obrazovanje na rumunskom jeziku, u međuratnom periodu, bilo je u velikoj krizi, upravo zbog odlaska velikog broja učitelja u Rumuniju. Dolaskom kontaktuelnih učitelja, na osnovu Jugoslovensko-rumunske konvencije potpisane 1933. godine omogućeno je odvijanje nastave na rumunskom jeziku za Rumune u srpskom Banatu, odnosno na srpskom za Srbe u rumunskom Banatu.

Kulturni razvoj Rumuna u Habzburškoj monarhiji započet tokom 19. veka, amaterskim kulturnim društvima, nastavlja se početkom 20. veka osnivanjem ogranaka kulturnog udruženja „Astra”, sa centrima u Vršcu, Pančevu i Zrenjaninu. U međuratnom periodu, kulturna udruženja organizovala su brojne manifestacije, pre svega pozorišne amaterske predstave, nastupe duvačkih orkestara i folklornih društava, dok su kontraktuelni učitelji imali veliku ulogu u očuvanju rumunskog identiteta i tradicije.<sup>94</sup> Na oživljavanje političkog života Rumuna u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca, prema Maranu, uticalo je osnivanje Rumunske stranke 1923. godine u Alibunaru, u okviru koje je izlazio nedeljnik *Graiul românesc* („Rumunska reč“), sa ciljem obaveštavanja o kulturnim i političkim aktivnostima Rumuna (Maran 2004: 36). Nakon šestojanuarske diktature 1929. godine, rad Rumunske stranke je zabranjen, a reorganizacija političkog života Rumuna usledila je tek 1935. osnivanjem Centralnog rumunskog komiteta. Tokom nemačke okupacije Banata, kulturno-umetnička društva nastavljaju svoju aktivnost, pre svega kulturno udruženje „Astra“ koje je imalo dominantan uticaj u društveno-političkom životu Rumuna od 1941. do 1944. godine. O aktivnostima „Astre“ kao i drugim značajnim događajima za Rumune izveštavao je nedeljnik *Nădejdea* („Nada“) koji je u Vršcu izlazio od 1927. godine, a jedan od glavnih ciljeva ovog lista bilo je širenje „rumunske nacionalne propagande“ za vreme okupacije (cf. Maran 2009: 46). Odmah posle Drugog svetskog rata, 1945. godine, formirano je Kulturno udruženje

---

<sup>94</sup> Kulturnoj istoriji Rumuna posvećena je detaljna monografija *Kulturne prilike kod Rumuna u Banatu 1945–1952*. Vidi: Maran 2009.

Rumuna iz jugoslovenskog Banata u Alibunaru koje je delovalo do 1953. godine (od 1948. godine u okviru Saveza kulturno-prosvetnih društava Vojvodine) sa ciljem sprovođenja kulturne politike komunističkog režima. Tokom hladnoratovskog perioda odnosi između Jugoslavije i Rumunije stagniraju. Sa druge strane, kao posledica propagiranja komunističke ideologije i težnje da se nacionalne manjine uključe u šire socijalne i političke krugove, u socijalističkoj Jugoslaviji, Rumuni su razvili snažnu kulturno-prosvetnu delatnost, posebno tokom perioda agitprop kulture (1945–1952). Amaterska pozorišta postojala su u Uzdinu, Banatskom Novom Selu, Kuštilju, Straži i Alibunaru, dok je profesionalna scena organizovana u Vršcu od 1950–1960. godine u okviru Narodnog pozorišta „Jovan Sterija Popović“. Posebno je bila značajna publicistička delatnost na rumunskom jeziku, pre svega nedeljno političko-informativni list *Libertatea* („Sloboda“) i književni časopis *Lumina* („Svetlost“).

### 3. 3. RUMUNSKA NACIONALNA MANJINA – AKTUELNO STANJE

U Vojvodini, kako navodi politikolog Goran Bašić, pored Srba žive i pripadnici brojnih nacionalnih i etničkih manjina: Mađari, Slovaci, Rumuni, Rusini, Bunjevci, Romi, Hrvati, Slovenci, Makedonci, Bošnjaci. U nekoliko vojvođanskih opština, pripadnici nacionalnih manjina čine apsolutnu većinu. Tako, pripadnici slovačke manjine većinu čine u 18 naselja u opštinama Bački Petrovac i Kovačica, dok su Rumuni najbrojniji u jugoistočnom Banatu, u opštinama Vršac i Alibunar (Bašić 2002: 17). Prema popisu iz 2002. godine, preko 30.419 ljudi izjasnilo se Rumunima, stoga se po brojnosti Rumuni nalaze na sedmom mestu među ostalnim nacionalnim manjinama u Vojvodini. Broj Rumuna se između dva popisa 1991. i 2001. smanjio sa 38.000 na 30.419 ljudi. Rumuni žive u oko deset opština u Vojvodini, među kojima je najveći procenat u južnom Banatu (21.618) u opštinama Alibunar (17.6%), Vršac (17.15%) i Pančevo (11.8%).<sup>95</sup> U srednjem Banatu, Rumuni žive u opštinama Zrenjanin, Žitište i Sečanj (5.158), dok manji broj živi u Bačkoj – Novi Sad, Bač, Apatin.<sup>96</sup> Danas se u

---

<sup>95</sup> O demografskim prilikama više u: Stoilj 2009: 24–38.

<sup>96</sup> Podaci koji se odnose na Bačku, vezuju se za deklarisanje Banjaša kao Rumuna u naseljima Apatin (967), Sonti (211), Bačkom Monoštoru (179), Bogojevu (163) i Vajskoj (569) u kojima žive Banjaši katoličke veroispovesti. Termin Banjaš, je prema Biljani Sikimić, uveden u naučnu literaturu kako bi označio malu etničku grupu rumunskog maternjeg jezika, pravoslavne ili katoličke veroispovesti na teritoriji današnje Srbije, Bosne i Hercegovine, Hrvatske, Mađarske, Bugarske, Makedonije, Rumunije. Termin Banjaši samo je jedan od termina koji se koristi, pored termina Karavlas, Rudari, Koritari,

najveća rumunska naselja ubrajaju Banatsko Novo Selo, Uzdin, Lokve, Vladimirovac, Torak, Ečka, a u urbanim sredinama Rumuni žive u Novom Sadu, Pančevu, Vršcu, Kovinu, Beloj Crkvi, Zrenjaninu. Pored pomenutih, Rumuni su živeli i u pojedinim naseljima gde su danas asimilovani sa većinskim stanovništvom, kao što su Dobrica, Rusko Selo, Banatska Dubica, Banatski Karlovac, Borča, Gaj, Kajtasovo, Kusić, Jasenovo, Ilandža, Kačarevo, Nakovo, Parta, Radojevo, Samoš, Uljma, Veliko Središte, Zagajica (cf. Măran 2009: 236–253). Na opadanje broja stanovnika uticale su i radne migracije od šezdesetih godina dvadesetog veka, kada veliki broj Rumuna iz Vojvodine odlazi na rad u zemlje Zapadne Evrope, Sjedinjenih Američkih Država i Kanade. Noviji demografski podaci u analizi procesa degradacije ruralnih pograničnih naselja okoline Vršca pokazuju da je procenat napuštanja sela i odlaska u inostranstvo u selu Markovcu 18.2%, dok je u Sočici 22.37%. Demografi Jovan Romelić, Imre Nađ i Željko Bjeljac navode da je rumunska populacija posebno sklona radnim migracijama (Romelić, Nagy, Bjeljac 2010: 5). Slično pokazuje i demografska studija (Ивков, Драгин, Ковачевић 2007: 175–183) istražujući rumunsko stanovništvo u selu Lokve. Naime, ispitujući broj sklopljenih brakova u ovom naselju, autori zaključuju da je tokom sedamdesetih godina 20. veka zabeležen nagli pad novih brakova. Kao razlog ističu činjenicu da je u tom periodu emigracija rumunskog stanovništva iz Lokava bila izuzetno visoka. Većina emigranata se nikada nije vratila u Lokve, što je uticalo na promenu starosne strukture ovog naselja i starenje stanovništva (Ивков, Драгин, Ковачевић 2007: 179).

Kako su osnovna manjinska prava garantovana Ustavom i zakonima, Rumuni u Vojvodini imaju pravo na obrazovanje, očuvanje i razvoj kulture, pravo na službenu upotrebu jezika i pisma i pravo na informisanje na maternjem jeziku. Rumunski jezik se ubraja u jedan od šest službenih jezika u Autonomnoj Pokrajini Vojvodini. Obrazovanje na rumunskom jeziku postoji u pojedinim naseljima i u predškolskim ustanovama, dok u svim rumunskim naseljima osnovno obrazovanje se održava na maternjem, rumunskom jeziku. U gimnaziji u Vršcu, kao i u ekonomskoj školi u Alibunaru, postoji srednje obrazovanje na rumunskom, dok visoko u Beogradu i Novom Sadu na katedrama za rumunistiku, kao i u Vršcu na Učiteljskom fakultetu i na Visokoj školi strukovnih studija za obrazovanje vaspitača „Mihailo Palov“.

---

Lingurari, Ludari, Bejaši. Više u zborniku radova posvećenom Vanjašima na Balkanu. Vidi: Сикимић 2005.

Zajednica Rumuna, kao društveno-kulturna organizacija osnovana je 1990. godine u Kuštilju, na inicijativu rumunskih kulturnih i prosvetnih radnika sa ciljem: „ostvarivanja i zaštite ustavnih i zakonskih prava na obrazovanje, kulturu, umetnost, informacije, religiju i u drugim oblastima koje se tiču očuvanja nacionalnog identiteta Rumuna“ (Popi 1996: 679). U okviru Zajednice Rumuna, sa sedištem u Vršcu, uključeno je preko 25 kulturno-umetničkih društava, orkestara, horova, koji organizuju niz manifestacija širom Vojvodine. Među najznačajnijim manifestacijama izdvajaju se: *Dečji festival folkora i muzike*, *Praznik zimskih običaja*, *Smotra duvačkih orkestara*, *Festival pantomime, monodrame i satire Panmonus*, *Pozorišni dani Rumuna u Vojvodini* i drugi (Spariosu 2010: 618). Društvo za etnografiju i folklor Vojvodine osnovano 1996. Godine, sa ciljem istraživanja istorijske i kulturne prošlosti Rumuna u Vojvodini, ima značajnu ulogu u organizovanju međunarodnog naučnog skupa *Banat: kulturna i istorijska i prošlost* i publikovanje zbornika *Radovi Simpozijuma*, u kojima se akcentat najviše stavlja na etnički i kulturni pluralizam srpskog i rumunskog dela Banata. Kao prva zvanična pokrajinska institucija *Institut za kulturu Vojvođanskih Rumuna* u Zrenjaninu osnovan je 2008. godine, kao i Rumunski nacionalni savet u Novom Sadu. Prema zakonu o nacionalnim savetima, u članu 2 navodi se da „nacionalni savet predstavlja nacionalnu manjinu u oblasti obrazovanja, kulture, obaveštavanja na jeziku nacionalne manjine i službene upotrebe“.<sup>97</sup> Informisanje na rumunskom jeziku, u štampanim medijima odnosi se na nedeljnik *Libertatea*, list za decu *Bucuria copiilor*, književni časopis *Lumina* i *Europa*. Televizijski program na rumunskom jeziku emituje Televizija Novi Sad, kao i pojedine lokalne stanice, među kojima je i privatna radiotelevizija *Victoria* iz Vršca. Radio program emituje se na Radio Novom Sadu od 1949. godine, kada je imala jednočasovni program, da bi od 1987. godine, emitovala višečasovni program na rumunskom jeziku, kao i privatna radio stanica *Radio Far* iz Alibunara i radio *Kovačica*.

Tokom poslednjih nekoliko decenija, Rumuni u Vojvodini nalazili su se u sličnom položaju kao i pripadnici većinskog naroda, naročito tokom perioda tranzicije. Nakon ulaska Rumunije u Evropsku uniju 2007. godine i „otvaranja“ granica, kontakti sa matičnom zemljom postaju intenzivniji, usled veće mobilnosti stanovništva u graničnim područjima, kao i putem saradnje kulturnih, prosvetnih, crkvenih institucija i brojnih

---

<sup>97</sup> [http://www.ljudskaprava.gov.rs/dokumenti/zakon\\_nsnm.pdf](http://www.ljudskaprava.gov.rs/dokumenti/zakon_nsnm.pdf)

projekata prekogranične saradnje. Važno je napomenuti da se poslednjih godina veliki broj rumunskih studenata iz Vojvodine obrazuje na univerzitetima u Temišvaru, Oradei, Klužu ili Bukureštu.

### 3. 4. RELIGIJSKI IDENTITET RUMUNA U VOJVODINI

Rumuni u Vojvodini većinski pripadaju Rumunskoj pravoslavnoj crkvi, koja predstavlja dominantnu konfesiju, zatim Grčko-katoličkoj (Unijatskoj) crkvi i različitim neo-protestantskim zajednicama – nazarenskoj, adventističkoj, baptističkoj, pentekostalnoj.<sup>98</sup> Među najstarije neoprotestantске zajednice koje se osnivaju na prostoru Banata sredinom 19. veka spadaju nazareni i adventisti.

#### 3.4.1. Rumunska pravoslavna crkva

Tokom 19. i 20. veka pravoslavna religija imalo je značajnu ulogu u formiranju etničkog identiteta Rumuna. Istorija Rumunske pravoslavne crkve na prostoru Banata vezuje se za period kada je ona, zajedno sa Srpskom crkvom od 1691. do 1864. godine, bila pod jurisdikcijom Karlovačke mitropolije. Težnja Rumuna da se odvoje od Srba i dobiju svoje episkope javila se još 1816. godine, pod uticajem unijata. Rumuni su nakon revolucije iz 1848. godine, prema istoričaru Nikolaju Bokšanu (Nicolae Bocșan), prvi put proklamovali odvajanje od srpske jerarhije, započinjući fazu praktičnog ostvarivanja autonomije rumunske mitropolije (Bokšan 1998: 96). Kako navodi Đoko Slijepčević „oživljena i razbuktala nacionalna strujanja 1848. godine doprinela su snaženju rumunskog crkvenog separatističkog pokreta“ (Слијепчевић 2002: 164). Tako je na narodnoj skupštini u Lugožu 1848. godine traženo da se „prekine potčinjavanje srpskoj jerarhiji“ (*ibidem*). Dobijanje nezavisne crkve 1864. godine, predstavljala je važan faktor u razvoju nacionalne svesti Rumuna, budući da se razvoj nacionalne kulture odvijao pod okriljem pravoslavne crkve.<sup>99</sup> Prvi rumunski mitropolit Andrej Šaguna (Andrei Șaguna), radio je i u srpsko-rumunskom klirikalnom učilištu u Vršcu. Južni Banat je pripadao

---

<sup>98</sup> Podaci sa popisa iz 2002. godine pokazuju da se od 34. 576 Rumuna u Vojvodini 81,9% izjasnilo kao pravoslavcima, 7,7% grko-katolicima, 2,1% protestantima, 0,2% ateistima, dok su 3,5% nedeklarisani i 2,9% nepoznato.

<sup>99</sup> Rumunska pravoslavna crkva je svoju kulturnu delatnost organizovala u okviru kružoka, u kojima su se održavala predavanja iz oblasti religije i kulture. Ovakva okupljanja naročito je pratila tadašnja štampa, kao što je *Foaia poporului Roman* („List rumunskog naroda“). Više u: Maran 2004.

Karansebeškoj eparhiji, dok je srednji Banat bio u okvirima Aradske eparhije.<sup>100</sup> Kako istorijski izvori navode, zbog pokušaja unijačenja od strane katoličke crkve, Rumuni iz Banata i Erdelja priznali su jurisdikciju Karlovačke mitropolije. Pod jurisdikcijom Karlovačke mitropolije našli su se, pored ostalih Aradska, Temišvarska i Erdeljska eparhija. U periodu jurisdikcije nad pravoslavnim Rumunima (1691–1864) Karlovačka mitropolija dobila je zadatak da brine o „očuvanju rumunske tradicije i kulture“. Bogoslužbene knjige za rumunske crkve nabavljane su iz Vlaške i Moldavije, štampale su se na crkvenoslovenskom jeziku i bile su odobrene od strane Srba za upotrebu u crkvama (Gavrilović 1997: 42).

Još od kraja 18. veka osećala se potreba za uvođenjem rumunskog jezika, naročito u naseljima u kojima je populacija bila izmešana. Otpor Karlovačke mitropolije prema izdvajanju Rumuna iz njenog sastava bio je snažan, kao i pitanje ukidanje ćirilice i njena zamena latinicom u bogoslužbenim knjigama (Церовић 2000: 45).<sup>101</sup> Ipak, pod velikim rumunskim pritiskom, mitropolit Karlovački Stefan Stanimirović učinio je određene ustupke u pravcu crkvene emancipacije Rumuna u Karlovačkoj mitropoliji. Tako je za episkopa u Aradu postavio Rumuna, dok je vršačkog i temišovskog episkopa obavezao da znaju rumunski jezik. Međutim, ovo nije zadovoljilo rumunske crkvene vlasti i 1864. godine dolazi do razdvajanja na dve crkvene jurisdikcije. Vršački episkop Josif Jovanović Šakabenta isticao je da u njegovoj eparhiji, u naseljima gde živi rumunska populacija, služba u crkvi treba da se obavlja na rumunskom jeziku, a u onim sa mešanom populacijom – na srpskom i rumunskom. Nikolaje Bokšan objašnjava da je „evoluiranje pravoslavne u nacionalnu crkvu fenomen koji se u Austriji pojavio krajem 18. veka, taj opšti fenomen epohe prerastanja crkava centralne Evrope u nacionalne negativno utiče na tradicionalne rumunsko-srpske crkvene veze u okviru pravoslavne crkve” (Bokšan 1998: 256).<sup>102</sup> Čitav ovaj period u kojem su sve prisutniji i uticaji Erdeljske-latinističke škole među rumunskom inteligencijom, kao svojevrsni elitni nacionalizam, karakteriše i jačanje institucija za razvoj nacionalne svesti (škole,

---

<sup>100</sup> O srpsko-rumunskim crkvenim odnosima i osamostaljivanju Rumunske pravoslavne crkve videti studiju *Orthodoxy and Nationality: Andrei Saguna and the Rumanians of Transilvania 1846–1873*. Vidi: Hitchins 1977.

<sup>101</sup> Kraći pregled istorijskog razvoja savremenog rumunskog jezika, sa posebnim osvrtom na crkvenoslovensku pravoslavnu tradiciju Rumuna i latinizaciju (romanizaciju) rumunskog jezika tokom 18. i 19. veka, vidi u: Tornov 2012: 64–77.

<sup>102</sup> Radi se o filetizmu koji je tokom 19. veka prisutan u svim pravoslavnim crkvama posebno na Balkanu.



umetnička društva, horovi). Zajednička ideja elite obe nacionalnosti bila je da odvajanje treba da učvrsti, a ne da uništi solidarnost obeju strana, zatim da će odvajanje biti rastanak, a ne razdor jer će u budućnosti postojati zajednički interesi obeju strana, odnosno interes Istočne crkve u okviru Austrije (Bokšan 1998: 255). Na nivou lokalnih zajednica postojale su razmirice, posebno u vezi sa memorandumom vršačkog episkopa od 16. oktobra 1863. godine, koji se zalagao za uvođenje rumunskog jezika u crkvenu službu kao i latiničnog pisma u crkvene knjige i popise. Rumunski delegati su 1. avgusta 1864. godine predali memorandum i izjavu za cara u kojoj je bilo naznačeno zašto Rumuni ne priznaju Karlovački kongres, kao i zašto ne učestvuju u izboru srpskog mitropolita. Nakon ekumenskog sinoda 1864. godine, srpski patrijarh Samuil Maširević dozvolio je odvajanje Rumunske pravoslavne crkve, dok je sporazum o crkvenom odvajanju sklopljen na sastanku srpske i rumunske delegacije u Karlovcu 1. juna 1871. godine. Dekretom cara Franje Josifa I od 24. decembra 1864. godine Rumuni dobijaju samostalnu crkvu, osniva se samostalna rumunska mitropolija u Transilvaniji, sa sedištem u Sibiu i dve episkopije, Aradski i Karansebeški, kojima su pripala i naselja iz današnjeg srpskog Banata. Naselja južnog Banata su pripala eparhiji u Karansebešu, dok su naselja severnog Banata pripala aradskoj eparhiji. U rumunskim zemljama, mitropolije Vlaške i Moldavije ujedinile su se 1872. godine, kako bi stvorile jedinstvenu Rumunsku pravoslavnu crkvu. Iste godine mitropolit Ugrovlaške dobio je titulu mitropolita Rumunije, nakon čega je osnovan i Sveti sinod Rumunske pravoslavne crkve. Nakon što je priznata od strane Patrijaršije u Konstantinopolju, Rumunska pravoslavna crkva dobila je autokefalnost 1885. godine i uzdiže se na nivo Patrijaršije 1925. godine.

Nezavisnost Rumunske pravoslavne crkve predstavljala je bitan faktor u razvoju nacionalne svesti. Nakon dobijanja autokefalnosti podiže se veliki broj rumunskih pravoslavnih crkava u Banatu. Većina crkava podignuto je u kratkom vremenskom roku po otcepljenju, kao težnja za potvrđivanjem i razvijanjem sopstvene nacionalne samostalnosti, što se u to vreme manifestovalo pripadanjem jednoj ili drugoj crkvi (Maluckov 1985: 13). Međutim, podela crkvenog imanja bila je komplikovanija u mešovitim naseljima gde bi zgrada crkve pripala onoj nacionalnosti koja dokaže da ju je gradila i koja se obaveže da će pomagati izgradnju nove (na primer, u naseljima Bela Crkva, Banatsko Novo Selo, Mramorak). U početku su se Rumuni okupljali u kućama: „vernici su dolazili na liturgiju nedeljom i praznicima u kuću br. 245 u Uzdinu gde je

bilo montirano i jedno zvono. Crkva će biti podignuta 1821. godine, a sve troškove snosiće sami vernici” (Popi 2001: 47). Krajem 19. veka sveštenici i učitelji su u rumunskim selima uticali na razvoj školstva, prevodilačke delatnosti i kulturnog razvoja uopšte.

Rumunska pravoslavna crkva prihvatila je novi, gregorijanski kalendar, kada je na crkvenom saboru u Atini 1924. godine doneta odluka da i pravoslavne crkve zamene julijanski kalendar gregorijanskim. Novi kalendar, prihvatile su Rumunska, Bugarska i Grčka pravoslavna crkva. Bugarska, Grčka, Rumunija, Rusija i Jugoslavija napustile su Julijanski kalendar u vancrkvenoj primeni posle Prvog svetskog rata, dok je npr. u Turskoj, Gregorijanski kalendar počeo da se primenjuje 1925. godine. U Rumunskoj pravoslavnoj crkvi nepokretni praznici slave se po novom, gregorijanskom kalendaru, dok pokretne praznike svi pravoslavci slave zajedno. Nekoliko crkava (Vaseljenska patrijaršija, Aleksandrija, Antiohija, Grčka, Kipar, Rumunija, Poljska i Bugarska) je prihvatilo, mada ne sve u isto vreme, revidirani Julijanski kalendar, kreiran 1923. godine koji odgovara Gregorijanskom uz izvesne ispravke (za računanje pashalnog datuma zadržale su Julijanski kalendar, jer on osigurava da Uskrs pada uvek posle Pashe). Pravoslavne crkve koje su usvojile revidirani kalendar slave Božić 25. decembra, a ostale koje nisu 7. januara i tako je i sa svim ostalim praznicima osim jednog. Uskrs se slavi i dalje po starom kalendaru.<sup>103</sup>

Posle Drugog svetskog rata pojedini rumunski sveštenici školovali su se na srpskim bogoslovijama u Beogradu i Sremskim Karlovcima, dok je većina odlazila na teološke škole u Rumuniju. Jedinствена crkvena organizacije nije postojala u srpskom delu Banata sve do 1971. godine kada se osniva Vikarijat rumunske pravoslavne crkve sa sedištem u Vršcu koji je podređen Banatskoj mitropoliji u Temišvaru (Maran 2011: 17). Vikarijat u Vršcu se 1999. godine uzdiže na nivo episkopije koja je kanonski vezana za Episkopiju Dakiju Feliks (Dacia Felix) sa sedištem u Deti odnosno Patrijaršiju Rumunske pravoslavne crkve u Bukureštu. Kako ističe Maran „pozivajući se na kanonska rešenja, po kojima dva pravoslavna episkopa ne mogu stolovati u istom gradu, Srpska pravoslavna crkva je odbila da ovo prizna” (Măran 1997: 17). Veronauka na rumunskom jeziku uvedena je u škole 2007. godine, nakon čega su objavljena i dva

---

<sup>103</sup> O crkvenim reformama u međuratnom razdoblju više u: Radić 2007.

udžbenika za prvi i drugi razred osnovne škole. Rumunska pravoslavna crkva u Vršcu publikuje od 2002. godine časopis *Dealul Vârșetului* („Vršački breg“) i godišnjak *Anuarul bisericesc* („Crkveni godišnjak“) u kojem se nalaze izveštaji o godišnjim aktivnostima svih rumunskih parohija u srpskom Banatu.



Slika 7: Rumunska pravoslavna crkva u Malom Torku (podignuta 1829. godine)



Slika 8: Rumunska pravoslavna crkva u Mesiću (podignuta 2011. godine)

### 3.4.2. Rumunska grko-katolička (unijatska) crkva

Nastanak Rumunske unijatske (grko-katoličke) crkve vezuje se prvi nacionalno orijentisani kulturni pokret pod nazivom erdeljska–latinistička škola, koja je vodila snažnu naučnu i političku kampanju za emancipaciju Rumuna krajem 18. i početkom 19. veka. Čitav period u kojem su sve prisutniji i uticaji erdeljske-latinističke škole među rumunskom inteligencijom, kao svojevrsni elitni nacionalizam, karakteriše i jačanje institucija za razvoj nacionalne svesti. Naučnu i političku kampanju za emancipaciju Rumuna, kulturne, političke, kao i afirmisanje nacionalnih ideja predvodili su grko-katolički intelektualci, predstavnici Erdeljske škole, Petru Major (Petru Maior), George Šinkai (Gheorghe Șincai) i Samuil Miku Klajn (Samuil Micu Clain). Klajn i Šinkai štampaju prvu gramatiku rumunskog jezika uz objašnjenja na latinskom, što je u tom vremenu bilo u duhu latinizacije rumunskog jezika kao jednog od ciljeva erdeljske

škole. Čitav pokret nastaje u duhu ideja prosvetiteljstva i utiče na značajne promene, ne samo u pogledu upotrebe latiničnog pisma, već na istorijske promene tokom 19. veka.

Car Leopold I 1691. godine dodelio je „Privilegije“ Srbima u Ugarskoj, kojima su garantovana značajna crkvena prava pravoslavnim sveštenicima ukoliko prihvate ujedinjenje sa Rimom, gotovo ista prava koja ima i katolička crkva. Rumunima je bilo ponuđeno da pređu u jednu od četiri zvanično priznate crkve: katoličku, luteransku, kalvinističku i unijatsku. Godine 1689. Sinod je u Alba Juliji priznao ujedinjenje sa Rimskom crkvom i time osnovao Rumunsku crkvu ujedinjenu sa Rimom (rum. *Biserica Română Unită cu Roma*). Sedište Rumunske unijatske crkve bilo je u Blažu, gradu u kojem je započet erdeljski-latinistički pokret. Rumunska unijatska crkva osniva se nakon verskih reformi u okviru protestantizma koje su zahvatile i prostor Transilvanije, gde se broj katolika smanjuje budući da veliki broj Sasa prelazi u luteransku veroispovest, a Mađara u kalvinizam. Posle ujedinjenja sa Rimom, u Erdelju se osniva nova episkopija pored one u Blažu, Oradei, Klužu, Lugožu i episkopija Maramureša.

Objedinjujući u svom učenju elemente i katoličanstva i pravoslavlja, grko-katolička crkva je priznala Papu za vrhovnog poglavara, zadržavši vizantijski ritual. Nakon ujedinjenja Transilvanije i ostalih rumunskih provincija 1918. godine i stvaranja Kraljevine Rumunije, pravoslavna i grko-katolička crkva tesno sarađuju i učestvuju na nacionalnom skupu u Alba Juliji. U nepovoljnom položaju unijati su se našli za vreme komunizma kada je njihov rad bio zabranjen od 1948. godine, oduzeta im je crkvena imovina, a veliki broj sveštenika zatvoren. Razloge zabrane treba tražiti u odosima sa Rimom, koji se protivio komunizmu, jačanju nacionalnih ideja, dok su grko-katolički sveštenici smatrani agentima Vatikana. Tek 1990. godine, Rumunska grko-katolička crkva dobija status priznate crkve, vernici slobodu veroispovesti, a započinje i restitucija crkvene imovine. Prema podacima popisa iz 2002. godine u Rumuniji, Grko-katolička crkva ima 191.556 vernika, od čega većinu čine Rumuni, zatim Mađari, Ukrajinci, Romi, Nemci, podeljena je na Arhiepiskopiju Fagaraš i Alba Juliju, Episkopiju Oradea, Episkopiju Kluž-Gerla, Episkopiju Lugož i Episkopiju Maramureš, sa najviše vernika u županijama Kluž, Satu Mare i Maramureš.

Uloga Rumunske unijatske crkve u kulturnom razvoju Rumuna iz srpskog Banata bila je veoma važna, posebno u 18. i 19. veku, jer je snažno uticala na jačanje nacionalne svesti i razvoj kulture posebno u urbanim sredinama. Vernici rumunske grko-katoličke crkve živeli su u Vršcu, Pančevu i Zrenjaninu. Banatska unijatska episkopija sa sedištem u Lugožu osnovana je 1863. godine, dok su rumunske grko-katoličke crkve podignute 1905. godine u Jankovom Mostu i 1907. godine u Markovacu. Iako nije postojala crkva, prvi grčko-katolički sveštenik dolazi u Jankov Most 1893. godine i počinje da drži odvojenu versku nastavu za decu (Ursulescu 1997: 65). Pokušaji konverzije pravoslavnih Rumuna u grkokatoličku crkvu u pojedinim delovima Banata nisu dali očekivane rezultate, ali su bili i stalna pretnja pravoslavcima. Kao jedan od uzroka prelaska pojedinih pravoslavnih vernika iz Jankovog Mosta u grkokatoličku crkvu navodi se konflikt sa lokalnim pravoslavnim sveštenikom u vezi sa plaćanjem dažbina za završetak crkvenih radova u selu (Maran 2011: 24). Sve do Drugog svetskog rata, grkokatolička crkva imala je porast broja vernika, nakon čega sledi sve veće opadanje. Godine 1940. zabeleženo je 32 grkokatolika, dok je Rumuna pravoslavaca bilo 994. Broj grko-katolika među Rumunima nije bio veliki i u većini naselja osnivale su se filijale postojećih grko-katoličkih parohija. Početkom 20. veka, filijale su osnovane u Alibunaru, Malom Središtu, Velikom Središtu, Vlajkovcu, Uljmi, Kleku.

Neposredno pre osamostavljanja Rumunske pravoslavne crkve, kako beleži tadašnja štampa, među Rumunima u Banatu javljaju se prvi unijatski i neoproteštanski misionari. Tako članak Andreja Vasića u listu *Gazeta de Transilvania* („Transilvanska gazeta“) iz 1845. godine opisuje stanje u rumunskim parohijama ističući potrebu boljeg organizovanja rumunskog sveštenstva kako bi se sprečili uticaji unijata u Banatu.<sup>104</sup> Aktivnostima pojedinih misionara, kao što je Samuil Draksin poreklom iz Vladimirovca u srpskom Banatu, preobraćen je i jedan broj pravoslavnih Rumuna u Bugarskoj. Međutim Draksinovi misionarski naponi u Banatu nisu bili uspešni, iako se Pravoslavna rumunska eparhija iz Karansebeša, kao i episkop Joan Popasu, interesovala za njegove aktivnosti (Maran 2011: 18). Episkop Popasu uputio je pismo 11. jula 1868. godine u kome se skreće pažnja pravoslavnim sveštenicima u Vladimirovcu i okolini na „štetne

---

<sup>104</sup> Članak je u celini objavljen u: Suci, Constantinescu 1980.

aktivnosti po pravoslavnu crkvu osobe Samoila Draksina“ (Maran 2011: 21). I Srpska i Rumunska pravoslavna crkva su se oštro suprotstavile unijaćenju pravoslavnog stanovništva. Pojedini autori navode da je upravo to razlog što danas postoje samo dve Rumunske grko-katoličke parohije u srpskom Banatu. Nakon što je grko-katolička crkva u Rumuniji zabranjena, crkve iz srpskog Banata bile su pod sa episkopijom iz Križevca u Hrvatskoj (Ursulescu 1997: 68).<sup>105</sup>

U rumunskom selu Markovac, kod Vršca na samoj granici sa Rumunijom, unijatski sveštenik Vasile Mikleu služio je od 1942. godine u Grko-katoličkoj crkvi u selu, kao i u parohiji u Jankovom Mostu. Zbog nedostatka sveštениčkog kadra za vreme komunizma, od 1970. do 2003. godine, Vasile Mikleu je bio sveštenik i u Rumunskoj pravoslavnoj crkvi u Markovcu, što je predstavljalo jedinstven slučaj.<sup>106</sup> U međuratnom periodu broj vernika grko-katoličke crkve u Jankovom mostu počinje da se smanjuje, pa zajednica 1940. godine ima samo 32 vernika. Nedostatak vernika u parohiji jedan je od razloga zbog kojeg crkva iz Jankovog Mosta nije u funkciji od 1986. godine, iako postoje naponi da se obnovi i ponovo omogući bogoslužjenje, u sada već veoma oštećenoj zgradi crkve.



Slika 9: Napuštena Rumunska grko-katolička crkva u Jankovom Mostu



Slika 10: Bogoslužjenje u Rumunskoj grko-katoličkoj crkvi u Markovcu

---

<sup>105</sup> Križevačka biskupija danas obuhvata grko-katoličke zajednice u Hrvatskoj, Bosni i Hercegovini i Sloveniji. Grko-katolika najviše ima u Ukrajini, a manji broj je prisutan i na teritoriji Srbije, dok u Vojvodini ima oko 23.000 grko-katolika većinom Rusini i Ukrajinci.

<sup>106</sup> O „zlatnom dobu verskog zajedništva“ Rumuna grko-katolika i pravoslavaca u Markovcu vidi u: Sikimić 2011: 125–128.

Danas je jedina aktivna Rumunska grčko-katolička crkva u Markovcu, sa oko 200 vernika, sa sveštenikom Mihai Georgelom iz Lugoža (Rumunija), dok su se filijale grko-katoličkih parohija u drugim mestima u Vojvodini vremenom ugasile. Od 2005. godine grko-katolički sveštenik služi i u katoličkim crkvama u obližnjem selu Gudurici gde su vernici etnički Mađari, Slovenci i Hrvati i Velikom Središtu, gde su vernici Mađari. Naime grko-katolički sveštenik može držati službu i u katoličkim crkvama ukoliko ne postoji drugi sveštenik u parohiji. Grkokatolička crkva spada u jednu od istočnih katoličkih crkava, pored još 21 istočno katoličke crkve koje pripadaju različitim istočnim liturgijskim tradicijama, kanonski su autonomne u odnosu na ostale katoličke crkve, a unutrašnje ustrojstvo svake crkve temelji se na posebnim tradicijama.

### 3.4.3. Nazarenstvo među Rumunima

U postojećoj naučnoj literaturi i u radovima koji sadrže građu iz istorije Rumuna u srpskom Banatu, ne postoje pouzdani podaci o Rumunima nazarenima. U monografiji *Rumuni u Banatu*, Mirjana Maluckov pominje da su „u drugoj polovini 20. veka primetni uticaji raznih sekta među kojima su nazareni i adventisti najbrojniji“ (Maluckov 1985: 15). Iako su prve nazarenske zajednice osnovane na prostoru Bačke i Srema, zahvaljujući mađarskim i nemačkim misionarima uticaj nazarena širi se i na Banat među pravoslavnim Srbima i Rumunima. Najbrojnije rumunske zajednice osnovane su na prostoru nekadašnje Vojne Granice, posebno u naseljima Sveti Mihajlo (Lokve) i Banatsko Novo Selo. O širenju nazarenstva među Rumunima, najviše su pisali i izveštavali Eparhije, sveštenici Rumunske pravoslavne crkve. U pojedinim izvorima se opisuje „opasnost“ nazarenstva za pravoslavne Rumune: *În această masă românească s-a furișat sectarismul sub cea mai periculoasă formă: nazarenismul, vătămător deopotrivă pentru biserică și pentru neam* („Među rumunskim življem raširilo se sektaštvo u svom najopasnijem obliku: nazarestva, štetočina protiv crkve i protiv roda“) (Cornean 1940: 530–531). Na osnovu arhivskih izvora, odnosno, pisama rumunskih pravoslavni sveštenika može se uvideti da su nazareni u pojedinim rumunskim naseljima (u ovom slučaju Banatsko Novo Selo) imali svoje zajednice još 1872. godine. Rumunski pravoslavni sveštenici obratili su se Episkopu Joanu Popasuu za pomoć u

„iskorenjivanju sekte nazarena koja se učvrstila u našoj zajednici.“<sup>107</sup> Podatke o Rumunima nazarenima iz Lokava nalazimo i u pismu Rumunskog pravoslavnog sveštenika Kornelija Kurea iz sela u kojem navodi „delikatnu situaciju, a odnosi se na prisustvo jednog kulta ili sekte na štetu rumunske pravoslavne crkve“ (Nedelcea-Cotescu 2006: 165). Sveštenik iz Lokava, obaveštava direktora biblioteke iz Drobeta Turnu Severina, da u Lokvama, kao i u Banatskom Novom Selu, postoji najviše „jeretika“ i navodi:

„Stoga nam nedostaju knjige i časopisi verske propagande, a posebno nam je potrebna Biblija u što više primeraka da bismo je razdelili vernicima jer samo ohrabrujući naše možemo ih držati za vernike crkve naših predaka. Da bismo se suprotstavili aktivnosti jeretika i da bismo se borili za osnaživanje naše pravoslavne vere, osnovaćemo *Vojsku Gospodnju* čije je osnivanje neodložno. Borba za pravoverje je teška i zbog činjenice da postoje samo dva sveštenika, ali koji delaju kaoiskusne vođe pravoslavnim rumunskim crkvama“ (Nedelcea-Cotescu 2006: 166).

Kako je sve više pravoslavnih vernika prelazilo u nazarenstvo, osnivanjem crkvenog udruženja *Vojske Gospodnje*, Rumunska pravoslavna crkva pokušala je da oslabi uticaj nazarena. U gotovo svim rumunskim selima u srpskom Banatu dvadesetih godina 20. veka počinju da se osnivaju ogranci *Vojske Gospodnje*, dok su najaktivnije zajednice postale u Lokvama i Uzdinu. Članovi *Vojske Gospodnje* bile su uglavnom žene, organizovane u horove koji su izvodili duhovne pesme na rumunskom jeziku. Kako su mnogi nalazili objašnjenje da je broj pristalica nazarenskog pokreta među Srbima u nerazumljivom bogoslužbenom jeziku, pravoslavni teolog Vladimir Dimitrijević navodi da „među rimokatolicima kod kojih pesme pevaju, kao i jednovernom braćom Rumunima, kod kojih sve funkcioniše na razumljivom, narodnom, jeziku, ima nazarena“ (Димитријевић 1898: 6). Dimitrijević na drugom mestu nastavlja:

„Rumuni u kojih se takođe svaka služba i svaki obred svršava na jeziku narodnom, rumunskom, pa se taj narod ipak skoro nadmeće sa nama u davanju pripadnika sekti nazarenskoj, tako da je na primer mitropolit njihov Mr. Roman,

---

<sup>107</sup> Arhiv Protoprezviterata u Banatskom Novom Selu, pismo Pavela Militariua i Joana Rusovana – Protoprezbiteru Rumunske pravoslavne crkve, 16. novembar 1872. godine.



koji se za svoju crkvu i inače tako očinski stara, izdao početkom 1897. godine svojim područnim organima nalog, da ispituje uzroke i uslove tako štetnoj pojavi i da mu dotične rezultate što pre saopće kako bi on od svoje strane mogao pobrinuti za sredstva i načine protiv te najezde“ (Димитријевић 1894: 82).

Kada se pojavio rumunski prevod nazarenske pesmarice *Harfe Sione*, Dimitrijević o tome obavještava aradsku i karansebešku eparhiju u listu *Biserică și scoală* („Crkva i škola“) iz 1895. godine u tri članka: *Cu privire la nazarenism* („O nazarenstvu“), *O scurtă privire asupra istoriei și ființei nazarenismului* („Kratak pregled istorije i suštine nazarenstva“) *O nouă armă în mână nazarenilor români* („Novo oružje u rukama rumunskih nazarena“). Reakcije na prelazak Rumuna pravoslavaca u nazarenstvo mogu se pratiti u crkvenoj štampi Karansebeške eparhije, kao što je list *Foiă Diecesană*, gde izlazi članak *Despre causele care au favorit latirea nazarenismului între șirurile credincioșilor biserici române* („O uzrocima koji su doprineli širenju nazarenstva među redovima vernika Rumunske pravoslavne crkve“). Rumunski pravoslavni sveštenik, u monografiji sela Velikog Torka iz 1939. godine, *Trecutul comunei Toracul Mare. Monografie istorică întocmită de preotul Ioan Farca* („Prošlost Velikog Torka. Istorijska monografija sastavljena od sveštenika Joana Farke“) pravi distinkciju u kojoj nazarene imenuje „vernima“, a pravoslavne „nevernima“, naglašavajući promene u praktikovanju „nove vere“ i napuštanja pravoslavnih običaja, ali i rumunske tradicije i jezika. U prevedenom fragmentu, sledi slika o nazarenima iz pravoslavnog ugla:

„Ne žene se sa 'nevernima'. Čitava njihova doktrina zasniva se na klevetanju i ismevanju krsta, ikona, svetaca, praznika, sveštenika i crkve. Žene na Božić, Uskrs, Pedeseticu peru i rade više nego drugih dana. Petkom jedu najviše mesa. Po ponašanju su daleko od 'vernih' njihova skupština je mesto gde se mladi upoznaju i ugovaraju ženidbe. Propovednik, seljak, bez pripreme i poznavanja istine Svetog Pisma i biraju ga kao što se bira predsednik. Posle nekog vremena izaberu drugog. Napustili su rumunsku narodnu nošnju kao što su napustili i veru. Na susretima koje organizuju sa okolnim mestima, pričaju srpski jezik, ovi nazareni su izgubili svest da su Rumuni i da su dužni da čuvaju svoje etničko biće. Broj ovih sektaša postepeno se smanjuje. Njihova deca su krštena u pravoslavnoj crkvi, jer drugačije ne mogu da dobiju krštenicu da bi se upisali u

školu. Drugi nakon smrti roditelja, traže da ih krsti pravoslavni sveštenik“ (Leu, Rošu 2009: 172).

Posle Prvog svetskog rata, broj nazarena je u porastu i pored snažne antinazarenske kampanje. U srpskom izdanju monografije o nazarenima, Bojan Aleksov, uključuje vredan prilog arhivske građe *Popis nazarena iz 1925. godine*, kao najdetaljniju i najpouzdaniju statistiku u kojem komanda Drugog žandarmerijskog puka iz Novog Sada, komandantu Žandarmerije Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca dostavlja izveštaj o broju nazarena u 352 naselja u Bačkoj, Banatu i Sremu. Popis je obuhvatio 16.652 punoletna nazarena, od kojih polovinu čine Srbi. Izveštaj sadrži broj nazarena po nacionalnostima, imena starešina, kao i podatke da li broj vernika u zajednici stagnira, opada ili raste (Алексов 2010: 129). Tako je u pojedinim rumunskim naseljima Banatskom Novom Selu, Uzdinu, Svetom Mihajlu (Lokvama), Mramorku, Nikolincima, Alibunaru, Vladimirovcu, Ečkoj, Dolovu, broj nazarena bio preko pedeset, dok je u većini drugih naselja u Banatu, njihov broj bio manji i u opadanju.<sup>108</sup>



Slika 11: Nazarenska skupština u Uzdinu

Na osnovu izvora iz međuratne štampe, koje navodi Mirča Maran, u Vladimirovcu pravoslavni sveštenik Valeriu Filaret Perin 1934. godine, okuplja dvadesetoro dece iz nazarenskih porodica na pravoslavnu veronauku, a kasnije ih i krštava (Maran 2011:

<sup>108</sup> Detaljan pregled brojnosti nazarena u rumunskim, kao i u drugim naseljima Banata, Bačke, Srema, vidi u: Алексов 2010: 302–345.

28). U tom periodu najveći broj nazarena zabeležen je u Lokvama, Banatskom Novom Selu, Kuštilju, Dolovama, Nikolincima, Vojvodinicima. Na osnovu izvora iz Crkvenog arhiva Rumunske pravoslavne crkve u Vladimirovcu, može se zaključiti da je crkva u tom periodu aktivno pratila razvoj nazarena i njihovo brojno stanje, budući da u dokumenta sadrže imena nazarenskih vernika, adresu stanovanja, kao i godište. U istom izvoru nalazimo podatak o podeli na stare i nove nazarene 1943. godine, kao i ukupan broj od 32 nazarenska vernika u Vladimirovcu.<sup>109</sup> Vredan podatak, koji se odnosi na Rumune nazarene, u studiji Ketlin Nenadov ukazuje da je na Golom Otoku bilo i nekoliko nazarena iz rumunskih sela Straže, Mramoraka, Malog Žama i Lokvava. Od ukupno 32 sagovornika, četiri sagovornika su bila iz Malog Žama, troje iz Mramorka i jedan iz Lokava. U periodu između 1948. i 1960. godine, pomenuti Rumuni nazareni, proveli su od tri do pet godina u zatvorima. Iako je nakon Drugog svetskog rata garantovana sloboda veroispovesti i vlasti nisu zahtevale od nazarena da polažu zakletvu, sukobi nastaju kada su nazareni odbili da učestvuju na glasanju. Usledila je podela zajednice, nakon čega se i broj nazarenskih vernika se smanjuje. U pojedinim mestima, kao što su Lokve, postojale su i dve nazarenske zajednice, stari i novi nazareni. Nepovoljan položaj nazarena, od trenutka kada su se pojavili na ovim prostorima, kao i tokom perioda komunizma, doveo je do velike emigracije vernika. Tako su nekada mnogobrojne zajednice nazarena u Banatu bile gotovo ugašene.

#### 3.4.4. Adventizam među Rumunima

Širenje adventizma među Rumunima, započeto je početkom 20. veka, kada iz zajednica osnovanih u Transilvaniji dolaze misionari na prostore Banata. Adventistički misionar Konradi dolazi u Veliki Bečkerek (Zrenjanin), gde se sastaje sa predstavnicima reformatske crkve u gradu, sa ciljem osnivanja jednog udruženja za prevođenje, publikovanje i štampanje adventističke literature (Šušljic 2004: 123–131). Iz Rumunije, adventizam se širi početkom 20. veka na prostore južnog Banata, a misionar Petru Todor učestvuje u osnivanju zajednica, među kojima je prva u Kumanu 1905. godine. Todor je bio poreklom iz okoline Temišvara gde je kršten u adventističkoj crkvi sa

---

<sup>109</sup> Arhiv Rumunske pravoslavne crkve u Vladimirovcu, br. 76/1943, *Tabloul Nominal*, 12. jul 1943. godine.

svojom suprugom Elizabetom 1900. godine. Kao sekretar Mađarske adventističke misije, Todor je propovedao u Novom Miloševu, Velikoj Kikindi i drugim mestima (Maran 2011: 29).

U Banatskom Novom Selu, osnovana je prva adventistička zajednica 1910. godine sa 13 vernika, dok će narednih godina broj vernika biti u porastu. U Alibunaru, lokalna adventistička crkva nosila je naziv Alibunar–Petre, što govori o uključivanju vernika iz Petrovog sela (danas Vladimirovac) u rumunsku adventističku zajednicu. Kolporter iz Transilvanije, Pavle Sempeter, živeo je u Alibunaru od 1910–1913. godine propovedajući „adventnu vest“ na rumunskom i nemačkom jeziku (Ђеновић 2003: 196). Početkom 20. veka u samo ova tri naselja, postojaće rumunske adventističke crkve, dok je najveći uspon adventizma zabeležen od 1910. do 1920. godine. Jedan od najvažnijih misionara među Rumunima bio je Pavel Krainean (Pavel Crainean) iz Banatskog Novog Sela. Krainean je bio nazaren i kako bi izbegao da služi vojsku u Austrougarskoj, emigrirao je u Sjedinjene Američke Države početkom veka. U Americi 1910. godine upoznaje adventističkog propovenika J.F.Huenergardtom, koji je među mladim emigrantima sa prostora Austrougarske tražio potencijalne adventističke misionare. Po povratku iz Amerike u rodni kraj, Krainean, osniva lokalnu adventističku crkvu, u kojoj je, prema Maranu, bio veoma liberalan što ga dovodi u sukob sa adventističkom Misijom. Nakon konflikta sa Misijom, Krainean osniva sopstvenu adventističku frakciju, koju je Misija smatrala ilegalnom i okuplja većinu vernika u naseljima gde je nekada propovedao.<sup>110</sup> U izveštajima, koje navodi Bjelajac, pominje se dolazak Huenergardta direktora Misije, a kasnije Dunavske konferencije u Beograd 1901. godine, kao i obilazak naselja u Banatu. Tako Huenergardt piše: „Ubrzo posle toga naša družina je okupljena i kandidati su kršteni, a 1907. godine prva crkva od onih koji govore srpski jezik je osnovana. Bilo je to u selu Kumane“ (Huenergardt 1929: 4, prema Bjelajac 2010: 120). Adventisti su se u rumunskim selima, okupljali po kućama, a krštenja su obavljali na obližnjim rekama ili jezerima. Organizovaniji misionarski rad započet je pedesetih godina, evangelizacijama i subotnjim školama u kojima se posebno negovao rad sa decom. U nemačkim novinama *Der Advent-Bote* („Adventna vest“), 15.

---

<sup>110</sup> U istoriji adventizma na našim prostorima, Krainean ostaje zapamćen kao predvodnik „raskolničkog pokreta“ ili „nove organizacije u crkvi adventista sedmog dana“ u periodu od 1918. do 1920. godine. Više o podeli u adventističkoj zajednici vidi u: Bjelajac 2003 i Maran 2011.

januara je objavljen 1927. godine članak adventističkog pastora Paula Drinhausua o njegovim posetama naseljima u Banatu (Orešac, Uzdin, Tomaševac, Vladimirovac, Parta, Uljma, Izbište, Kusić, Vršac) u kojima je bilo adventističkih vernika (Maran 2011: 31).

#### 3.4.5. Baptizam među Rumunima

Nemački baptistički misionari osnivaju među Rumunima prve zajednice početkom 20. veka.<sup>111</sup> Prvi obraćenici među Rumunima u Banatu bili su Mihai Grivoj (Mihai Grivoi) i Gruja Bara (Gruia Bara) iz Straže u Banatu, koji su u baptizam prešli 1917. godine u Rumuniji, dok su radili u rudniku uglja u Anini (Hopper 1997: 59). Nakon povratka u Stražu, počinju da propovedaju i sa slovačkim vernicima obavljaju prva krštenja na reci Karaš, a Straža postaje prvi rumunski misionarski centar. Prvi baptistički misionar među Rumunima u srpskom Banatu, bio je pastor Avram Belgradean iz Rumunije, koji se 1929. godine doselio u Stražu. Posle godinu dana Belgradean osniva lokalne baptističke crkve u Nikolincima i Vladimirovcu, a broj vernika se sve više povećava. Kako ističe Bjelajac „Belgradean je neumorno posećivao rumunske zajednice i uveo praksu nedeljnih pouka“ (Бјелаяц 2010: 104). Dejvid Džon Hoper (David John Hopper) pominje još jednog rumunskog baptističkog misionara iz Nikolinaca, Petra Mateaša (Petru Mateaş), koji je postao predsednik srpsko-rumunske konferencije nakon Drugog svetskog rata. Većina rumunskih baptističkih crkava osniva se posle Drugog svetskog rata, zahvaljujući misionarskim naporima Belgradeana i njegovih sledbenika, kao što su zajednice u Uzdinu, Malom Središtu, Banatskom Novom Selu, Grebencu, Markovcu, Vojvodincima, Jablanci, Parti, Alibunaru i dr. Za osnivanje lokalne baptističke crkve bilo je neophodno dvanaest krštenih vernika. U pojedinim mestima, kao što su Barice, nove crkve osnivali su povratnici iz Amerike koji su tamo prešli u baptizam. Odlukom iz 1930. godine, omogućen je prelazak granice između Jugoslavije i Rumunije sa specijalnim propusnicama, što je uticalo i na kontakte sa baptističkim zajednicama u Rumuniji. Zajednice iz srpskog Banata, dobijale su neophodnu literaturu i Biblije na rumunskom jeziku. Češki misionar iz Velikog Središta, Erlih Alois, sa grupom vernika doseljava se u Vršac, gde sa Belgradeanom

---

<sup>111</sup> Detaljnu istoriju baptističke crkve u Rumuniji od 1856–1989 vidi u: Popovici 2007.

osniva etnički mešovitu baptističku zajednicu 1937. godine.<sup>112</sup> Osnovana crkva postaje filijala baptističke crkve u Beogradu, stoga se službe obavljaju na srpskom jeziku, iako su vernici tokom molitvi i pevanja himni koristili i rumunski, mađarski ili nemački. Tokom Drugog svetskog rata, Erlih odlazi u Češku, a vršačka zajednica prestaje da bude aktivna. Nakon rata baptisti su organizovani u okružja, stoga je srpsko-rumunsko okružje imalo sedište u Novom Sadu, a između 1947. i 1961. godine, predsednik je bio Petru Mateaš. Rumunsko baptističko okružje se osamostaljuje 1960. godine, na čelu sa Lazom Suruom, kada je za rumunske vernike u Vršcu održana i prva biblijska škola (Бјелаяц 2010: 109). Zgrada crkve u Vršcu, kao važnom urbanom centru za Rumune, kupljena 1953. godine, nekada je funkcionisala kao jevrejska sinagoga u centru grada. Šezdesetih godina, vlasti su uništile zgradu crkve, a baptisti su se preselili u kuću na periferiji grada.

#### 3.4.6. Pentekostalizam među Rumunima

Prvu rumunsku pentekostalnu zajednicu osnovao je Ilija Brenka, nekadašnji nazarenski vernik, 1932. godine u Uzdinu. Brenka dolazi u kontakt sa pentekostalcem Jonicom Spariosuom (Ionița Spăriosu) nakon njegovog dolaska iz Amerike u Uzdin. Brenka je prve skupove održavao u svojoj kući, a ubrzo je stupio u kontakt sa vernicima iz Rumunije (Бјелаяц 2010: 165). Zajednica u Uzdinu je imala oko šezdeset vernika, koji od 1933. godine započinju misionarski rad po oklonim rumunskim selima Kuštilju, Margiti, Vojvodincima. Marinike Mozor navodi da je pastor Ilija Brenka je saradivao sa osnivačem Pentekostalnog pokreta u Rumuniji Georgem Bradinom (Gheorghe Bradin).<sup>113</sup> U međuratnom periodu pentekostanci su u Rumuniji bili zabranjeni, stoga je Brenka pomagao zajednice iz Rumunije, štampanjem lista *Mângâietorul* („Tešitelj”) u kojem su pisali i pentekostanci iz srpskog Banata. Posle Uzdina, brojnija zajednica osniva se u Vladimirovcu, gde su već postojale nazarenska i baptistička zajednica. Među nazarenima u Margiti 1933. godine, proširilo se pentekostalno učenje i osniva se nova zajednica. Molitveni dom je kupljen tek 1955. godine, zahvaljujući pomoći vernika koji su se vratili iz Amerike, nakon čega je kršteno preko pedeset ljudi. U prvim

---

<sup>112</sup> Erlih Alois je 1926. godine ordiniran u češkoj reformiranoj crkvi u Ugljeviku blizu Daruvara, odakle je nakon dve godine premešten u Češku reformatsku crkvu u Velikom Središtu u južnom Banatu. Godine 1931. postaje propovednik u Baptističkoj crkvi u Vršcu, a kasnije u Daruvaru.

<sup>113</sup> Prva pentekostalna zajednica u Rumuniji, osnovana je 1922. godine u mestu Pauliș, Aradski okrug.

posleratnim godinama pentekostalna zajednica beleži uspon među Rumunima, a nove zajednice osnivaju se u Malom Žamu, Vojvodincima, Kuštilju, Baricama, Malom Središtu, Seleušu, Alibunaru i Vršcu. Doseljavanjem porodice Lazarjanu iz Barica, osniva se 1971. godine pentekostalna zajednica u Vršcu uz pomoć zajednice iz Beograda koja je ubrzo imala dvadesetak članova. Iako malobrojne, rumunske pentekostalne zajednice u srpskom Banatu imale su česte kontakte sa zajednicama u Rumuniji. U početku zajednice su osnivane nezavisno jedna od druge, a tek nakon Drugog svetskog rata dolazi do boljeg organizovanja vernika, kada se osniva i Savez rumunskih pentekostalnih crkava 1946. godine, u kojem su se tri grupe pentekostalaca ujedinile. Rumunski ogranak priključen je 1977. godine Pentekostalnom savezu Jugoslavije.

\*

Nakon formiranja neoprotestantskih zajednica među Rumunima, njihovi identiteti pretrpeli su značajne promene, koje su, između ostalog, bile uslovljene i različitim društveno-istorijskim okolnostima (Prvim i Drugim svetskim ratom, kao i promenama političkih sistema koje su im sledile). Promenama njihovog etničkog i religijskog identiteta posvećeno je 5. poglavlje ove teze.

## 4.

### ISTRAŽIVANJE NEOPROTESTANTSKIH VERSKIH ZAJEDNICA I ETNOGRAFSKA GRAĐA

Poglavlje koje sledi posvećeno je opisivanju okolnosti terenskog istraživanja, metodološkim pitanjima, kao i predstavljanju prikupljene etnografske građe. U nastojanju da obuhvatim raznolikost tema koje sadrže svi intervjui građa je sistematizovana u nekoliko većih celina. Na početku ovog poglavlja predstavljen je detaljan opis istraživačkog pristupa koji sam primenila tokom istraživanja neoprotestantskih zajednica među Rumunima u Vojvodini. Važno je naglasiti da su predstavljeni najindikativniji primeri iz građe, u vidu fragmenata iz intervjua, koji su u većini slučajeva prevedeni sa rumunskog na srpski jezik.

#### 4.1. ETNOGRAFSKO ISTRAŽIVANJE NEOPROTESTANTSKIH ZAJEDNICA

Istraživanje rumunskih neoprotestantskih zajednica u Vojvodini započela sam 2008. godine na području Južnog Banata gde Rumuni žive u većinom etnički homogenim naseljima, kao što su ona u okolini grada Vršca. Kako je istraživanje imalo nekoliko faza, od 2009. do 2011. godine, uključena su i naselja centralnog Banata. Brojnost neoprotestantskih zajednica kasnije je usloвила i izbor naselja koja su uključena u istraživanje. Tako je, pored grada Vršca, istraživanje obuhvatilo sledeća naselja: Kuštilj, Vojvodinci, Straža, Mali Žam, Markovac, Vladimirovac, Nikolinci, Ečka, Torak, Banatsko Novo Selo, Uzdin, Lokve, Jankov Most i Mesić.<sup>114</sup>

Tabela br. 1: Najzastupljenije etničke grupe u naseljima obuhvaćenim istraživanjem (podaci prema popisu iz 2002. godine)

Naselja	Broj stanovnika	Rumuni	Srbi	Romi	Madari
Vršac	36.623	4,74%	77,47%	1,75%	4,92%
Kuštilj	806	95,16%	2,35%	1,48%	0,49%
Vojvodinci	417	87,76%	4,55%	3,11%	0,71%
Straža	693	80,37%	7,50%	5,50%	2,30%
Mali Žam	379	60,42%	28,50%	/	4,75%
Markovac	329	76,29%	10,03%	/	3,03%
Vladimirovac	4.111	34,64%	54,95%	2,67%	0,53%
Nikolinci	1.240	74,27%	10,40%	11,53%	0,72%

<sup>114</sup> Detaljniji pregled demografskih prilika kod Rumuna u Vojvodini vidi u: Stoić 2009.



Ečka	4.513	30,13%	54,57%	1,79%	4,24%
Torak	2.850	62,45%	19,96%	7,12%	3,12%
Banatsko Novo Selo	7.345	27,71%	65,85%	1,49%	/
Uzdin	2.498	76,42%	13,97%	3,04%	0,68%
Lokve	2.002	90,85%	1,64%	5,54%	/
Jankov Most	636	60,37%	28,77%	3,14%	2,20%
Mesić	227	89,43%	10,13%	/	0,44%

Tabela br. 2: Zastupljenost verskih zajednica u istraživanim naseljima

Naselja	Rumuni pravoslavci	Grko-katolici	nazareni	adventisti	baptisti	pentekostalci
Vršac	+	+	+	+	+	+
Kuštilj	+		+	+		+
Vojvodinci	+			+		+
Straža	+		+		+	
Mali Žam	+		+		+	
Markovac	+	+	+		+	
Vladimirovac	+		+	+	+	+
Nikolinci	+		+		+	
Ečka	+		+	+		
Torak	+		+	+		
Banatsko Novo Selo	+		+	+	+	
Uzdin	+		+	+		+
Lokve	+		+	+		
Jankov Most	+		+	+		
Mesić	+			+	+	

Kvalitativna (terenska) istraživanja manjinskih verskih zajednica obavljena su metodom intervjua i posmatranja sa učestvovanjem. Budući da je reč o manjinskim i često zatvorenim zajednicama, kako bi sâm istraživački pristup bio lakši, razgovori su vođeni na maternjem jeziku sagovornika, rumunskom. Imajući u vidu delikatnost i složenost teme postojao je okvirni upitnik, dok je većina intervjua bila poludirigovana, ali i otvoreni razgovori u kojima sam dobila veliki broj biografskih priča. Pojedine zajednice bile su izrazito malobrojne i imale su svega par članova. Razgovori i bogoslužnja u molitvenim domovima snimljeni su diktafonom (uz usmeni pristanak

sagovornika), a dobijeni terenski materijal upotpunjen je i bogatom fotografskom dokumentacijom. Manji broj razgovora ili segmenata razgovora, zabeležen je u terenskom dnevniku, u situacijama kada bi snimanje diktafonom bilo onemogućeno, najčešće na otvorenom prostoru, zbog buke, vetra ili slično. U ovo istraživanje bilo je uključeno 35 sagovornika u navedenim naseljima.

Kao što je u uvodnom delu već rečeno, istraživanje je obuhvatilo Rumune pripadnike nazarenske, baptističke, pentekostalne i adventističke zajednice i manjim delom Rumune pravoslavce i grko-katolike, kako bi se dobila što potpunija slika o odnosima koji se grade između pripadnika različitih konfesija. Pored istraživanja srpskog dela Banata, tokom 2010. godine, obavila sam kraće terensko istraživanje rumunskih baptističkih zajednica u gradu Temišvaru i srpskih neoprotestantskih zajednica u Banatskoj klisuri u rumunskom delu Banata. Jedan od razloga za proširivanje područja istraživanja upravo je povezan sa istraživanjem neoprotestantskih zajednica u Srbiji, pošto su sagovornici na terenu vrlo često pominjali kontakte i saradnju sa rumunskim zajednicama u Rumuniji. Ova saradnja je posebno postala intenzivna u poslednjih nekoliko godina od kako postoje različiti programi, kao što je partnerstvo Saveza Baptističkih crkava Rumunije sa baptističkim crkvama u Srbiji, putem kojeg pastori i misionari dolaze jednom mesečno u posetu nekoj od baptističkih crkava u Srbiji. Partnerstvo za baptističke vernike u Srbiji ima važnu ulogu u razmeni literature na rumunskom jeziku, kao što su časopisi, Biblije, pesmarice, knjige za decu.

Rumunsku zajednicu na ispitivanom području čini pretežno seosko stanovništvo. Kompetencija sagovornika da govore na svom maternjem jeziku, rumunskom, bila je vrlo visoka kako među starijom, tako i među pripadnicima mlađe generacije. Jezik je posebno očuvan u ruralnim sredinama u kojima je bilo i manje mešanih brakova i u kojima postoji osnovno obrazovanje na rumunskom jeziku. Važno je napomenuti da iako su pojedine neoprotestantske zajednice bile etnički mešovite (Srbi i Rumuni pripadaju istim zajednicama), jezik nije predstavljao prepreku u kontaktima među vernicima ili održavanju propovedi, koje su bile i višejezične. Pri predstavljanju grade nastojala sam da se što više čuje glas sagovornika, kao i da njihovi odgovori oslikaju načine na koje se odnose prema različitim aspektima njihove religioznosti, i način života u okvirima zajednice. Sa druge strane, važno je istaći da sâm tok istraživanja,

ponekad vrlo zatvorenih verskih zajednica sa sobom nosi veliki broj različitih rizika. Pored fizičkog i emocionalnog, kao jedan od najčešćih izdvaja se fenomen „terenskog neuspaha“ koji se može dogoditi u radu sa mikrozajednicama kada je istraživač svestan da ne sme napraviti grešku i da ponovljenog istraživanja možda neće ni biti (Sikimić 2008). Takvih „zatvorenih terena“ na samom početku istraživanja bilo je nekoliko, međutim upoznavanje sa vernicima, postepen ulazak u zajednicu i ponašanje istraživača na terenu od ključnog su značaja za zadobijanje poverenja istraživane zajednice. Ponekad i prepreke koje ne mogu biti savladane na terenu, predstavljaju važan podatak o određenoj zajednici.<sup>115</sup> Kada govori o odnosu istraživača i njegovih sagovornika na terenu, koji je veoma složen, etnolog Sanja Zlatanović, definiše prirodu takvog dinamičnog procesa kao *transfer* i *kontratransfer* (Zlatanović 2010: 129). U toku istraživačkog procesa, sagovornici mogu da prenesu na istraživača svoja osećanja, misli ili stavove što se označava transferom, dok se kontratransfer može odrediti kao odnos istraživača prema sagovorniku. Tako, prema Zlatanović, kod istraživanja marginalizovanih i stigmatizovanih zajednica, odnos istraživanih i istraživača nosi dodatna opterećenja (*ibidem*, 136).<sup>116</sup>

Jedno od ključnih pitanja u istraživanju malobrojnih zatvorenih zajednica jeste pitanje „otkrivanja“ takvih skrivenih manjinskih grupa, što je u slučaju malih verskih zajednica otvorilo i problem skrivanja identiteta sagovornika od strane istraživača. Ukoliko bi istraživač naveo ime ili čak samo inicijale imena i godinu rođenja, budući da u nekim naseljima zajednice broje samo dva ili tri člana, automatski bi otkrio sagovornikov identitet.<sup>117</sup> Odgovornost istraživača prema sagovornicima uključenim u istraživanje, odnose se pre svega na poštovanje prava, interesa, privatnosti ispitanika/sagovornika.<sup>118</sup> Iz tog razloga u predstavljanju terenske građe navodila sam velikim slovima zajednice kojima sagovornik pripada B–baptisti, N–nazareni, P–pentekostalci, A–adventisti, RP–Rumuni pravoslavci, RG–Rumuni grko-katolici i naziv

---

<sup>115</sup> O odbijanju istraživača i problemima ulaska u zatvorene verske zajednice više u studiji Sophie Gilliat-Ray *Closed worlds: (Not) accesing Deobandi Dar ul-Ulooms in Britain*. Gilliat-Ray 2005. Vidi i: Wichorski 1996.

<sup>116</sup> O kritici terenskog istraživanja postoje značajne antropološke studije kod nas. Videti npr.: Žikić 2012; Milenković 2006, 2007; Ivanović 2005.

<sup>117</sup> Postupak „skrivanja naselja“ primenjen je i u studiji o Romima u Mačvi, etnologa Jelene Čvorović, u kojoj autorka čak na engleskom jeziku konstruiše izmišljene nazive mesta u kojima je istraživanje obavljeno, kako bi sačuvala identitet svojih sagovornika (Čvorović 2004).

<sup>118</sup> Izuzetno koristan predlog istraživačke agende verskih zajednica dat je u: Pitchford, Bader, Stark 2001.

mesta gde je razgovor obavljen. Među antropolozima religije, problematizovanje *insajderske* i *autsajderske* pozicije dovodi do različitih viđenja u pristupima istraživanju verskih zajednica.<sup>119</sup> Tako hrvatski antropolog Goran Pavel Šantek, ističe brojne prednosti koje ima *insajdersko* istraživanje, budući da je na taj način olakšan neposredniji pristup zajednici, omogućena lična interakcija sa vernicima, kao i percepcija razlike između „stvarne“ i „zamišljene“ stvarnosti. Međutim, Šantek navodi i negativne strane *insajderstva*, kao što je zbližavanje sa istraživanim, što istraživača na određeni način sprečava u slobodnom izražavanju kritičkog mišljenja (Šantek 2006: 63). Moja delimična *insajderska* pozicija i česti boravci na terenu omogućili su mi održavanje kontinuiranih kontakata sa vernicima, što je posebno bilo važno u istraživanju nazarenske zajednice kao najzatvorenije.<sup>120</sup> Kontakti koje sam uspostavila u gradu Vršcu sa pripadnicima svih neoproteštantskih zajednica, bili su ključni za pristanak na razgovor i prisustvovanje bogoslužjenjima u drugim naseljima. U svakoj zajednici neoprodno je imati osobu insajdera koja će istraživača uvesti u zajednicu. Ovde ću upotrebiti termin J.E. Hofmana (Hoffman) „gatekeeper“ (Hoffman 1980) što bi se moglo prevesti kao „ključar“, a odnosi se na osobu iz zajednice koja ima mogućnost da na trenutak pomeri stroge granice koje postoje prema svetovnom okruženju i kao posrednik omogući ulazak istraživača. Na samom početku istraživanja veoma je važno da se sa „ključarima“ uspostavi odnos poverenja, budući da su oni ključni faktori tokom istraživanja i vrlo često prve osobe iz zajednice sa kojima se uspostavlja kontakt. Tokom istraživanja, „ključari“ su gotovo uvek zabrinuti zbog svoje reputacije u zajednici, kao i koliko će prisustvo mene kao istraživača uticati kasnije na odnos prema njemu/njoj u zajednici. U pojedinim zajednicama, posebno brojčano malim, retke su posete ljudi izvan zajednice, *austajdera*, stoga prisustvo istraživača privlači veliku pažnju. Delikatno je pitanje, takođe, kako će istraživač predstaviti sebe istraživanoj zajednici. Preporuka propovednika (pastora) i predstavljanje mene, kao istraživača, vernicima u pojedinim zajednicama odigravalo se javno na početku bogoslužjenja, kada bi se od mene očekivalo da dođem do propovedaonice i predstavim se. U gotovo svim zajednicama, osim nazarenske, vernici bi učestvovali u „blagoslovu“ i upućivali mi molitve koje su bile namenjene uspehu mog istraživanja, ali i želji da „spoznam istinu“

---

<sup>119</sup> Vidi studiju: *The insider/outsider problem in the study of religion*. McCutcheon 1999.

<sup>120</sup> O istraživanju menonitskih zajednica u Boliviji (koje imaju sličnosti sa nazarenima), videti u: Hedberg 2007.

prisustvovanjem bogoslužnjima u njihovim zajednicama. Jedno od ključnih pitanja, kako vernika, tako i propovednika bilo je vezano za moju veroispovest. Opisujući sličan problem prilikom istraživanja romskih pentekostalnih zajednica u Lisabonu, Ruj Ljera Blanes (Ruy Llera Blanes) u svojoj studiji *An atheist anthropologist? Believers and non-believers in anthropological fieldwork* (Blanes 2006), razmatra „istraživačke strategije“ i „pregovaranja“ oko statusa antropologa koji se izjasnio kao ateista. Pitanje pastora „Kako možeš na pravi način opisati istinu o našoj zajednici ako ne veruješ u Boga?“, pokrenula su Blanesa da razmotri ulogu svojih verskih opredeljenja i posledice lične (ne)religioznosti na kreiranje ličnih veza i interakcije sa sagovornicima tokom etnografske prakse (Blanes 2006: 224). Tako Blanes navodi: „ako bi se predstavio kao ateista, mogao bih da izazovem odbijanje od strane sagovornika i nedostatak interesovanja za moj istraživački projekat. Sa druge strane, ukoliko bih se predstavio kao vernik, bio bih izložen snažnom prozelitizmu“ (Blanes 2006: 225). Fleksibilnost i otvorenost istraživača ima ključnu ulogu u zadobijanju poverenja sagovornika i čitave zajednice. Izbor mesta sedenja u molitvenom domu, način oblačenja i ponašanja tokom bogoslužnja, uticaće na dalji tok istraživanja. U onim zajednicama gde je sedenje odvojeno za muškarce i žene, kao što je slučaj sa nazarenima i pojedinim baptistima, pastor bi odredio pogodno mesto za sedenje (istraživača), uglavnom pored svoje supruge. Vernici bi podrazumevali moje aktivno učešće tokom bogoslužnja u pevanju himni, molitvama, pričesti, kao i zajedničkim obedima nakon toga. Moje poznavanje rumunskog jezika, kao i poreklo iz Južnog Banata predstavljalo je polaznu tačku za uspostavljanje kontakata u novim zajednicama. Takođe, izuzetno je važno pokazati vernicima da istraživač poseduje određeno predznanje o njihovoj zajednici, poznavanjem vrednosti, pravila ponašanja, načina oblačenja i slično.

#### 4.2. PREDSTAVLJANJE ETNOGRAFSKE GRAĐE

Predstavljanje etnografske građe, odnosno segmenata razgovora sa sagovornicima, u skladu s prethodno postavljenim ciljevima istraživanja, podeliću na tri veće celine; prva se odnosi na poznavanje istorijata i učenja članova zajednice što bi se moglo odrediti i kao teorijski deo; druga celina odnosi se na obraćenje ili konverziju, a treća na verske prakse – npr. kojim jezikom se služe na bogoslužnjima, koliko često čitaju Bibliju, molitve, koji su važni događaji u zajednici, kao i na koji način pripadanje određenoj

zajednici oblikuje svakodnevni život vernika, kakve kontakte imaju sa vernicima drugih verskih zajednica i slično.

#### 4.2.1. Poznavanje istorijata zajednice

Iz obavljenih intervjua sa pripadnicima neoprotestantskih zajednica, može se zaključiti da je poznavanje istorijata lokalne zajednice za njih izuzetno važan segment razgovora, budući da vrlo često predstavlja i polaznu tačku intervjua. Međutim to nije slučaj kada je reč o poznavanju istorije zajednice u širem kontekstu njenog osnivanja u Evropi ili Americi, kao i o samim osnivačima. U poređenju sa drugim neoprotestantima, jedino su adventisti govorili o svojim osnivačima, pionirima i o proročanstvima Elen Vajt, koja predstavljaju važan deo njihovog učenja:

[1.1.] U srednjem veku ljudi nisu imali Bibliju. U tom mraku Bog je podigao svetlost za svetlošću, Luter, pa Kalvin, svi veliki protestanti. Oni su protestovali protiv katoličke zemlje, a Papa da je zamenik Boga na zemlji. Pojavili su se luterani oni su ostali na Lutembegovom učenju, pa Kalvin sa njegovom teorijom, išlo se dalje, anabaptisti, oni su otkrili krštenje odraslih, pogruženjem celog tela u vodu. Došli su metodisti. Pa se pojavio pokret 1844. godine kada su istraživali proroka Danila, ne znam da li znaš to, moraš da čitaš. Ali Miler je pogrešio, rekao je da dolazi Isus ali Isus nije došao. U okviru ovog pokreta nastao je još jedan drugi. Bog je jednoj ženi Elen Vajt otkrio šta je prava istina. Otkrio joj je koji je dan odmora, šta se događa sa Isusom, sve te istine koje nisu otkrili Luter, Kalvin, Bog je dodao subotu i zdravu ishranu (A, Vojvodinci).

Pastori najčešće ističu višegodišnju tradiciju koju zajednica ima u određenom naselju, govore o brojnosti vernika, načinima na koji su izgrađivani ili kupljeni molitveni domovi, a takve priče o prošlosti prepliću sa sadašnjim aktivnostima zajednice. U baptističkoj i pentekostalnoj lokalnoj istoriji, zabeležene su priče o misionarima iz Rumunije koji su osnovali prvu zajednicu baptista u Straži, dok su pentekostalci započeli svoju istoriju među Rumunima u Uzdinu. Ove usmene istorije najviše su prisutne u intervjuiima sa pastorima i pomoćnicima u zajednicama, dok je u intervjuiima sa vernicima, u velikoj meri naglasak na životnim pričama i „porodičnim istorijama“. Sećanja na članove porodice koji su bili neoprotestanti, praćena su opisima istrajnosti

njihove vere i posvećenosti životu u zajednici. Jedan od sagovornika, rumunski adventistički pastor, opisao je kako su se osnivale prve zajednice, posebno izdvajajući one koje su bile većinski rumunske:

[1.2.] Vršac jeste najstarija, uvek je bio neki rumunski ogranak. Ne podrazumeva se da je rumunska crkva. Alibunar koliko ja znam jeste. Bio je u vezi sa Vladimirovcem. U to vreme 1909. i Banatsko Novo Selo i Vladimirovac. U to vreme u Novom Selu je bilo dosta Rumuna, posle je malo manje Rumuna. Počelo je da se mešaju sa kolonistima, pa imaju službu na srpskom. Više vernika je bilo ovde u Vladimirovcu nego u Temišvaru. Bilo je 21 vernik, a Temišvar 17 vernika. Pazi Rumuni su već došli ovamo. Iz Temišvara propovednici su dolazili i tako su počele da se osnivaju crkve. Najviše su Rumunima propovedali (A, Vladimirovac).

Baptisti su isticali da su od samog osnivanja baptističkih zajednica u Vojvodini početkom 20. veka one bile višenacionalne. Misionari iz Rumunije osnovali su prvu zajednicu u gradu Vršcu, a kasnije i u okolnim rumunskim selima. Baptisti su iznosili i podatke o nastanku baptističkih zajednica u Evropi, u okviru radikalnih ogranaka reformacije i o ulozi nemačkih misionara u širenju baptizma na prostoru nekadašnje Austrougarske. U većini rumunskih sela u Banatu, prve zajednice osnivaju se po kućama vernika. Nakon Drugog svetskog rata, rumunski emigranti iz Amerike, slali su finansijsku pomoć i pomogli izgradnju molitvenih domova.

[1.3.] I onda 1930. je počelo u Vladimirovcu, na početku je bilo tako po kućama, na nekoliko mesta dok nisu sagradili ovu crkvu. 1947. godine su sagradili ovu crkvu. U jednom trenutku je bilo dosta. Ima godina kada dolaze ljudi, krštavaju se, posle toga stagnira. Najviše su krajem pedesetih, šezdesetih ljudi došli u crkvu, onda je došla velika pomoć iz Amerike (B, Vladimirovac).

Budući da je prva rumunska pentekostalna crkva osnovana u Uzdinu, propovednik je u razgovoru posebno naglašavao istorijski kontinuitet ove zajednice. Iako je osnovana 1923. godine, vernici su se okupljali po kućama sve do 1966. godine, kada je kupljena kuća molitvenog doma. U razgovorima se pominje i uloga misionara koji su odlazili do veoma udaljenih rumunskih sela i propovedali pentekostalno učenje:

[1.4.] Braća su bila u kontaktu, nije bilo vozova i automobila kao danas, išli su peške. Iz Uzдина su išli u Petrovo selo, dok nisu stigli u Kuštilj. *Peške?*<sup>121</sup> Da, da, peške. Bili su povezani. Brat Jon Pufel je držao *Pustu*, u onim delovima Uzđin, Seleuš, Nikolince, Petrovo selo, a Nikolaje Popov je držao *Kondrul* u onim delovima. Njih dvojica su bili pastori u to vreme. Jedan je išao u delove *Puste*, a drugi u delove *Kodru* (P, Uzđin).<sup>122</sup>

Za razliku od baptista, nazareni o istorijatu svoje zajednice nisu govorili, čak ni na nivou poznavanja lokalne istorije. Budući danas malobrojni u nazarenskim zajednicama, vernici su se uglavnom prisećali kako su nekada nazarenske skupštine bile pune, a kako danas nemaju dovoljno članova da bi se u selu održala služba.

#### 4.2.2. Biblijske teme i dogmatika

Dogmatski, sve neoproteštantske zajednice imaju sličnosti. Usvajanje znanja o Bibliji predstavlja važan deo života vernika u svim neoproteštantskim zajednicama. Poznavanje Biblije i njeno razumevanje, prema baptističkom propovedniku, omogućava verniku da otkrije „živi lik Hristov“. Tokom bogoslužjenja vernici se upoznaju sa Svetim pismom, ali ga svakodnevno čitaju i u svojim domovima. Poznavanje osnovnih načela verovanja sagovornici su pokazivali putem objašnjavanja delova Biblije koji su u trenutku našeg razgovora ilustrovali one segmente koji su se odnosili na biblijske teme. Tokom svakog razgovora preplitali su se različiti dogmatski elementi, dok su sagovornici uglavnom isticali i objašnjavali ono što je karakteristično za učenje njihove zajednice ili ono što ih razlikuje od drugih neoproteštanta ili pravoslavaca citirajući određene segmente Starog i Novog zaveta kako bi potvrdili ispravnost svoje vere. Mogu se izdvojiti najčešće teme na koje sam nailazila u intervjuima za svaku zajednicu pojedinačno:

- Nazareni: krst, ikone, pomeni za mrtve, pravoslavni sveštenici;
- Baptisti: jedno krštenje, pokajanje;
- Adventisti: subota, drugi Hristov dolazak, pravila ishrane;

---

<sup>121</sup> Moja pitanja će u svim navedenim iskazima biti označena kurzivom.

<sup>122</sup> Sagovornik koristi termine koji označavaju lokalne nazive za Rumune koji žive u delovima Južnog Banata, gde se termin *de la pusta* odnosi na ravničarska naselja, a termin *de la codru* na naselja u pobrđu oko grada Vršca.



- Pentekostalci: krštenje Svetim duhom, čudesna isceljenja, glosolalija.

Iako je veoma teško izdvojiti sve dogmatske elemente koji se nalaze u intervjuima, mogu se razlikovati sledeće celine (kao najfrekventnije) na koje sam nailazila u razgovorima sa vernicima: primeri iz Starog zaveta, iz Novog zaveta i eshatološke primeri. Eshatološki primeri su izdvojeni kao posebna celina, zbog velikog broja primera dobijenih u sve četiri zajednice, odnosno zastupljenosti ove biblijske teme u diskursu mojih sagovornika.

### 1. Primeri iz Starog zaveta

Primeri iz Starog zaveta česti su i brojni u iskazima mojih ispitanika i iznose se u formi doslovnih citata iz Biblije ili narativnih opisa starozavetnih tema kao što su stvaranje i pad, priča o Noju, primeri iz knjiga proroka. Najveći broj primera i poređenja iz Starog zaveta iznosili su nazareni i adventisti, pentekostalci znatno manje, dok u obavljenim intervjuima sa baptistima ne postoje takvi primeri. Međutim i u razgovorima sa pentekostalcima mogu se izdvojiti poređenja kao što je starozavetna priča o Noju, kada su govorili o nepoverenju koje drugi imaju prema učenju koje propagiraju:

[1.5.] Kao i mi u veri, niko Noju nije verovao, kao što nama ne veruju. Potop i Noje znate? Noje je iskušao Bog da napravi brod i sve životinje da stave u taj brod. Iskušao je Bog. Kao i sada što radi. Niko nije verovao Noju, kad je rekao doćiće potop i potopiće svet. Posle su svi kucali na vrata broda da ih pusti, ali nije bilo mesta. Bog je odredio dan kada će suditi svetu. Nebo i zemlja će goreti, a tela će se topiti od velike toplote. Tako, velika vatra. Sada ću da Vam čitam (P, Vojvodinci).

Nazareni su tokom razgovora najveći broj primera nalazili u Starom zavetu, posebno u Knjizi proroka Isaije, Knjizi proroka Malaheja i Pričama Solomonovim. Na moja pitanja o pomenima za mrtve ili slavljenju Božića i drugih praznika, nazareni bi nalazili objašnjenja i potvrdu u Starom zavetu:

[1.6.] *Nedeljom se ne radi?* Ništa, ne idemo na njivu. Evo da vam kažem iz Prvog poglavlja Isaija, da znate da objasnite prijateljima i da im pokažete. Kaže: ne žrtve i praznici! Isaija 1,10–23: „Slušajte riječ Gospodnju, knezovi Sodomski, poslušajte zakon Boga našega, narode Gomorski! Što će mi mnoštvo

žrtava vaših? Veli Gospod. Sit sam žrtava paljenica od ovnova i pretiline od gojene stoke ...“ (N, Straža).

Tokom ovakvih opisa, nazareni su gotovo uvek pravili paralelu sa ritualima, običajima i tradicijom Rumunske ili Srpske pravoslavne crkve. Nakon što je moj sagovornik rekao „Mi ne verujemo u pope“ pozivajući se na drugu glavu Knjige proroka Malaheja, pročitao je citat koji se odnosi na sveštenike uz kraća objašnjenja koja su uključivala i prevođenje pojedinih reči sa rumunskog na srpski:

[1.7.] Znaš šta je „preot? Sveštenik. „Ako ne poslušate i ne stavite u srce da date slavu imenu mojemu, veli Gospod nad vojskama, tada ću pustiti na vas prokletstvo i prokleću blagoslove vaše; i prokleh ih jer ne stavljate u srce“. Mi ne verujemo u pope. „Evo ja ću vam pokvariti usjev, i baciću vam balegu u lice, balegu praznika vaših, da vas odnese sa sobom“. Ne smemo da pravimo pomene, pokazaću vam gde piše da dajemo đavolu (N, Straža).

Nazareni, kao i drugi neoprotetanti, nastoje da svoj život prilagode poukama i podukama Svetog pisma. Da bi novi vernik pristupio zajednici on mora da veruje u spasenje i da se priprema za život večni. Prilikom posete jednog većeg skupa nazarena u Banatskom Novom Selu, u razgovoru sa devojkom koja je nedavno pristupila nazarenima, a nije iz nazarenske porodice, na moje pitanje zašto se odlučila da se krsti u nazarenskoj zajednici, odgovorila mi je da je mučilo pitanje šta će biti sa njenom dušom nakon smrti. Zaokupljenost pitanjima spasenja i života posle smrti bila je česta tema u razgovorima i sa drugim nazarenima. Tako je jedan od mojih sagovornika naveo da „nama Gospod obećava život večni ili muku večnu, iako je to većini ljudi neshvatljivo“. Kada se kaže život večni misli se na duhovni, a ne telesni život. U daljem opisu citirao je prvu knjiga Mojsijevu 3:17:

[1.8.] Kada je Adam sagrašio Bog im je rekao „od praha jesi i u prah ćeš se vratiti i sa znoja lica svog ješćeš hleb svoj sve dok se vratiš u zemlju iz koje si uzet. Zato što je sagrašio (N, Vršac).

Budući da potiče iz bezgrešnog sveta subota za adventiste predstavlja dan posvećen Bogu i stvaranju za koju adventisti nalaze potvrdu u Starom zavetu „sedmoga dana Bog počinu i odmori se“ (2. Mojsijeva 31:17). Navodeći da su hrišćani u vreme Rimskog carstva promenili obeležavanje subote u nedelju, adventisti nastoje da se vrate

prvobitnom sedmom danu odnosno suboti. Svetkovanje subote kao uspomene na stvaranje ima potvrdu, prema mojim sagovornicima i u deset Božjih zapovesti. Pored toga, Bog nije imenovao dane u nedelji, već je sedmi dan posvetio i blagoslovio:

[1.9.] Na jevrejskom jeziku posvetiti znači staviti po strani za jedan poseban dan. Svake nedelje slavimo rođendan zemlji. Adam nije bio ni Jevrejin, ni Rumun bio je čovek i Bog je blagoslovio taj dan za večnost. Sedmi dan, još u Edemu su bili. Sedmi dan stvorio je cveće. Subota ceo svet treba da procveta. Da se setimo da je on to stvorio, da se odmorimo i duh i telo. Neki kažu da smo fanatici, a mi hoćemo da radimo onako kako piše u Bibliji. Ne možeš da sumnjaš u ono što Gospod kaže (A, Vojvodinci).

Adventisti su u objašnjenjima pravila ishrane za koja se zalažu u okvirima svog učenja, nalazili opise u Starom zavetu u Trećoj knjizi Mojsijevoj, 11. poglavlje Levitskog zakonika, uz objašnjenje da upravo na tom mestu piše ko jede crveno meso, odnosno svinjetinu, somovinu ili zečetinu „goreće u sumporu ognjenom“. U nastavku ovog razgovora, sagovornik je nastavio sa primerima iz Starog zaveta kada sam mu postavila pitanje da li brak može da bude sklopljen ukoliko supružnik nije kršteni član zajednice, gde je kao odgovor uledila priča o Samsonu i Dalili:

[1.10.] Samson se rodio po Božjem planu i izabrao je ženu iz tuđe vere, bila je jako lepa. A roditelji su mu rekli zar nema lepih devojaka u Božjem narodu. I oženio se. A ona ga je iskušala i iskopala mu je oči. A bio je najjači čovek koji je postojao. Ali žena ga iskušala, jer on nije smeo da seče kosu, a imao je samo sedam dlake. Tako se rodio, tako je Bog hteo. I u tih sedam dlaka bila je njegova snaga ... (A, Banatsko Novo Selo/Uljma).

Predstavljeni primeri ukazuju na činjenicu, da iako akcenat stavljaju na Novi zavet, poznavanje Starog zaveta važan je elemenat verskog učenja za većinu neoprotestanata.

## 2. Primeri iz Novog zaveta

Pored starozavetnih primera, u razgovorima sa neoprotestantskim vernicima nalazimo i primere iz Novog zaveta, koji se najviše odnose na primere iz života Isusa Hrista kao što su rođenje Isusovo, krštenje na reci Jordan, proročke darove, darove isceljenja, zatim vaskrsenje Hristovo, silazak Svetog duha na apostole i slično. Kako je

čitanje jevanđelja sastavni deo bogoslužjenja, neoprotestanti veoma dobro poznaju Novi zavet u skladu sa tumačenjima svoje zajednice. Pozivajući se na novozavetna jevanđelja, nazareni i adventisti su primerima pokazivali kako se ne može pronaći dan, mesec, ni godina Hristovog rođenja, kao ni datum vaskrsenja. Budući da su zajednice nadnacionalne i čine ih vernici iz različitih etničkih grupa, neoprotestanti se pozivaju na mesto u Novom zavetu, gde apostol Pavle u poslanici Galatima (3:28) naglašava princip jednakosti pred Bogom: „Nema tu Jevrejina, ni Grka, nema roba ni gospodara, nema muškoga roda ni ženskoga; jer ste svi jedno u Hristu Isusu“. Pozivajući se na Isusovu propoved na gori, u jevanđelju po Mateju glave 5, 6 i 7, vernici nastoje da da žive po Božjim zapovestima.

[1.11.] Sveto pismo piše, ko pazi na moje zapovesti, on je moj sluga. Isus je umro za nas. Svi smo bili grešnici, ali vera se rađa kroz slušanje Božje reči (P, Vojvodinci).



Slika 12: Adventistički moltveni dom u Vladimirovcu

U nastojanju da objasne zbog čega ih drugi odbacuju i ne prihvataju njihovo učenje, nazareni su vrlo često pravili paralele sa prvim hrišćanima koje su takođe proganjali i smatrali sektom, kao i da sam naziv njihove zajednice ukazuje na njihovo ranohrišćansko poreklo:

[1.12.] Mi smo prava sekta od Isusa, iz Nazareta rođen. Mi smo Nazareni (N, Straža).

Baptisti, kod kojih je naglasak stavljen na krštenje, često su ponavljali citat iz poslanice apostola Pavla Efescima „jedan Gospod, jedna vera i jedno krštenje“ (Efescima 4:5), koji se u mnogim molitvenim domovima nalazio ispisan na zidu iznad propovedaonice. Kako bi čovek primio spasenje on treba da bude kršten, a budući da se krštenje u svim neoprotestantskim zajednicama razlikuje od krštenja u pravoslavnoj crkvi, u intervjuima sagovornici su posebno naglašavali i opisivali obred krštenja i njegovo značenje za novog vernika. Potvrde za takav način krštenja, kojem prethodi pokajanje, nalazili su u delima apostolskim (Dela 2:38): „Pokajte se, i neka se svaki od vas krsti u ime Isusa Hrista za oproštenje svojih greha, i primićete dar Svetoga Duha“.

### 3. Eshatološki primeri

Novozavetna eshatologija veoma je česta u narativima svih neoprotestanata. U *Leksikonu evanđeoskog hrišćanstva* eshatologija se povezuje sa „biblijskim konceptom vremena koji predviđa ponovljivi model događaja u kojima božanski sud i otkupljenje, deluju međusobno do Božjeg konačnog, potpunog očitovanja“ (Bruce 2007: 159). Priče o kraju sveta i o nepostojanju čistilišta i pakla bile su česte kod adventista u objašnjavanju jednog od temelja njihovog verovanja koje se vezuje za drugi dolazak Hristov. Tako za adventiste raj nastaje na zemlji drugim dolaskom Hristovim, dok pakao i čistilište ne postoje. Svi oni koji ne budu spašeni „goreće u sumporu ognjenom“ i to je propast za sve one koji ne žive po Božjoj reči. Pored toga, ne postoji verovanje u zagrobni život, već da čovekova duša spava do dolaska Hristovog.

[1.13.] To je jedan san i kada Gospod dođe o drugom slavnom dolasku i potrubi podižu se svi mrtvi, koji su za spasenje biće spašeni. A koji su za sud normalno, svaki po delima svojim (A, Banatsko Novo Selo/Uljma).

I nazareni su na sličan način opisivali kraj sveta koji se bliži i znake koji takav kraj najavljuju:

[1.14.] Kako izgleda, Gospod je već na vrata. Da se ne radujemo da će još dugo ovaj svet da postojava. *Kako će da izgleda to?* Pa piše, zemlja će se tresti kao pijana. U početku kada Gospod dolazi sa anđelima. Ne znam da li će da pokupi od pentikostala i baptista, ali naši nazareni hoće. Mi smo naslednici njegovi. Mi mu nosimo ime. Nazarećanin. Dolazi prvo on, na oblacima da pokupi njegovu skupštinu, ali ovi drugi još ima da ostanu. Posle toga biće još mnogo teško, Bog

će da pusti neku teškoću na ovaj drugi svet da bi se pokaju, ali neće biti mnogi. Ali ni to neće biti dugo i onda će biti kraj. Ne znam ja samo Bog zna kako će biti to. Samo jedini Bog zna kako će biti kad Gospod dođe da skupi (N, Banatsko Novo Selo).

Verovanje u „život večni” ili „muku večnu” predstavlja jednu od osnovnih dogmi za nazarene. Život večni obezbeđen je pravednicima, dok je onima koji ne veruju određena večna muka. Za razliku od baptista i pentekostalaca, adventisti i nazareni smatraju da su samo oni koji pripadaju ovim zajednicama predodređeni za spasenje. Vernici koji su kršteni u drugim zajednicama ili crkvama, prema nazarenima neće biti spašeni. Pozivajući se na Otkrovenje Jovanovo, jedan od mojih sagovornika opisao je:

[1.15.] Mi koji verujemo, mi se nadamo spasenju duše a ne tela. Druga smrt u koju ljudi ne veruju, a svakog posle čeka sud. Čitaj Otkrovenje Jovanovu glavu 20. „I smrt i pakao bačeni biše u jezero ognjeno. I ovo je druga smrt. I ko se ne nađe upisan u knjizi života, bačen bi u jezero ognjeno” (N, Vršac).

Ono što nazareni smatraju da ih od drugih razlikuje i izdvaja kao „izabrane“ odnosi se i na pravila koja postoje u pogledu oblačenja muškaraca i žena u zajednici. Znaci koji najavljuju približavanje kraja, nazareni prepoznaju u vremenskim nepogodama u svetu.

[1.16.] Po delima, tako piše u Svetom pismu. Nisu pravoverni, vidimo po delima i nošnji. Mi ne sudimo nikome svaki će da odgovara za sebe. Ne znam kako još da kažem. Samo Gospod zna kako će biti kada dođe kraj, kada dođe sud. Sud se bliži po vremenu, već vidimo da ćemo po vremenu videti da dolazi kraj. A Gospod zna kad će taj kraj biti. Dobro je kad si veran (N, Vršac).

Nazareni veruju da će ovaj svet Bog uništiti vatrom, kao što je prethodni uništio potopom (Aleksov 2010: 209). Opisi kraja vremena u diskursu neoprotestanata ukazuju na njihovu usmerenost na život posle smrti i dosledno veroispovedanje izabrane religije.

[1.17.] Druga poslanica Petrova 3, 13 kaže: „ali čekamo po obećanju njegovu novo nebo i novu zemlju, gde pravda živi“ (B, Straža).

Predstavljeni primeri duboko su prožeti eshatološkim, ali i apokaliptičnim motivima, stoga ukazuju na značaj iščekivanja kraja vremena u neoprotestantskoj teologiji.

#### 4.2.3. Konverzija ili obraćenje

Konverzija ili obraćenje, odnosi se na napuštanje jedne verske tradicije i prelaska u drugu, što se u kontekstu ovog istraživanja odnosi na pristupanje neoprotestantskim zajednicama. Za neoprotestante preobraćenje predstavlja potpunu duhovnu promenu, od starog načina života prema Hristovom načinu života, okretanje od života greha ka životu pravednosti (Jambrek 2007: 273). U svim intervjuima zastupljeni su narativi o konverziji, odnosno preobraćenju, a većinu mojih sagovornika mogu svrstati u grupu preobraćenika koji su prešli iz pravoslavlja u neoprotestantizam. Kao motiv za pristupanje neoprotestantskim zajednicama moji sagovornici najčešće su navodili:

1. Nezadovoljstvo prethodnom religijom
2. Trenutak otkrovenja ili Božjeg poziva
3. Porodična tradicija

Prvi kontakt sa novom verskom zajednicom moji ispitanici su uspostavili komšijskim ili prijateljskim vezama, odlaskom na bogoslužnja. Bogoslužnja u neoprotestantskim zajednicama bila su veoma privlačna mnogim novim vernicima, pre svega zbog antiklerikalizma, razumljivosti bogoslužbenog jezika i propovedi, kao i centralnog položaja vernika. U nazarenskoj zajednici, kao najstarijoj, većina mojih sagovornika imala je u svojoj porodici nekoga ko je bio nazaren, dok kod adventista novi vernici dolaze u zajednicu i putem verskog aktivizma. Pristupanje zajednici sličan je proces u svim neoprotestantskim zajednicama, iako postoje pojedine razlike. Postepeno pristupanje zajednici karakteristično je za nazarene, budući da je potreban određeni vremenski period od kada *prijatelj* zajednice počne da posećuje bogoslužnja i upozna se sa osnovnim nazarenskim dogmatskim načelima, do trenutka pristupanja činom krštenja:

[2.1.] Kada neko hoće da pristupi zajednici on najpre treba da veruje, to je prvo, da ostavi sve svetske običaje. Pa da ide jedno vreme, pa ako uspe sve to da pobeđi. To se kod nas zove prijatelj Gospodnji. Kada se prima u zajednicu može samo onaj koji se pokaje. Mi u tom krštenju primamo Duha Svetoga (N, Vršac).

U neoprotestantskim zajednicama temeljni značaj daje se pokajanju i ispovesti, a krštenom verniku mogu biti oprosteni svi gresi ukoliko se prethodno pokajao. Nazareni veruju da nakon krštenja u njima više ne živi stara ličnost, već Hrist u koga veruju, stoga svaka životna aktivnost mora biti u skladu sa voljom Hristovom. Tako je i sam naziv kojim ljudi van zajednice nazivaju neoprotestante „pokajani” (rum. *pocăiți*), a u Banatu se koristi posebno među Rumunima u naseljima u okolini Vršca. Pokajanje (gr. *metanoia*) teološki se može odrediti kao „čin kojim čovek raspoznaje greh i odvraća se od njega, priznajući ga Bogu“, i pridaje mu se temeljni značaj u neoprotestantskoj dogmatici (Jambrek 2007: 293). U neoprotestantskim porodicama često je žena krštena prva, zbog čega se muž uglavnom na početku protivi, da bi na kraju i on sam odlučio da pristupi zajednici. Takve priče nalazim u brojnim zabeleženim intervjuima.

[2.2.] Dobro je da čitamo reč Božju. Ja sam pre njega išla. On je rekao ja sa tobom nemam ništa, on je išao na igranke. A posle kad je video i on je hteo. Nije znao ništa, ni da se moli. Bio je i pijanica. I svašta. Ali eto ja sam mu rekla šta treba da kaže. Bio je čuvar noću. Posle nekog vremena kaže hoće da ide. Bio je nov čovek nije više pušio, pio. To je pokajanje (P, Vojvodinci).



Slika 13: Sećanje na krštenje u baptističkoj zajednici



Obračeníku se daje večni život, spasenje od duhovne smrti, krštenjem su verniku, kao pripadniku Božje porodice svi gresi izbrisani. Pentekostalci, nagašavaju da pokajanje mora da nastupi u srcu:

[2.3.] Nije pokajanje ni u jednoj crkvi, nego u srcu. Ako je srce čisto onda ćeš naći Gospoda. Dve grupe se prave, kako kaže u Bibliji, jedna desna za blagoslov koji idu u raj, a druga oni koji su grešni i idu u pakao. Isus će suditi ko ide u raj, a ko u pakao. Velika je stvar pokajati se. Neki kažu ne mogu da držim to, a ja kažem pa nemaš šta da držiš, nego da se olakšaš, da ne kradeš, da ne lažeš, da se moliš Bogu (P, Vojvodinci).

Naglasak na „upoznavanje sa Biblijom“ za neoprotestante ima centralni značaj u procesu konverzije. U intervjuima nalazila sam na nekoliko primera koji opisuju obraćenje kao čin spoznaje istine nakon čitanja Biblije. Ovakvi primeri najčešći su u intervjuima sa baptističkim vernicima, kao odgovor na pitanje kada i kako je nastupio momenat obraćenja:

[2.4.] Kako sam se ja obratio? Ja sam se obratio, u stvari, ja sam Sveto Pismo čitao. Jedan protestant ne postane ako ja vas ubedim, a to je ono kada Biblija uđe u vaše ruke. Čovek koji postane protestant sam zna da objasni Sveto Pismo, ne postaje svaki čovek protestant. Onako kako je napisano, Biblija mora da se da narodu, da bude dostupna onako kako je napisana, bolje bi bilo da mu se uopšte i ne daje nikakvo Biblijsko proučavanje (B, Stara Moldova).

Centralnost Biblije, kao temeljnog osnova upoznavanja sa „pravom istinom“, za neoprotestantske vernike jedan je od ključnih elemenata u procesu konverzije. U većini slučajeva, moji sagovornici imali su nekoga u porodici ko je bio u neoprotestantskoj zajednici:

[2.5.] *A roditelji, jesu li bili verni?* Mama ponekad posećuje, ali njena baba bila je baptista, mamina baba iz Nikolinaca. Sa očeve strane. Tako sam se i ja predao, tj. obratio. Ona mi je pomogla. Već je imala devedeset godina i nije mogla da čita, pa me je molila da čitam umesto nje Bibliju. Nije mi bilo teško, 'ajde mogu da joj čitam njoj za ljubav. Čitajući danas, sutra postalo mi je jako zanimljivo. Toliko sam zavoleo tu knjigu da nisam mogao da se odvojim od nje. Svuda sam je nosio. Kada sam počeo da razumem Bibliju, da vidim kako Bog gleda, zašto smo mi ovde, koji je njegov cilj, plan sa nama ovde na zemlji,

onda sam rekao hoću da budem pravi hrišćanin i da živim po tome, po Pismu. Ta noć, bez ikoga da me neko vodi u to, slučajno se desilo. Za školu sam čitao jedanput, dvaput, legao sam i kada sam ustao znao sam toliko dobro kao da sam samo učio predmete iz škole. Posle toga škola mi je bila ovako, bajka. Još jedan bitan događaj je da sam ja kao mali bio astmatičar, alergičan na sve i svašta, polen, perje, klima, sve i svašta. Sve je to prošlo u danu kada sam se predao, kada sam rešio da postanem druga osoba. Od tada, ima već osam godina, ni prehlada (B, Mali Žam).

Pojedini obredi, kao što je obred krštenja i pričesti (Večera Gospodnja), zatvorenog su tipa, stoga ni *prijatelji* u nazarenskim zajednicama ne mogu prisustvovati, dok su u ostalim zajednicama svi obredi otvorenog tipa. Razgovori sa pastorima u adventističkoj, baptističkoj i pentekostalnoj zajednici ukazuju na značaj ličnog uverenja i odluke da se pristupi zajednici. Na pitanje da li je konverzija ključna da bi se postalo član zajednice, pastor pentekostalne crkve nekoliko puta je istakao značaj ličnog doživljaja, ličnog iskustva i odluke:

[2.6.] Naglasak ne stavljam da smo mi jedini koji imamo istinu. Pristup crkvi sa jedne strane, veroispovedanju same crkve i ličnog doživljaja Boga. To su dve različite stvari. Neko kaže moji roditelji su bili pa sad i ja hoću. Ali tu posle određenog vremena postaje problem ako nema neki lični odnos sa Bogom. Naravno da sama crkva ima ulogu da se pojedinac uputi i približi Bogu. Imali smo ranije slučajeve da se ljudi odluče da dođu ali ako nema tog ličnog iskustva. Ako tako pristupa to je kratkog veka. Ono što je lično ono traje (P, Vršac).

„Lično iskustvo sa Bogom“, kako navode sagovornici, predstavlja trenutak spoznaje koji se u pentekostalnoj tradiciji vezuje za silazak Svetog duha. Tek nakon što bi vernik imao iskustvo krštenja Svetim duhom, mogao bi na pravi način da razume i „doživi“ pentekostalno učenje. Krštenje Svetim duhom, odnosi se na jedan od darova Svetog Duha, govorenje u jezicima:

[2.7.] To se dešava i danas, to što je tada učinjeno da su plameni jezici bili nad svim apostolima. To je jezik koji im je Bog dao u tom trenutku. Mnogi ljudi negiraju to, neki imaju učenje da je to bilo tada i to je to. Ali ne. I danas kroz vernike koji veruju i traže. Moraš da budeš izgrađen na određenom nivou da bi mogao da tražiš tu stvar. *Znači,*

*pentekostalni vernik mora da prođe kroz krštenje Duhom Svetim? To je individualna stvar. To je učenje pentekostalne crkve. Da li može da se dogodi u sred službe? Može na službi ja sam to doživeo na službi. Manifestacije su različite. Može bilo gde da se dogodi (P, Vršac).*

Ili darovi isceljenja:

[2.8.] Vidite ovu osobu, on je bio bolestan od raka. Lekari su rekli da mu nema spasa. I on se molio Bogu i molio se. I osetio je samo neku struju kod glavu i ozdravio je odmah. Veruj da će Bog da ti pomogne i pomoćiće ti. Samo koji veruju. Ništa se ne desi ako ne veruješ. Moraš da veruješ da je Isus umro za nas (P, Vojvodinci).

Među mojim sagovornicima bilo je vernika koji su prošli kroz period „lutanja“ i „traženja“ zajednice kojoj bi pripadali. Tako je jedan od mojih mladih sagovornika kršten u pentekostalnoj zajednici, iako je odlazio jedno vreme i kod baptista.

[2.9.] Ne, ja sam inače bio u baptističkoj crkvi. Prošao sam kroz jedan period lutanja, ili da kažem prošao sam kroz neke druge crkve. Da bih na kraju shvatio gde ja treba da pripadam. Ne zato što nisam razumeo osnovne stvari, osnovne stvari sam jako dobro razumeo. Jednostavno sam hteo da vidim gde je moj identitet, moj hrišćanski identitet. On je u pentekostalnoj crkvi, ne u baptističkoj (P, Vršac).

Prema podacima sa terena, mogu zaključiti da je broj Rumuna neoprotestanata koji prelaze iz jedne neoprotestantske zajednice u drugu, relativno mali. Upravo gorenavedeni primer na veoma dobar način ilustruje da ukoliko do takvih prelazaka dođe, oni su najčešći iz pentekostalizma u baptizam i obratno. Većina novokrštenih vernika odrasla je u pravoslavnim porodicama, dok je manji broj onih koji su odrasli u neoprotestantskim porodicama i kasnije kršteni u istim zajednicama. U pojedinim porodicama, nailazila sam na brakove koji su sklopljeni sa Rumunkama iz Rumunije, budući da se vrlo često tokom evangelizacija mladi iz zajednica upoznaju i kasnije venčavaju. Jedna od mojih sagovornica, poreklom iz Rumunije, udata u Malom Torqu, poredi religioznost u Rumuniji i Srbiji i ističe prvi kontakt sa adventizmom prilikom evangelizacije:

[2.10.] *U kojoj veri ste bili pre krštenja?* Pravoslavnoj. I moji u Rumuniji su bili pravoslavni. Išli smo u crkvu u Rumuniji, kad sam bila mala. Ovde je vera malo manje poznata. Mislim da ljudi zbog toga ne idu u crkvu. Ne mogu da razumem zašto nisu zainteresovani da idu u crkvu. Kada sam prvi put otišla na evangelizaciju, nisam imala želju da ostavim religiju u kojoj sam odrasla. Ali kada sam čula da kažu samo istinu, samo iz Biblije (A, Mali Torak).

Promena religije, uslovljava i promene u običajima, navikama i ostavljanje tzv. *svetskih običaja*. Kod mojih sagovornika adventista te promene najviše su se odražavale na svetkovanje subote kao šabatnog dana i pridržavanju pravila ishrane, pre svega zabrane konzumiranja svinjskog mesa:

[2.11.] *Jel' vam bilo teško da prihvatite?* Bio je jedan jedini momenat kada sam se odlučila. Rekla sam gotovo, hoću da uđem po ceni svega, čak i ako bude teškoća. Samo da sledim Hristosa. *Jel' bilo problema?* Pa ne previše. Samo mi ne jedemo svinjsko meso. Ali ga i ranije nisam baš jela. To mi nije bilo teško da ostavim. Mi držimo subotu. Pre smo držali nedelju. Sada držimo subotu ništa različito. Iskušenje dođe nekada, ne znamo šta će se dogoditi, jedina nada ostaje molitva. I ja kada sam ušla ovde, mislila sam da je pravoslavna vera najbolja. Jedina nada mi je bila molitva. Niko me nije primoravao (A, Mali Torak).

Iskušenja novokrštenih vernika, odnose se na trenutke u kojima oni treba da istraju u pravilima koja su ustanovljena u njihovim zajednicama, a koja u kontaktu sa svetovnim okruženjem bivaju dovedena u pitanje. Tako, ukoliko bi radna obaveza adventiste zahtevala angažovanje subotom, on bi napustio takav posao, budući da se to protivi njegovim verskim uverenjima. Odbacivanje drugih, odnosno kako neoprotetanti ističu „ljudi iz sveta“ za vernike predstavlja znak da su izabrali pravi duhovni put i da je upravo to znak pravih hrišćana.

#### 4.2.4. Neoprotetantske verske prakse

### § **Obredi: krštenje i Večera Gospodnja**

Kada odrasla osoba odluči da pristupi zajednici, priprema se za čin krštenja. Krštenju, u neoprotetantskim zajednicama, prethodi pokajanje i javno priznanje pred drugim članovima zajednice. Svi neoprotetanti naglašavaju da je krštenje odluka koju odrasla osoba donosi sama, svojom slobodnom voljom i upravo zbog toga je i krštenje

dece zabranjeno. Jedan od sagovornika u baptističkoj crkvi istakao je značaj krštenja odraslih, nasuprot krštenju dece kao prakse koja postoji u pravoslavnoj crkvi:

[3.1.] Prvo moraš da primiš krštenje. Kada si bio mali i krstio se, kum je svedočio za tebe. Ali kum ne može da svedoči za tebe, moraš ti iz tvojih usta. Kao Gospod Isus kako je svedočio. Kod nas malu decu od šest nedelja nose da se blagosilja. I kada ima 15 godina, za njega se pita da li hoćeš da primiš Isusa kao Gospoda tvog. Moraš da primiš sveto krštenje. Meni se sve to dopalo (B, Straža).

Neoprotestantizam, kao „religija izbora“, naglasak stavlja na ličnu odluku pojedinca da pristupi zajednici. U pojedinim zajednicama budući vernik upoznaje se sa pojedinim učenjima:

[3.2.] Sa nekim osnovnim načelima mora da bude upoznat. Krštenje je svojevredno pristupanje, predstavlja odricanje starog čoveka, rođenje novog. Isus Hristos je bio kršten. Zakopavanje starog čoveka i uzdizanje novog. Od tog trenutka ti pred ljudima potvrđuješ da si Hristov, odnosno da ti hoćeš da ideš Hristovim stopama, odnosno da razumeš tu istinu. Bilo bi nelogično, znaš, da ti radiš iz formalnih razloga. Moraš da znaš, da preispitaš čoveka da li je on svestan šta čini, koju radnju čini. Da ne bi čovek bio u zabludi. Kod nekih ima pre krštenja, određena Biblijska proučavanja. Mora da razume to (P, Vršac).

Kako krštenju prethodi obraćenje i pokajanje, ponekad taj proces traje duži vremenski period. Vodeno krštenje obavlja se u bazenima u molitvenim domovima ili na otvorenom, reci ili jezeru, a vernici su obučeni u posebnu odeću za krštenje bele boje. Krstionice nisu postojale u svim molitvenim domovima, već samo u većim i brojnijim zajednicama. Tako su Rumuni baptisti iz Straže odlazili u Vršac, Nikolince ili udaljeni Vladimirovac, budući da su samo ove zajednice imale krstionice. Pentekostalci u Kuštilju i okolnim selima, krštenja obavljaju i na obližnjoj reci Karaš tokom leta.

[3.3.] Da, ranije nije bilo bazena, nije bilo tople vode. Kada je leto onda su krštenja bila na reci Timiš, ako je u Uzdinu, ili Karaš u Kuštilju ili u Vojvodincima. Sada smo imali jedno krštenje u Vršcu. Uzmemo jedan mini bus i idemo (P, Uzdin).

U novije vreme baptisti iz Rumunije donose prenosive bazene, kako bi svaki vernik mogao da se krsti u svom selu i tom činu prisustvuje porodica i prijatelji:

[3.4.] U poslednje vreme se ohrabruju zajednice da ako je neko odlučio da se krsti, da se u tom mestu organizuje. Iz Rumunije su napravili takvo jedno krštenje, da se taj bazen može nositi i da može da posluži. A može i na reci. Zanimljivo da je za vreme komunista bilo samo u okvirima crkve. U počecima baptizma se izlazilo gde ima vode i tamo se obavljao čin krštenja. Bio sam ja u Novom Sadu, u tim nekim slovačkim mestima oko Novog Sada. Imali su dozvolu (P, Uzdin).

Pomenuta krštenja na Dunavu, bila su praksa sve do šezdesetih godina 20. veka, kada su zamenjena krstionicama unutar molitvenih domova. Sagovornik iz pentekostalne crkve u Uzdinu, na pitanje šta je najvažnije u pentekostalnoj doktrini opisao je čin krštenja:

[3.5.] Da kažem ovako, kada dođe jedan slušalac u molitveni dom i počne da mu se dopada, oseća na svom srcu Isusa. Braća se mole za nekoga ko želi da se krsti. Nakon nekog perioda određuje se vreme krštenja. Krštenje je novozavetno. Braća pastori obavljaju krštenje, u belom, ulaze u bazen i sa jedne strane stoje braća i onaj koji se krsti, postavljaju pitanje do kada želiš da slaviš Isusa? On kaže do smrti. To je akt dobre volje, ne silom. Krsti se u vodi, u ime Oca i Sina i Svetog Duha. Postaje član crkve tek posle krštenje, ne može da bude brat ili sestra pre toga. Mi smo braća i sestre u Isusu (P, Uzdin).

Na sličan način adventisti krštenje opisuju kao obred nakon kojeg se postaje član zajednice, odriču se starog života, priznavanjem i pokajanjem za grehe koji su učinili i „ponovo rađaju” kao pravi hrišćani:

[3.6.] Krštenje se pravi kada se odluči, samo primamo kroz krštenje i veru u Isusa. Ljudi dođu, mi obavestimo sve i onda dođu. Tek posle krštenja postaje član crkve. Krštenjem se greh spere. Ako neko hoće da služi Isusu znači treba da promeni način života (A, Banatsko Novo Selo/Uljma).

Krštenjem, vernici doživljavaju stradanje Isusa Hrista, ulaskom u vodeni grob oni umiru, a izlaskom se ponovo rađaju:

[3.7.] Da, piše u jednom pojanju. To nanovo rođenje je sveto krštenje. Čovek ulazi u vodu kao stari čovek, a izlazi iz vode kao očišćen od greha. I više mu

nije slobodno i ne sme da greši. Ako se dogodi, može da se dogodi i da sagraše, jel svi smo mi ljudi od tela i krvi, ima određene kazne za greh. Kazne, razne. Recimo, subotari mogu da sagraše, pa da se ponovo krste. To su dva Gospodara (N, Vršac).



Slike 14 i 15: Krštenje u pentekostalnoj zajednici u Vršcu (foto arhiv pentekostalne zajednice u Vršcu)

Proučavanje Biblije i osnovnih biblijskih pouka pre krštenja u pojedinim neoproteštantskim zajednicama neophodan je uslov kako bi se obavio čin krštenja. Javnom potvrdom pred čitavom zajednicom, novokršteni vernik, obavezuje se da će slediti Isusa. Kod adventista, krštenju prethodi upoznavanje s biblijskim temama:

[3.8.] Postoje 32 teme za proučavanje koje se ispituju u crkvi, sveštenik određuje pitanja, nakon izjave postavlja pitanje celoj crkvi da li se svi slažu da ga primimo. Retko se desilo da se neko ne slaže. Supruge donose cveće, sveštenik donosi Biblije, pronade se stih iz Biblije da se seti na krštenje (A, Banatsko Novo Selo/Uljma).

Krštenje predstavlja značajan događaj za čitavu zajednicu, okuplja mnoge vernike i iz okolnih mesta i obeležava se prigodnim zajedničkim ručkom ili večerom u okvirima zajednice. Iako se obred krštenja u neoproteštantskim zajednicama sastoji iz vodenog i duhovnog krštenja, adventisti ističu i postojanje simboličnog „vatrenog krštenja“ kao oblika iskušenja i teškoća tokom života koje vernik treba da prevaziđe ostajući dosledan adventizmu. Na pitanje da li je krštenje i duhovno i vodeno kod adventista, moj sagovornik naglašava:

[3.9.] To je i duhovno i vodeno. To je sve ono što nije bilo dobro, ko je upoznao Bibliju, adventizam, verovanje, sve što je bilo ranije sve se zaboravlja smatra se u vodeni grob ide i nov čovek se rađa, karakter i sve ostalo. Ne znači, da budemo iskreni, da ide bez obzira u koju religiju da je on svetac (A, Banatsko Novo Selo/Uljma).

Pentekostalci su tokom razgovora, naglašavali značaj duhovnog krštenja, budući da bez njega nema spasenja. Krštenje je direktno povezano sa pitanjem greha i oslobađanja od greha. Iako su krštenjem svi gresi oprosteni, postoje oni koji se nikada ne opraštaju kao što je „hula na Svetog Duha“.<sup>123</sup> Kod adventista oprašaj za učinjeni greh može se dobiti molitvom, iako postije *smrtni gresi* koji se ne mogu oprostiti:

[3.10.] Da se moli Bogu, i da traži oprašaj. Ima i smrtnih grehova, hula na Duha Svetoga nikada neće biti opraštena i taj ko je to uradio za njega je završeno. Mi možemo da ga isključimo, to sve nije bitno, on je isključen od Boga (N, Vršac).

Nazareni, tako, naglašavaju da je mnogo veći greh ukoliko se čovek krsti i pristupi zajednici, a ne istraje u nazarenstvu. Nakon toga život odbačenog vernika postaje „sedam puta gori“ nego pre krštenja. Pored krštenja, Večera Gospodnja (1. Korinćanima 11–20)<sup>124</sup> predstavlja obred koji se vezuje za biblijski događaj koji opisuje Hrista neposredno pre stradanja dok sa svojim učenicima jede poslednju večeru. Prisećanje vernika na to iskustvo za neoprotetante je Večera Gospodnja. Pripreme za Večeru Gospodnju odnose se na samoispitivanje, pokajanje i priznanje. Ovaj obred se u svim neoprotetantskim zajednicama obavlja lomljenjem beskvasnog hleba i deljenjem bezalkoholnog vina, uglavnom jednom mesečno, osim kod adventista gde se obred obavlja svake 13. subote. Pastor baptističke crkve opisao je Večeru Gospodnju na sledeći način:

[3.11.] Imamo pričest svake prve nedelje u mesecu, tada se vernici okupljaju posebno pripremljeni. Znači da su se u molitvama preko sedmice molili za neka pitanja, probleme, pogotovo odnos sa bližnjima. Lomi se hleb i dele čaše sa vinom. Đakon nosi Večeru Gospodnju svima koji su se tog dana pripremili i ne

---

<sup>123</sup> U teološkoj literaturi „hula na Svetog duha“ tumači se kao voljno i svesno odbijanje Božjeg delovanja i njegovo pripisivanje đavolu (Davids 2007: 199).

<sup>124</sup> „A kad se skupite na jedno mjesto, ne jede se večera Gospodnja“.



osuđuje ih ništa u njima samima. Postoji u Poslanici Apostola Pavla Korinćanima, ako neko nedostojno jede i pije ne razlikujući telo Isusa od onoga što nije sveto, sebi pravi još gore. Večera Gospodnja je duhovna potvrda da ideš napred (B, Vršac).

U pojedinim zajednicama sagovornici su isticali da je poželjno da se pre Večere Gospodnje posti, iako se post kod neoprotestanata sastoji od potpune apstinencije od uzimanja hrane i vode tokom jednog dana. Za razliku od posta kakav se primenjuje u pravoslavlju i koji je hronološki definisan, u neoprotestantskim zajednicama vernik posti po potrebi, odnosno kada postoji razlog ili motiv za post:

[3.12.] Da, preporučuje se da jedan dan pre Večere Gospodnje se posti, ne mora ceo dan, može pola dana, niti se pije, niti jede. Ali post po Bibliji je da postiš za nešto. Ne samo danas ja postim da bi se pričestio. Postim na primer da se molim za svoju decu, ili za nekoga, za neku bolest, za sebe. Postiš zbog nečega (B, Mali Žam).

Kod adventista Večeri Gospodnjoj prethodi *obred poniznosti* odnosno obred pranja nogu, u kojem se, po ugledu na Hrista, dele u istopolne parove i peru jedni drugima noge do gležnjeva.

## § Interakcija i jezik

Na osnovu istraživanja četiri neoprotestantske zajednice može se zaključiti da postoje određene verbalne situacije koje su zajedničke svim zajednicama i odnose se na bogoslužjenje i propoved, molitve, pevanje himni, izvođenje muzike i evangelizacije.<sup>125</sup>

### a) Bogoslužjenje i propoved

Bogoslužjenje u neoprotestantskim zajednicama odvija se po uglavnom utvrđenoj shemi, iako do manjih odstupanja može doći ukoliko zajednicu poseti neki gost iz druge zemlje ili zajednice. Osim u adventističkoj zajednici, u kojoj služba počinje petkom nakon zalaska sunca i nastavlja se subotom pre podne, u svim ostalim zajednicama ona počinje nedeljom između 9 i 10 časova, a nastavlja se posle podne.

---

<sup>125</sup> Verbalne situacije podrazumevaju govornu interakciju među vernicima u zajednici, npr. izgovaranje zajedničke molitve ili pevanje himni.



Slika 16: Baptistički molitveni dom u Mesiću (južni Banat)



Slika 17: Nazarenska skupština u Temišvaru

Bogoslužnja se sastoje iz pevanja himni, propovedi i molitve. Svakako, centralni deo bogoslužbene prakse zauzima propoved pastora, koja se sastoji iz čitanja određenih delova Biblije i tumačenja pročitanih delova. Propovedanje je usredsređeno na Božju reč, njeno ispravno prenošenje i tumačenje. Prevođenje ili dvojezična propoved predstavlja praksu u svim neoprotestantskim zajednicama radi prevazilaženja jezičke barijere, kako bi svi prisutni mogli da razumeju propoved.

[4.1.] Zbog toga je bilo osnovano srpsko-rumunsko okruženje, gde su zajednice mogle da biraju da li će služba biti na srpskom ili rumunskom. Što se tiče Vršca uglavnom na srpskom, posle Drugog svetskog rata. Ako bi došli ljudi iz Rumunije onda je u pitanju prevod. Oni na rumunskom propovedaju, onda se to prevodi (B, Vršac).

[4.2.] Služba je na rumunskom jeziku, ali nikakav problem nije ako slučajno bude i pripadnik neke druge nacionalne manjine da se koristi srpski jezik. Ako je potrebno biće prevodilac (B, Mali Žam).

Propovednici u svim neoprotestantskim zajednicama koriste svakodnevni jezik i imaju slobodu da tokom bogoslužnja govore onako kako su nadahnuti u datom trenutku. Uloga propovednika, odnosno pastora, u što jedostavnijoj i pristupačnijoj interpretaciji Svetog pisma veoma je važna, budući da zajednicu čine ljudi različitih obrazovnih profila i starosne dobi. Nazarenske zajednice nemaju školovane propovednike, već propovednici-laici spontano tumače Bibliju.



Slika 18: Adventistička evangelizacija u baptističkoj crkvi u Jablanci  
(foto arhiv adventističke crkve u Vršcu)

Na osnovu terenskih istraživanja u etnički mešovitim nazarenskim zajednicama, videli smo da se propovedi ne prevode, već nakon prvog dela na srpskom, jedan od rumunskih propovednika, dolazi za propovedaonicu i nastavlja na rumunskom jeziku. Upravo zbog ovakve prakse, bogosluženje traje vremenski duže nego u ostalim neoprotestantskim zajednicama. Tokom propovedi, nazareni često porede moralnost i odvojenost od sveta, kada je reč o njihovoj zajednici u odnosu na pravoslavnu crkvu. U pojedinim zajednicama, kao što je nazarenska na bogosluženjima sedenje je podeljeno, na muški i ženski deo, dok je u ostalim izmešano. Žene u nazarenskim zajednicama nose marame. Nazareni objašnjenje za pokrivanje glave kod žena, nalaze u Bibliji, prema kojoj sestre u Gospodu nose maramu ili pokrivalo za glavu tokom molitve ili bogoslužnja kao simbol njihove pokornosti prema Božjoj uredbi prilikom Stvaranja (1. Korinćanima 10, 16, 11:17, 32). Pored bogoslužnja, nazarenke nose marame kad god bi izlazile iz kuće. Pravila oblačenja tokom bogoslužnja u drugim zajednicama odnose se samo na nošenje suknji ispod kolena za žene, bez nakita i šminke i tamnih odela za muškarce bez kravate i u konzervativnijim sredinama šesira.

Tokom propovedi interakcija propovednika sa vernicima izuzetno je važna, posebno kod adventista koji mnogo više nego drugi neoprotestanati interaktivno čitaju i tumače teme iz Starog zaveta. Adventisti, tako, veliku pažnju usmeravaju na veštinu javnog

govorenja. Od vernika se očekuje da učestvuju u diskusijama na pouci subotnje škole, da najavljuju himne i slično. Poseban deo adventističkog bogoslužjenja odnosi se na zdravu ishranu i način života vernika. Sastavni deo bogoslužjenja posvećen je postavljanju pitanja o temama koje su bile obrađene tokom prethodne nedelje gde vernici odgovaraju na pitanja pastora. Autoritet koji pastor/propovednik ima u svim zajednicama izuzetno je veliki, a on je za tu funkciju u pojedinim većim zajednicama kao što su one u urbanim sredinama i plaćeni. Propovednici su bili školovani na teološkim školama i fakultetima u Rumuniji (osim u nazarenskoj zajednici), iako je takva praksa ustanovljena relativno skoro. Jedan od pastora je naglasio da su u prošlosti propovednici propovedali sa mnogo više žara:

[4.3.] Pravi hrišćanin ili dobar propovednik nije onaj ko ima diplomu, nego onaj ko je vođen duhom Svetim. Poznajem par ljudi koji su bez ikakve škole postali pravi misionari i propovednici. Za njih predanje je bilo sve na svetu. Ništa im nije bilo za prepreku, niti sneg niti kiša, ništa. Peške su išli i posećivali se. Sad je više onako, tradicionalno. Mi radimo na tome da se vrati onaj žar koji je nekada bio (A, Vršac).

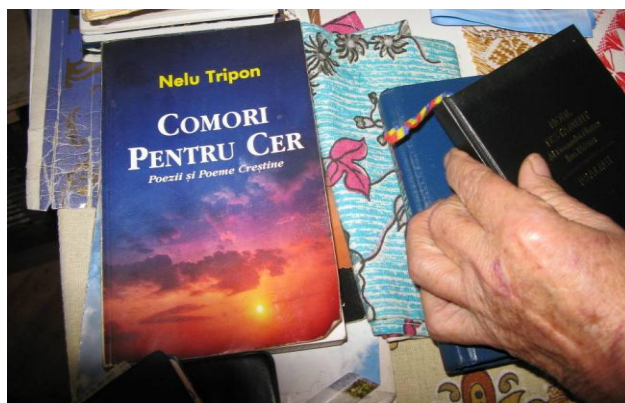
Racionalnost i suzdržanost vernika i pastora karakteristična je za propovedi u adventističkoj i nazarenskoj zajednici, za razliku od bogoslužjenja kod baptista i pentekostalaca koje ima „emotivni ton“. Naglašeno uzbuđenje i emotivno pražnjenje karakteristično je za pentekostalna bogoslužjenja i ne vezuje se samo za propovednika, već i za sve prisutne vernike. Tako se u zajednicama, poseban naglasak stavlja se na delovanje Svetog duha i proroštvo, gde osoba prorokovanjem prenosi poruku dobijenu od Boga. Propovednik vrlo često postaje lični svedok Božjeg delovanja, što tokom bogoslužjenja prenosi čitavoj zajednici.

#### b) Pevanje himni i muzika u zajednici

Bogoslužjenje u svim zajednicama započinje kolektivnim pevanjem himni. U nazarenskoj zajednici pojanja, odnosno pevanje himni, predstavljaju harmoniju od četiri akorda, koje se izvode „a capella“, bez instrumentalne pratnje. Pesmarice Harfa Siona, sadrže notne zapise i iste su onima koje su nazareni koristili od samih početaka, odnosno one u prevodu Jovana Jovanovića Zmaja, kao što je već u jednom od prethodnih poglavlja pomenuto. Rumunski vernici koriste pesmarice na rumunskom

jeziku, novijeg datuma, štampane u Rumuniji. Za razliku od drugih neoprotestantskih zajednica koje publikuju i drugu literaturu, nazareni naglašavaju da su pesme Harfa Siona nastale iz jevanđelja i imaju temelj iskuljučivo u Bibliji:

[4.4.] Imamo pesme Harfa Siona, to je iz jevanđelja. Sve sa notama. Ništa bez nota. Sve piše: „Dva puta imaš čoveče, jedan koji ide ka nebu i trnovit je, drugi je onaj na zemlji koji vodi u pakao...“. Ovo se čita širom planete zemlje. Svako na svom jeziku (N, Vršac).



Slika 19: Baptistička verska literatura (Novi zavet i pesmarica) na rumunskom jeziku u Straži

Mnoge pesme u zbirci, nazareni koriste prilikom određenih prilika kao što su krštenja, venčanja ili sahrane. Novije pesmarice štampane su na književnom rumunskom jeziku, dok su one starije objavljene i na lokalnom banatskom dijalektu kako bi bile razumljive novim vernicima. Aleksov navodi da je razumljivost prvih nazarenskih pesmarica imala veliki značaj za obraćenje, ali i na odnos prema nerazumljivosti pravoslavnog pojanja (Алексов 2010: 183). Stare pesmarice, u rukopisu, čuvaju se u pojedinim nazarenskim porodicama, kao i one štampane početkom 20. veka. Najstarije pesmarice koju su mi pokazali sagovornici u Banatskom Novom Selu, štampane su u Cirihi 1894. i Lugožu 1910. godine i veoma su retke skupštine koje ih poseduju. Na fotografijama se mogu videti primerci ličnih pesmarica sa ugraviranim imenima vernika na koricama i pesmarice u rukopisu pisane ćiriličnim pismom na rumunskom jeziku. Kod nazarena pevanje himni posebno je važno kada se odlazi u druge zajednice, kao što su Padina, Kovačica, Banatsko Novo Selo ili Novi Sad, kada je u pojanje uključeno preko 200 vernika. U baptističkim zajednicama u upotrebi je nekoliko pesmarica, takođe na srpskom ili rumunskom jeziku. Postoje posebne pesmarice za mlade, koje se koriste

kada omladina nastupa tokom bogoslužnja, uz instrumentalnu pratnju kao što su gitare i klavir. U pentekostalnim i baptističkim zajednicama u urbanim sredinama koriste se električne gitare ili sintisajzeri. Veće pentekostalne crkve u Rumuniji, kao što je crkva Elim u Temišvaru ponekad priređuju svojevrsne „hrišćanske rok koncerte“ koje posećuju i Rumuni iz Vojvodine.<sup>126</sup>

Vernici koji sviraju na bogoslužjenjima, u većini slučajeva imaju muzičko obrazovanje, a posebno se neguje muzičko obrazovanje dece koja upisuju osnovne i srednje muzičke škole. Adventistički horovi često imaju nastupe i u svetovnom okruženju. Na pentekostalnom bogoslužjenju, osim štampanih pesmarica, sve više su u upotrebi projektori, na kojima se prikazuje tekst himne koji se peva. Ukoliko zajednica nema projektor, koriste se i grafoskopi sa folijama na kojima se pored tekstova pesama, predstavljaju i određeni delovi iz Biblije koji se nakon toga tumače. Tako su sagovornici iz pentekostalne crkve u Vojvodincima na pitanje da li pevaju u crkvi, istakli:

[4.5.] Da, imamo sve na grafoskopu. Pevamo lepe pesme, radujemo se pesmi (P, Vojvodinci).

Pevanje i sviranje, za neoprotestante predstavlja način „slavljenja Boga“, budući da su sve duhovne pesme „Bogu posvećene“. Posebno je značajno organizovanje omladinskih horova i orkestara u zajednicama i negovanje muzičke tradicije. Tako je, kako navodi pastor Marinike Mozor, osamdesetih godina u uzdinskoj pentekostalnoj crkvi formirana vokalno-instrumentalna grupa „Galad“, koja je svirala na službama u Uzdinu i drugim rumunskim crkvama. Nešto kasnije se u Vršcu formira grupa „Mladi za Hrista“ koja je nastupala i na muzičkim festivalima (Mozor 1998: 28).

---

<sup>126</sup> Prilikom istraživanja srpskih baptističkih zajednica u Rumuniji (Banatskoj klisuri) tokom 2010. godine jedan od mlađih sagovornika je u svom automobilu puštao isključivo hrišćanske pesme (na rumunskom jeziku), objasnivši da samo takvu vrstu muzike sluša u svoje slobodno vreme.



Slika 20: Baptistička muzička omladina  
(Vršac)



Slika 21: Muzička grupa pentekostalne  
zajednice (internet sajt Pentekostalne zajednice  
u Vršcu)

Iako adventisti, baptisti i pentekostalci imaju mnogo organizovaniju muzičku omladinu, i nazareni, takođe, svojoj deci u zajednici organizuju prigodan muzički program. Prilikom terenskog istraživanja nazarenske zajednice u Banatskom Novom Selu, deca nazarena pevala su himne iz baptističke pesmarice prilagođene deci. Nazareni, takođe, od 2011. godine organizuju mesečna okupljanja zajednice u većim skupštinama (Vršac, Novi Sad, Padina, Kovačica) radi pojanja himni iz Harfe Sione.

### c) Molitve

Molitva za neoprotetante ima veliku ulogu ne samo tokom bogoslužjenja, već i u svakodnevnom životu. Vernici se, prema sopstvenim iskazima, mole u svojim domovima svakodnevno, kao i tokom bogoslužjenja u molitvenim domovima. Jednom dnevno vernicima se savetuje da čitaju Bibliju, dok se „tihi čas“ odnosi na vreme molitve, koje se praktikuje nekoliko puta dnevno. Mogu se razlikovati molitve molbe, zahvaljivanja i slavljenja Boga. U nazarenskoj zajednici tokom molitve vernici kleče i molitvu ne izgovaraju glasno, već to čini samo propovednik, spontano onako kako je nadahnut u tom trenutku. Izraz „molitve iz srca“, kako navode moji sagovornici iz baptističke crkve, odnosi se na spontane molitve koje vernici pojedinačno izgovaraju tokom bogoslužjenja. Na samom početku nakon prvih himni i kraćeg uvoda u propoved, vernici se naizmenično glasno mole svako na svom maternjem jeziku. Tokom molitve, ostali vernici, posebno pastor uzvikuju sledeće: *da, da!, Aleleuja!, Amin!* ili *molimo te Gospode!*. Ovakvu praksu upućivanja uzvika, kako tokom molitve, tako i tokom bogoslužjenja, primetila sam i u pentekostalnoj zajednici, za razliku od manje

temperamentnih, formalnijih i mirnijih bogoslužbenih praksi u nazarenskoj i adventističkoj zajednici.



Slika 22: Molitva u pentekostalnoj zajednici (foto arhiv pentekostalne zajednice u Vršcu)

U pojedinim baptističkim molitvenim domovima, vernici tokom molitve kleče, iako sam prisustvovala bogoslužjenjima u kojima se stajalo tokom molitve. Navedeni fragment molitve iz baptističke crkve pokazuje na koji način vernici doživljavaju spontanu, *ličnu molitvu*:

[4.6.] Ja ti zahvaljujem Gospode Isuse u prvom redu, i ti zahvaljujem za ljubav tvoju i za milost tvoju, što si ovaj dan stvorio. Hvala ti Gospode Isuse što se ovo jutro nalazimo u domu tvom, te molim da blagosloviš sastanak naš, te molim blagoslovi Gospode Isuse svaku dušu i pomogni da se svake duše spase pa da se spasu i moji Gospode Bože, moji unučići, da svi zajedno hvalimo i slavimo sveto ime tvoje. Ti si najveći Gospode Isuse i najveće ime nosiš zato si dostojan od svoje dece da primiš svaku hvalu, čast i slavu. I nema drugoga Boga osim tebe Gospode Isuse. Pomogni nam da smo ti verni, da se bojimo od svetog imena tvojega. Hvala ti za sve darove, za sve blagoslove i sve što sam primila od svetih ruku tvojih. Za sve neka ti bude hvala i slava. Od sada pa do veka. Amin (B, Radimna).

Tokom boravka u etnički mešovitoj pentekostalnoj zajednici vernici su se, na bogoslužjenjima, molili na nekoliko jezika. Budući da je prilikom mog istraživanja



zajednicu posetio propovednik iz Švedske, molitve, kao i čitava propoved, održavala se na švedskom, rumunskom i srpskom jeziku. Svi vernici su ustali i molili se u isto vreme, s tim što je molitva pastora bila glasnija u odnosu ostale i tako dominirala. Karakteristično za molitve u pentekostalnim zajednicama je prisustvo ekstatičkih elemenata – podrhtavanje, glasno uzdisanje, dizanje ruku, pljeskanje rukama ili vikanje. Pastor u pentekostalnoj crkvi u Vršcu bogoslužnja završava glasnom molitvom, uzvikujući:

[4.7.] Ispružite ruke, ispružite ruke dragi ljudi, ispružite ruke za našu crkvu, ispružite ruke za grad, za našu zemlju, sve crkve, da te upoznamo i da te slavimo Gospode. Hajde da se molimo zajedno. Ako ima bolesnih, ako imaš probleme u porodici ili školi želim da se molimo svi zajedno kao crkva. Da li ima neki slučaj? Vidim da se ruke podižu! Ispružite ruku, usmerimo snage ka Gospodu! Hajdemo svi u molitvu! (P, Vršac).



Slika 23: Molitva u pentekostalnoj zajednici (foto arhiv pentekostalne zajednice u Vršcu)

Tokom bogoslužnja u adventističkim molitvenim domovima, molitvu izgovaraju pastori ili đakoni u zajednici, uglavnom na rumunskom i srpskom jeziku. Vernici svakodnevno upućuju molitve, koje im pomažu da prevaziđu određena iskušenja i da istraju u svojoj veri:

[4.8] Iskušenje dođe nekada, ne znamo šta će se dogoditi, jedina nada ostaje molitva. I ja kada sam ušla ovde, mislila sam da je pravoslavna vera najbolja. Jedina nada mi je bila molitva. Niko me nije primoravao (A, Mali Torak).

d) Evangelizacije, misionarstvo i javna obaveštenja o aktivnostima u zajednicama

Evangelizacija označava upućivanje u načela i ideje jevanđelja. U neoprotestantskim zajednicama, evagelizacije se najavljuju štampanjem programa sa podacima o mestu, vremenu i temama o kojima će biti reči tokom evangelizacije. Tako su adventisti u pogledu obaveštavanja koristili štampane brošure, „flajere“ i plakate koje su lepili na različitim mestima u naseljima. Adventističke evangelizacije uključuju i predavanja o zdravom životu i ishrani, pa se vrlo često na plakatima može pročitati najava za takvu vrstu predavanja, bez podataka o tome da je reč o evangelizaciji adventističke zajednice.



Slika 24: Evangelizacija u pentekostalnoj zajednici u Uzdinu (foto arhiv pentekostalne zajednice u Vršču)

Prema podacima sa terena, adventisti su, kada je reč o urbanim sredinama, ubacivali obaveštenja u poštanske sandučiće, ali i davali ljudima direktno u njihovim kućama, od vrata do vrata. Ovakva „strategija“ evangelizacije, kako je istakao jedan od mojih sagovornika „pokazala se mnogo efikasnijom od ostavljanja poziva u sandučiće, budući da je veća verovatnoća da će ljudi pročitati ono što piše“. Za održavanje evangelizacija, adventisti uglavnom iznajmljuju veće sale u gradovima ili u domove kulture u selima. Prilikom jedne od godišnjih evangelizacija u selu Uzdin, adventisti su iznajmili dvorište tzv. rumunske kuće (rum. *Casa Românească*) u kojoj se održavaju različite kulturno-umetničke aktivnosti. U Uzdinu ne postoji organizovana adventistička, već samo nazarenska i pentekostalna zajednica:

[4.9.] Ima jedna porodica adventista, ja im iznajmim ovaj deo oni održavaju bogoslužnja po sedam ili deset dana uzastopno, uvek imaju propovednika iz Rumunije i dolaze ovi iz Pančeva iz njihove crkve i još neki iz Lokava. Da, oni tu plaćaju. Imaju malo slušalaca, po tri četiri. Ali traje sedam ili deset dana. Pa smo imali natpis na kući sektaši pošto smo im iznajmili prostor. Zato što su ovde jako netolerantni (RP, Uzdin).



Slika 25: Poziv za evangelizaciju adventističke crkve u rumunskom selu Mesić

Primećuje se iz ovog iskaza da je negativna markiranost adventista u ovoj sredini iskazana u obliku natpisa *sektaši* na zgradi koja simbolično predstavlja odnos šire društvene zajednice prema organizovanju evangelizacija u tom mestu. U urbanim sredinama, kao što je grad Vršac, evangelizacije se organizuju u salama pozorišta, hotela ili drugih javnih prostora, kako bi se privukao veći broj ljudi.

Nakon nekoliko dana evangelizacije, posetioci se obaveštavaju da će predavanja biti nastavljena u prostorijama adventističke crkve. Izmeštanje predavanja izvan zgrade molitvenog doma, omogućuje zajednici prisustvo šireg kruga ljudi, koji možda ne bi prisustvovali evangelizaciji ukoliko bi se ona organizovala u adventističkoj ili nekoj drugoj neoprotestantskoj zajednici. Na fotografiji je prikazan jedan od adventističkih plakata, sa naslovom *Speranța pentru mâine* („Nada za sutra“), koji najavljuje evangelizaciju od osam dana u prostorijama Doma kulture u selu Mesić. Međutim, nigde na plakatu ne stoji eksplicitno da je reč o adventističkoj crkvi, već da je organizator *Viața și sănătate* („Život i zdravlje“) iz Vršca.

Tokom istraživanja adventisti su pomenuli da u okviru njihove zajednice imaju organizovane akcije deljenja knjiga u 18 rumunskih sela u Banatu. Reč je o „sponzorisanim knjigama“ koje su dobili iz Rumunije, a vernici odlaze u tzv. kolportažu i poklanjaju ih. U takvim misijama, od kuće do kuće, podeli se preko 2.000 knjiga na rumunskom jeziku.

[4.10.] Mi smo praktičari, nismo samo teolozi, želiš da privučesh čoveka. Slediš Isusa, idite i propovedajte (A, Vršac).

Prilikom evangelizacija u baptističku i pentekostalnu zajednicu dolaze „braća i sestre“ iz rumunskih crkava sa kojima postoji saradnja. Partnerstvo je započeto 2006. godine i od početka nije bilo ograničeno samo na rumunske zajednice u Srbiji.

[4.11.] Rumuni su krenuli u celu Srbiju. Oni hoće da pomognu Srbiji, ne samo Srbiji, nego svuda gde ima Rumuna. U Mađarskoj ne mogu, idu samo među Rumune, ne treba Mađarima pomoć. Onda u Bugarskoj, u Albaniji, Makedoniji. Idu tamo među Rumune (B, Vladimirovac).

Prema podacima dobijenim prilikom terenskog istraživanja u Temišvaru, partnerstvo podrazumeva sklapanje saveza na nivou lokalnih baptističkih zajednica u okviru kojeg se dogovaraju strategije saradnje, kao što su evangelizacije, predavanja, kampovi za decu i omladinu. Prema podacima mojih sagovornika iz baptističke crkve Betel iz Temišvara, gradovi iz Srbije uključeni u partnerstvo sa Baptističkim savezom Rumunije u 2010. godine su:

1. Beograd–Bokša
2. Vršac–Temišvar
3. Straža–Požežena
4. Banatsko Novo Selo/Vladimirovac–Lugož
5. Nikolinci–Arad
6. Alibunar–Temišvar
7. Pančevo–Rešica
8. Kovin–Temišvar
9. Jablanka/Vojvodinci/ Sočica–Radimna/Oravica
10. Mali Žam–Veliki Žam
11. Kovačica–Anina
12. Padina–Temišvar
13. Grebenac–Temišvar
14. Niš–Temišvar



Slika 26: Saradnja rumunskih adventističkih zajednica. Susret u Lokvama (foto arhiv adventističke zajednice u Vršcu)

Rumunski partneri su na taj način obavezni da dolaze jednom mesečno u posetu zajednicama u Srbiji, a bogoslužnja se održavaju na rumunskom uz obezbeđen konsektivni prevod, ukoliko je potrebno.

[4.12.] To je zamišljeno tako da nam oni u tom partnerstvu budu stariji brat, a mi mlađi. Za sada saradnja traje dve godine, u okvirima koje dogovaramo. Na taj način se odvija saradnja. Imamo i neke teme koje obrađujemo, neke seminare. Pa čak i to, ako ima nešto za renoviranje. Mi smo u Betelu predstavili jedan projekat, renoviranja i adaptiranja zgrade. Oni su sakupili novac i radićemo ovog leta i na ovoj našoj zgradi (B, Vršac).

Rumunski vernici u Vojvodini sa velikim zadovoljstvom govore o posetama iz Rumunije, naglašavajući i značaj u materijalnoj pomoći koju dobijaju ovim putem. U većini razgovora sa baptističkim vernicima, važan segment zauzima objašnjenje o ulozi ove saradnje i ulozi školovanih propovednika na rumunskom:

[4.13.] Povremeno idemo i mi, obilazimo, mada oni očekuju da idemo i mi. Drugačije te gledaju u crkvi kada neko dođe sa strane. Oni su i školovani, ovi Rumuni, imaju rečnik, što mi Rumuni u Banatu ovde nemamo (B, Vladimirovac).

O raširenosti misijske uloge rumunskih propovednika, govori u prilog podatak da su u partnerstvo uključeni i gradovi na jugu Srbije, kao što su Niš, Aleksinac, Leskovac:

[4.14.] Naši vernici su vrlo zadovoljni. Ideja je da svaki vernik doprinese i bude aktivan. Tako da je to lepo prihvaćeno. Nadamo se da će delovati poučno i da će se naši vernici više angažovati. Partnerstvo je jako korisno. Evo i ovi na jugu, i njima je bilo simpatično. Kako će to dalje ići mi to ne znamo. Postoji jedan edukacioni rad jednom mesečno, kao permanentno obrazovanje vodećeg kadra u crkvama. Dolaze profesori iz Univerziteta u Oradei. Pokušali su da dogovore i u Nišu tako nešto (B, Vršac).

Tokom razgovora sa baptističkim propovednikom iz Požežene (Rumunija), koji je zadužen za partnerstvo sa selom Straža u Južnom Banatu, naglašena je i reakcija rumunskih pravoslavnih sveštenika na posete baptista iz Rumunije. Tako se, kako navodi moj sagovornik, pravoslavcima nije dopalo što su baptisti hteli da „pokaju ljude“ u selu. Pored toga, pripadnice *Oastea Domnului* („Vojske Gospodnje“), bi vrlo često nakon nedeljnog bogoslužjenja u pravoslavnoj crkvi dolazile u baptističku crkvu na zajedničko pevanje himni. Iako baptistička zajednica u selu nema više od deset krštenih vernika, posećuju je tzv. *prijatelji zajednice*. Propovednici iz Rumunije pored bogoslužjenja, organizovali su i nedeljnu biblijsku školu, koja je namenjena pre svega novim članovima. Odnos lokalne zajednice, moj sagovornik, opisao je kao nepoverljiv, na početku, ali se on vremenom menjao:

[4.15.] U Straži su dve religije: pravoslavci i baptisti. Mnogi su otišli u inostranstvo, mnogi umrli (...). Išli smo u kolindu, dali smo kalendare, knjige za decu. Bilo je više baptista kada smo išli u kolindu (B, Požežena).

Pentekostalna crkva iz Vršca, takođe organizuje evangelizacije u rumunskim selima u Vojvodini u periodima koji su podeljeni na zimske i letnje evangelizacije, zajedno sa crkvom Elim iz Rumunije, koja se ubraja u najbrojniju pentekostalnu crkvu u Temišvaru sa oko 3.000 vernika. Prilikom mog istraživanja ovu zajednicu posetio je omladinski ogranak crkve Elim, koji je tom prilikom priredio i prigodan program duhovne muzike.



Slike 27 i 28: Časopis rumunske pentekostalne zajednice u Vojvodini *Vestea Bună* („Dobra vest“)

Važno je naglasiti ulogu novih oblika misionarskih aktivnosti u širenju učenja pojedinih neoproteštantskih zajednica. Naime, kako Dejvid Martin ističe „u savremenom svetu masovnih komunikacija i geografske mobilnosti misionarstvo više nije neophodno. Misionari, naravno, postoje no i da ne postoje evangelistička ekspanzija bi bila skoro potpuno ista, zbog mogućnosti širenja verskih poruka putem ličnih ili porodičnih kontakata. Brzina kojom se kreću ljudi i ideje postaje sve veća“ (Martin 2008: 53). Tako internet prezentacije brojnih neoproteštantskih zajednica u Rumuniji, omogućuju umrežavanje sa zajednicama u regionu. Na internet prezentacijama baptističke crkve, vernici mogu slušati propovedi na rumunskom jeziku, pratiti dešavanja u određenoj crkvi, koncerte, evangelizacije ili predavanja o različitim religijskim temama. Rumunska pentekostalna crkva u Vršcu ima svoju internet stranicu na kojoj se mogu pronaći plan misija i evangelizacija za tekuću i prethodne godine, fotografije sa različitih događaja u zajednici (krštenja, kampovi, bogosluženja), kao i časopis ove zajednice u elektronskom formatu. Ova zajednica je takođe vrlo aktivna na društvenoj mreži *Facebook*, gde redovno postavlja fotografije i vesti o evangelizacijama. Rumuni adventisti u Srbiji prate televizijske propovedi lokalne zajednice u Vršcu, na rumunskom jeziku, ali i specijalizovane programe iz Rumunije preko satelita, kao što je televizija „TV Nada“ (rum. *TV Speranța*), koji emituju celodnevni program verske sadržine. Baptističke crkve iz Rumunije emituju svoje

propovedi *online* i time omogućuju virtuelno učestvovanje vernika na službama. Pored toga, postoji i radio stanica na rumunskom jeziku koja se takođe može slušati preko interneta. Sa druge strane u pojedinim verskim zajednicama, kao što su nazareni, ovakva vrsta „religijskog marketinga“ smatra se neprihvatljivom.

## § Praznici

Broj hrišćanskih praznika u neoprotestantskim zajednicama, za razliku od pravoslavne crkve, veoma je redukovan. Većina neoprotestanata odbacuje slavljenje Božića ili Uskrsa određenim datumima smatrajući ih nebiblijskim. Tako su nazareni objasnili da, budući da u Bibliji ne postoji precizan datum rođenja i vaskrsenja Hristovog, oni tog dana imaju bogoslužjenje kao i bilo koje druge nedelje. Za nazarene jedini i najveći praznik je nedelja (rum. *Ziuă Domnului*) i na pitanje da li se u zajednici obeležavaju Božić ili Uskrs, jedan od sagovornika je odgovorio:

[5.1.] Ne, ne, ne za nas je nedelja sveta. Nikakvog sveca. Ni Božić, ni Uskrs. Mi znamo sve to, da se naš Gospod rodio, da je ustao iz mrtvih, ali mi poštujemo samo reč Božju. Tu je razlika za život večni i za muku večnu (N, Vršac).

Za razliku od nazarena i adventista, baptisti i pentekostalci obeležavaju sledeće hrišćanske praznike:

1. Nedelja (rum. *Ziuă domnului*)
2. Božić (*Crăciun*)
3. Uskrs (*Paște*)
4. Krstovdan (*Ziuă Crucii*)
5. Ulazak Hrista u Jerusalim - Cveti (*Floriile*)
6. Vaznesenje (*Învierea*)
7. Silazak Svetog duha na Apostole – Duhovi (*Rusalii*)

Rumuni baptisti i pentekostalci obeležavaju velike hrišćanske praznike po novom, Gregorijanskom kalendaru, kao što to čini i Rumunska pravoslavna crkva. Na isti način, istraživanja srpskih baptističkih zajednica u Rumuniji, pokazala su da Srbi neoprotestanti zadržavaju stari, Julijanski kalendar. Ovaj podatak ukazuje na to da



neoprotestanti, iako to u njihovom učenju ne ističe eksplicitno, zadržavaju pojedine elemente prethodne veroispovesti iz koje su konvertovani. Baptisti i pentekostalci posebno su naglašavali značaj nedelje i obeležavanje svih „novozavetnih“ praznika koji su posvećeni Isusu Hristu:

[5.2.] Inače nedelja za nas je sveti praznik i nije dan odmora kao što ga slave. Kao što je slavio jevrejski narod, šabat, subota. Nedelja je dan izbavljenja ili dan kada je Hristos vaskrsao. Okupljamo se nedeljom, jer kroz njegovo vaskrsenje dobio je i rod crkve i posle 50 dana, deset dana posle njegovog vaskrsenja je sledeći praznik, rodila se crkva. Poznati praznik Duhova, to je dan kada se crkva rodila. To je opet veliki praznik. Vaznesenje deset dana pre toga isto slavimo, Veliki petak, Uskrs nedelja, onda ulazak u Jerusalim, Tomina nedelja, prva nedelja posle Vaskrsenja. Tu su i ove ostale, Hrist u 12. godini kada je prvi put u hramu, pa Preobraženje (B, Mali Žam).

Bogoslužnja za Božić ili Uskrs su svečanijeg karaktera u odnosu na uobičajena nedeljna bogoslužnja, a horovi i orkestri spremaju poseban muzički program. Takođe, sama propoved posvećena je određenom prazniku. Ukoliko su u zajednici Srbi i Rumuni, Božić i Uskrs obeležavaće se i po Gregorijanskom i po Julijanskom kalendaru, ali ne tri dana kao što to čine Srpska i Rumunska pravoslavna crkva već jedan dan, u nedelju. Nazareni su često isticali da se praznici, kao što su Božić ili Uskrs, obeležavaju na nehrišćanski način, sa puno paganskih elemenata. Farbanje jaja se ne zabranjuje, međutim kako su objasnili pastori u baptističkoj i pentekostalnoj zajednici, ne ohrabruje se.

Adventisti se od ostalih neoprotestanta razlikuju po slavljenju subote, kao šabatnog dana. Tako ih ostali neoprotestanti kao i pravoslavci nazivaju *subotari* ili *subotaši*. Kako je svetkovanje subote jedna od glavnih markera adventističkog identiteta, u razgovorima je objašnjenje o sedmom danu – suboti, gotovo na prvom mestu:

[5.3.] Bog je stvorio nebo i zemlju tokom 6 dana, stvorio je svetlost. On je Gospodar naš, a mi smo sluge. Treba da radiš onako kako ti zapovedi. Nećeš stići tamo gde treba da stigneš. Svi neoprotestanti, koji svetkuju subotu, treba da budu adventisti. Koliko ima protestantskih crkava, a sve drže nedelju (A, Vojvodinci).

Subota je središte u adventističkom obožavanju Boga, kao uspomena na stvaranje, dan koji je Bog blagoslovio i posvetio zato što se tog dana odmarao od svojih dela (Бакиоки 1994: 317). Tog dana adventisti neće obavljati nikakve poslove, već će ga provesti u zajedništvu sa ostalim vernicima.

Pored pomenutih, u baptističkoj i pentekostalnoj crkvi obeležavaju se i određeni praznici „laičkog“ karaktera, kao što su Dan zahvalnosti, Dan majki, Dan deteta, Dan proleća. Dan zahvalnosti (rum. *Mulțumirea anului*) obeležava se nakon žetve, kada se svi vernici okupljaju u jednoj baptističkoj crkvi radi posebnog bogoslužjenja u znak zahvalnosti Bogu za ovogodišnji rod.<sup>127</sup> To je i prilika da se posete „braća“ i „sestre“ iz drugih zajednica, kao i da se pozovu gosti iz Rumunije, kako bi zajedno priredili prigodan program za ovaj praznik. Ispred propovedaonice, na posebnom stolu, vernici donose plodove iz bašte ili sa polja koje su sakupili i tog dana bogoslužjenje je posvećeno molitvama zahvaljivanja za rodnu godinu, za kišu i slično:

[5.4.] Imamo Dan zahvalnosti, zahvaljujemo Gospodu za ovu godinu. Na jesen to radimo. Za sav rod koji nam je Bog dao. Sve se stavi na jedan sto što nam je Bog dao. I onda se pravi molitva (B, Straža).



Slika 29: Dan zahvalnosti u baptističkoj crkvi

Osim Dana zahvalnosti, moji sagovornici su pomenuli i Dan majki koji se u baptističkim zajednicama proslavlja u martu ili maju. Naime, ovaj praznik se može obeležavati i uoči osmog marta, poklanja se cvet ili čestitka i cela služba je posvećena majkama. Svakako, praksa proslavljanja ovih nehrišćanskih praznika pokazuje mogućnosti i načine usvajanja kulturnih kodova svetovnog i savremenog društva. U konzervativnijim i zatvorenijim zajednicama, kao što su nazarenske, čak i hrišćanski

---

<sup>127</sup> Bodeanu, navodi na su ovaj praznik, baptisti iz Rumunije, preuzeli od baptista iz Amerike (slično Thanksgiving day).

praznici su u potpunosti redukovani, uz obeležavanje jedino nedelje kao praznika. Slično je i kod adventista, koji su naglašavali da od svih praznika obeležavaju samo subotu, iako se, prema rečima mojih sagovornika, dan zahvalnosti nekada obeležavao, međutim bez preciziranja datuma.

## § Životni ciklus u neoprotestantskim zajednicama

Za moje sagovornike najvažniji događaji životnog ciklusa duboko su prožeti njihovim religijskim osećanjima i načelima. U većini slučajeva model ponašanja, komunikacija sa drugima, način oblačenja, navike u ishrani, bračne veze i slično, oblikovani su u pravilima koja su propisana u okvirima zajednica.

### a) Rađanje i deca u neoprotestantskim zajednicama

U nazarenskoj zajednici strogo se poštuje zabrana kontrole rađanja, tako su nazarenske porodice oduvek bile brojne, sa više od desetero dece, što sam na terenu mogla i uvideti. Bilo je porodica koje su imale devetoro dece i sa decom su dolazili u skupštinu. Među ostalim neoprotestantima, abortus nije prihvatljiv, ali drugi oblici kontacepcije jesu, stoga među adventistima, pentekostalcima i baptistima natalitet nije visok kao kod nazarena. Neposredno nakon rođenja, dete dolazi sa roditeljima u zajednicu, kako bi od pastora dobilo blagoslov (rum. *binecuvântare*). Blagoslov se sastoji u izgovaranju molitve nad detetom, koju je naš sagovornik iz baptističke crkve opisao:

[6.1.] *Jel' postoji blagoslov za dete?* Ima. Da. Baš tako se i zove - blagoslov deteta. Dovede se dete, položi se u ruke propovedika, on ga podigne gore prema nebu i pročita blagoslove koje je Avram dao svojim sinovima. I sa blagoslovom Avramovim, blagoslovi se to dete. Sve to ide u pratnji molitve. Mi to dete predajemo u Božjim rukama. To predavanje se obavlja kroz molitvu (B, Mali Žam).

Svakako, kao što je već rečeno, deca se ne krštavaju sve dok to ne odluče sama, nakon punoletstva ili u nekim slučajevima i ranije. Slično baptistima, pentekostalci blagoslov dece ne vide kao put kojim se ona uvode u zajednicu, budući da je za krštenje neophodno pokajanje:

[6.2.] To nije krštenje ka pokajanju, nego ovako samo blagoslov. To znači ako sam ja u skupštini i imam decu, to ne znači da ću ja da dete vodim ka pokajanju. Dok ne bude veliki, ako hoće i veruje (P, Vojvodinci).

Međutim, iako nisu zvanični članovi zajednice deca su od malena uključena aktivno u život zajednice i kada odrastu najčešće ostaju u istoj verskoj tradiciji. Prema podacima koje sam dobila tokom istraživanja, pojedina deca će, umesto da ostanu u nazarenskoj zajednici u kojoj su im bili roditelji, otići u baptističku ili pentekostalnu. Izuzetno su retki slučajevi da deca iz neoproteštantskih porodica napuste zajednicu i odu u pravoslavnu crkvu. Starija deca u porodicama brinu o mlađima, posebno tokom boravka u molitvenim domovima, kada provode vreme sa njima, dok roditelji učestvuju u bogosluženju.



Slika 30: Nazarenska omladina u Banatu

Bez obzira na to što nisu aktivni vernici jer nisu kršteni, deca učestvuju u životu zajednice i bivaju uključena u njene aktivnosti. Roditelji bi decu oblačili drugačije kada odlaze na bogosluženja u molitvene domove. Devojčice bi nosile suknje, uglavnom duže nego devojčice istog uzrasta koje nisu iz neoproteštantskih porodica, a kod nazarena bi imale i marame ili trake na glavi.<sup>128</sup> U veoma konzervativnoj nazarenskoj zajednici u Lokvama, prema podacima sa terena, jedan bračni par napustio je zajednicu jer su odbili da devojčicama stave marame na glavu:

<sup>128</sup> Interesantan je primer adventističkih roditelja koji su odbili da svoje decu obuku u narodnu nošnju i dozvole im da pevaju narodne pesme što je „skandalizovalo“ lokalnu mađarsku zajednicu (Kiss 2005).

[6.3.] Jedan par koji je imao troje dece napustili su Lokve. U zajednici su tražili da povezuju decu i da ne odlaze tako često u goste kod drugih nazarena (N, Banatsko Novo Selo).

U okviru subotnje ili nedeljne službe, deca imaju poseban program tzv. *biblijskih pouka* koji vode žene u zajednici, veroučiteljice. Nazarenska zajednica, zbog malog broja dece i većinom starijih vernika nema sličan program edukacije za decu. Tokom bogoslužjenja u nazarenskim zajednicama, deca sede zajedno sa odraslima i provode vreme crtajući ili igrajući se tako da ne ometaju tok službe. Međutim, postoje prilike u nazarenskoj zajednici kada se posećuju druge nazarenske zajednice, gde se okupe deca iz nekoliko naselja i učestvuju u dečjem horu tokom popodnevnog pojanja. U pentekostalnoj zajednici deca provode vreme u drugim prostorijama gde imaju svoje programe. Pohađanje veronauke u osnovnim školama je za sve moje sagovornike predstavljao problematičan trenutak, posebno u slučajevima kada zbog malog broja prijavljene dece na građanskom vaspitanju kao drugom izbornom predmetu, deca pohađaju pravoslavnu veronauku.



Slika 31: Deca u pentekostalnom kampu u Vojvodincima (foto arhiv pentekostalne zajednice u Vršcu)

Obrazovanje se kod nazarena uglavnom završava na nivou srednje škole, dok deca u ostalim neoprotestantskim zajednicama odlaze i na dalje školovanje, poslednjih godina u Temišvar, Bukurešt, Oradeu.<sup>129</sup> Tokom istraživanja baptističkih zajednica u Temišvaru, posetila sam crkvu Betel, najstariju rumunsku baptističku crkvu u gradu, u okviru koje se nalazi osnovna škola i Baptistička gimnazija. Prema rečima mog sagovornika, jednog od pastora pomenute crkve, škola ima oko 300 učenika, akreditovana je i otvorena za decu svih veroispovesti, dok su učitelji vernici baptističke crkve. Kako je istakao moj sagovornik, akcenat je na „školi bez nasilja, droge, alkohola“, u kojoj se neguju prave hrišćanske vrednosti, stoga je sve više ljudi van crkve koji upisuju decu u baptističke škole. Sa druge strane, prema mišljenju mojih ispitanika, deca iz baptističkih porodica neće biti „izložena“ negativnim društvenim uticajima kao u državnim školama.<sup>130</sup>

[6.4.] Znete koje su razlike u hrišćanskim školama i ove ostale? I jedno i drugo plaća država, profesore. Ali kod hrišćanske škole stoje ljudi u redu i čekaju da upišu dete. Kod hrišćanskih škola za jednu laž izletiš iz škole. Deca neće ići pogrešnim putem kao što je alkohol, cigara, nema nasilja. To može da se spreči isključivo tako (B, Mali Žam).

Porast broja neoprotestantskih srednjih škola u Rumuniji, prema rumunskim sociolozima religije, predstavlja i pokušaj da neoprotestantske zajednice koje su tokom komunizma bile marginalizovane i „skrivené“, institucionalizovanjem konfesionalnog obrazovanja dobiju novu ulogu koju kod mladih tradicionalne crkve sve više gube uvodeći svojevrsnu strategiju kontra-sekularizacije. Tako prema Sorinu Gogu, iako ove škole nisu teološkog usmerenja, tj. ne stvaraju isključivo novi teološki kadar, kao druge konfesionalne škole u Rumuniji, one imaju snažnu biblijsku orijentaciju,

---

<sup>129</sup> O konzervativnim protestantima i njihovim zahtevima za kućnim obrazovanjem, više u: Smatlak Liao 2006.

<sup>130</sup> Rumunski sociolog Raluka Bianca Roman obavila je istraživanje u dve srednje škole u Klužu, jednoj državnoj i jednoj neoprotestantskoj, kako bi analizirala koje se religijske vrednosti kod adolescenata nalaze pod uticajem sekularizacije, demokratizacije i sve prisutnijeg religijskog pluralizma. Autorka ističe da neoprotestantske konfesionalne škole u Rumuniji, postaju veoma brojne nakon 1989. godine, a u vreme kada je istraživanje obavljeno tokom 2008. i 2009. godine, ove škole činile su 24% od ukupnog konfesionalnog obrazovanja u zemlji. Naime, od 78 konfesionalnih srednjih škola, 19 čine neoprotestantske. Cilj neoprotestantskog konfesionalnog obrazovanja nije toliko usmereno na stvaranje novog teološkog kadra, koliko duhovno u cilju prenošenja posebnih religijskih tradicionalnih, moralnih hrišćanskih vrednosti (Roman 2009: 161). O rezultatima ovog istraživanja detaljnije u: Roman 2009: 159–180.

naglašavajući nove moralne vrednosti i snažan hrišćanski identitet (Gog 2007: 77–89). U Srbiji, obrazovani sistem neoproteštantskih zajednica nije razvijen u istoj meri kao u Rumuniji, međutim postoji srednje i visoko obrazovanje u okviru pojedinih zajednica. Tako, adventistička crkva ima gimnaziju „Živorad Janković“ u Novom Sadu kao i teološki fakultet u Beogradu, kao i dopisnu Biblijsku školu. Proteštantski teološki fakultet u Novom Sadu je interdenominacijski, stoga je otvoren za pripadnike svih neoproteštantskih zajednica. Deca iz rumunskih neoproteštantskih zajednica mogu nastaviti školovanje na konfesionalnim školama u Srbiji, iako zbog poznavanja rumunskog jezika mnogo češće odlaze u Rumuniju. Problem koji su moji sagovornici isticali, kada je reč o izbornom predmetu u školama, veronauci ili građanskom vaspitanju, ukazuje na vrlo često stigmatizovanje dece koja ne pripadaju tradicionalnim verskim zajednicama.

[6.5.] Od moje supruge, unuka od njene sestre, taj koji drži, učitelj veronauke je pitao gde je bila u crkvi i ona je rekla: „Bila sam u u pentekostnoj crkvi“. Onda je to počelo sve protiv nje. Iako se o tome ne govori u društvu, to postoji. Drugi problem koji je nastao u školama gde deca neće veronauku, nemaju učitelja građanskog prava, i znači uslov je ako hoće da upiše tu školu samo da ima, iako po zakonu u školama treba da postoji mogućnost izbora. Ali toga nema, kao što su manje sredine (P, Vršac).

Adventisti veliku važnost pridaju Subotnjoj školi za decu, publikovanju literature, kao što su časopis za decu *Prijatelj malenih*, priručnici za decu i mlade, ilustrovane Biblije.<sup>131</sup>

[6.6.] Od početka mi se to dopalo, što deca imaju, ovde kod adventista, školu i gimnaziju. Deca idu u crkvu odvojeno, imaju svoje knjige, pesmarice, imaju takmičenja svake godine iz Biblije. Nauče po poglavlje i daju im dva-tri poglavlja da odgovaraju. *Brinu o deci?* Da, oni uče od malena, imaju ilustrovane Biblije (A, Mali Torak).

---

<sup>131</sup> [http://www.subotnaskola.org/pouke\\_za\\_decu/prijatelj\\_malenih/Prijatelj\\_malenih\\_za\\_ucitelje\\_1\\_A.pdf](http://www.subotnaskola.org/pouke_za_decu/prijatelj_malenih/Prijatelj_malenih_za_ucitelje_1_A.pdf) (pristupljeno 28.02.2012).



Slike 32 i 33: Adventistička literatura za decu

Subotnja škola, kako navode adventisti, ima četiri cilja:

1. proučavanje reči Božje
2. druženje
3. misionarski rad
4. naglašavanje svetske misije

Edukativni program koji se organizuje u zajednicama namenjen je i deci koja nisu iz neoproteštantskih porodica. Tako se od 2007. godine organizuje kamp za decu u rumunskom selu Vojvodinci, u okviru kojeg deca uče hrišćanske pesme za decu, biblijske pouke i citate, kao i kako treba da se ponašaju u školi, u kući i slično. Kamp je 2011. godine, okupio 150 dece iz većine rumunskih naselja u Vojvodini i trajao je tri dana.

[6.7.] U Vojvodincima je organizovan kamp. *Jel' samo iz Banata?* Da, iz Vršca, Vladimirovca... *Ne samo iz pentekostalne crkve?* Ne, ne i iz pravoslavnih. Oni su tu učili da deca treba da slušaju, da budu dobri, da se netuku, da slušaju roditelje (P, Uzdin).





Slika 34: Pentekostalni kamp za decu u Vojvodincima (foto arhiv pentekostalne zajednice u Vršcu)

Odrastanje u neoproteštantskim porodicama u velikoj meri oblikuje i usmerava religijska uverenja dece, koja kada odrastu uglavnom odluče da se krste i tako postanu punopravni članovi zajednice.

b) Brak

Vernici u neoproteštantskim zajednicama sklapaju brak prvo u opštini, nakon čega sledi blagoslov pastora ili starešine u molitvenom domu. U svim neoproteštantskim zajednicama venčanja su skromna, bez alkohola i glasne svetovne muzike. Osim kod nazarena, gde su uključena samo pojanja iz Harfa Sione, u drugim zajednicama duhovna muzika je instrumentalna. Ukoliko jedan od supružnika nije vernik u zajednici, pre venčanja mora se obaviti i čin krštenja, budući da se brak može sklapati samo sa vernicima unutar zajednice. U nazarenskoj zajednici budući mladoženja prvo saopštava starešini svoju želju da se oženi i tek nakon što bi starešina dao saglasnost brak bi mogao da bude sklopljen. Nakon toga sledi zavet, odnosno sklapanje braka. U baptističkoj, adventističkoj i pentekostalnoj zajednici skromna proslava nakon venčanja može da se obavi i u restoranu, uz duhovnu muziku i bez konzumiranja alkohola. Moj sagovornik iz baptističke crkve, opisao je savremenu ceremoniju venčanja u baptističkoj crkvi:

[6.8.] Crkva je ukrašena cvećem, mladoženja je pred sveštenikom, mlada ulazi unutra, ulaze deca koja bacaju ruže (...) isto kao u španskim serijama. Oni se predaju jedan drugome. Idu na posebnu klupu i sat vremena imaju za neku reč i to se završi, poruka za njih. Ide sam akt venčanja. Pre toga, mladoženja saopšti u prisustvu cele crkve i onda supruga ide prema njemu. Ide akt venčanja, prvi poljubac. Kod nas nije dozvoljeno zabavljanje pre braka. Tako da je taj prvi poljubac u samoj crkvi. Možda malo glupo zvuči, ali omladina koja je odrasla u hrišćanskim porodicama oni su device, u svakom slučaju device (B, Mali Žam).

Mešoviti brakovi su česti u svim neoprotestantskim zajednicama, iako je prema podacima sa terena, kod Rumuna etnička endogamija nekada bila izuzetno izražena. Tako je jedan od sagovornika naglasio da „nije važno koja je nacija, važno je da smo u veri isti“. U većini zajednica, dobijala sam slične odgovore na pitanja o međuetničkim brakovima, a poslednjih godina, sve je više brakova sa vernicima iz Rumunije. U nazarenskoj zajednici mešoviti brakovi su veoma zastupljeni, a sagovornici na terenu su navodili niz primera o brakovima između Rumuna, Slovaka, Srba, pa čak i banatskih Bugara Palčena koji su izrazito brojna nazarenska zajednica u rumunskom banatskom naselju Dudești Veke (rum. *Dudești Veche*). Kako bi se međusobno upoznala, nazarenska omladina veoma često odlazi u okolne zemlje (Mađarsku ili Rumuniju) u posete većim nazarenskim skupštinama u kojima ima više mladih vernika. Jedna od sagovornica upravo je naglasila kako se kod nazarena potencira međuetničko sklapanje brakova:

[6.9.] *Nije važno ako je neko druge nacije?* Da, nije važno. Čak sam samo ja ostala Rumunka da se nisam udala. *Može da bude i Srbin i Slovak?* Da, samo da mi odgovara. Uopšte nacija nije bitna (N, Banatsko Novo Selo).

Naime, nakon sklapanja partnerstava o saradnji u pentekostalnoj i baptističkoj crkvi sa crkvama iz Rumunije, njihove česte posete omogućile su i upoznavanje omladine u zajednici i sklapanja novih brakova. Mnoge porodice koje sam posetila u Banatu bile su srpsko-rumunske. Čak i među Srbima u Rumuniji, koji su takođe dugo čuvali etničku endogamiju, u baptističkim zajednicama u Klisuri Dunava, sve je više mešovitih brakova:

[6.10.] Ja sam uzeo Rumunku. Kod baptista ne nađeš Srbe. Neće hoćedu pravoslavnu, narodnu (B, Stara Moldova).

Razvod je u većini zajednica moguć samo u slučajevima preljube, a ponovno sklapanje braka u slučaju smrti jednog od supružnika. Tokom venčanja u nazarenskim zajednicama žene ne nose venčanice, dok muškarci nose crna odela, bele košulje i ne nose kravate. Kod pentekostalaca i baptista, međutim, odeća se gotovo ni malo ne razlikuje od onoga što je praksa u pravoslavnim crkvama. Novi status unutar zajednice koji muškarac i žena stiču nakon braka odnosi se na njihove zajedničke aktivnosti u pogledu organizovanja funkcionisanja zajednice, posebno prilikom različitih okupljanja, evangelizacija, dečjih kampova, predavanja i sl.

c) Smrt i sahrana

Sahrane u neoprotestantskim zajednicama odlikuje pre svega jednostavnost. Na sahranama se okupljaju vernici iz okolnih zajednica i svi učestvuju u pojanjima i molitvama za umrlog. Starešine održavaju kraću propoved na groblju, zatim slede molitve i pojanja iz pesmarica. Muškarci i žene stoje odvojeno u dve grupe. Nakon sahrane vernici se okupljaju u molitvenim domovima, gde se nastavlja pevanje himni. Za razliku od pravoslavaca, neoprotestanti ne pale sveće za pokojnika, dok samo kod nazarena grobovi nemaju krst, već ploču na kojoj piše ime vernika, godina rođenja i smrti. Tokom razgovora sagovornici su najviše isticali da se na njihovim sahranama ne ostavlja hrana za pokojnika, kao i da se ne obeležavaju pomeni. Za umrlog se ne može tražiti oprostaj grehova, niti se može upućivati molitva. Na kraju godine u mnogim zajednicama, obeležava se sećanje na preminule vernike tokom te godine.

[6.11.] Sahrane su jednostavnije nego kod tradicionalnih crkava. Sastavni deo sahrane je pevanje prigodnih pesma za to, koje izražavaju upravo nadu u uskrsenje, u Hristov dolazak. Pa čak i to, prelazak iz smrti u život. Verujemo da preminuli nije prestao da postoji, već da je prešao na ono mesto sa čekanjem na uskrsenje. Duh, duša je svesna, ali da čeka na vaskrsenje. U danu vaskrsenja biće pridodato novo telo, nebeskog porekla. No, prigodne reči isto u tom pravcu idu. Govori se o pokojniku, ne da se hvali, niti da se traži neki oprost. Mi verujemo da je završetkom života sve zapečaćeno. Nema ni molitve za

pokojnika, već zahvalnosti za jedan život. Mi obavljamo sahrane i onih koji nisu vernici. Ako nas zamoli porodica i želi da neko iz njihove porodice bude sahranjen tamo, nećemo odbiti. Nećemo reći ono što obično kažemo, već da to Bogu prepuštamo. Mi jasno kažemo da se nećemo moliti za pokojnika, niti mu pomoći da bude spašen (B, Vršac).



Slika 35: Nazarenska sahrana u Vršcu

Slične odgovore, kada je reč o opisu obreda sahranjivanja, dobila sam i od sagovornika iz nazarenske zajednice:

[6.12.] Mi ne pravimo te večere ili ručkove, kako ovi svetski prave, večeru ili sutradan daju ručak, to kod nas nema. Niti mi kadimo, niti dajemo za dušu, ko što ovaj svet to čini. Čoveku treba dok je ovde na zemlji da jede, a kad umre više mu ne treba ništa. Nego svaki čovek kako se zateče tako će biti i kad umre. *Na groblju kada odete na sahranu, isto se poji?* Isto se poji, poji se i neka reč iz Biblije se kaže. Ali mi kod nas ne služimo ni hranu ni piće. To je kod nas tako (N, Vršac).

Ono što je važan deo gotovo svih intervjuja, naročito kada se radi o odgovorima na pitanja o odnosima sa pravoslavnom crkvom jeste groblje. U prošlosti su groblja bila crkvena i na taj način podeljena, tako da su npr. nazareni imali posebno groblje, što je poseban indikator njihove marginalizovanosti u okvirima lokalne zajedice. Odvojena groblja neoprotestanata nalazila su se na obodima naselja, udaljena od pravoslavnog

grobља. Deo razgovora sa Romom iz sela Grebenac opisuje obred sahranjivanja kod nazarena i odvojenost grobnih mesta:

[6.13.] Nazareni su odvojeni, znate? Nazareni imaju pored šume, a mi imamo ovde sa Rumunima, Cigani sa Rumunima. Da, nazareni, koji idu u skupštinu imaju obaška. Oni se ne sahranjuju ni sa popom ni sa crkvom. Imaju svoje društvo, koje peva kada neko umre i ne prave pomene (daću). Oni ne prave pomene. Dovedu ga kolima ili nose kovčeg na ramenima, sahrane ga i idu kući, ne prave pomene, ništa. Ni krst nemaju, imaju kao partizani samo, tako stave, samo znak da piše. Kao slovo P, znaš (RP, Grebenac).

Odvojena groblja danas ne postoje budući da su groblja opštinska, a neoprotestantski vernici se sahranjuju na istom mestu sa pravoslavnim i ostalim verskim zajednicama. Za razliku od nazarena koji ne posećuju sahrane članova porodica ili komšija iz pravoslavne crkve, adventisti odlaze i na pravoslavne sahrane:

[6.14.] Ja gledam i ovde kod pravoslavaca kad umre neki prijatelj, ja idem na sahranu, vade pojedine stihove iz Biblije ali ne sve. Prava istina i prava crkva je adventistička (...). Imamo dva popa, ali neće kontakt (A, Uljma/Banatsko Novo Selo).

Grobovi neoprotestantskih vernika su uglavnom uređeni, budući da je to jedina uloga odlazaka na groblje, njegovo uređivanje, bez obeležavanja godišnjica, pomena i slično.



Slika 36: Nazarenski grobovi u Lokvama



Slike 37: Nazarenski grobovi u Lokvama

## § Odnosi između neoproteštantskih i drugih verskih zajednica

Sve sličnosti i razlike koje su navedene u prethodnim pasusima, ukazuju i na različite stepene saradnje i odnose koje neoproteštantske zajednice grade između sebe. Kako je u gotovo svakom naselju koje sam uključila u istraživanje bilo nekoliko neoproteštantskih zajednica, odnosi među zajednicama na lokalnom nivou bili su sastavni deo intervjua. Tako su moji sagovornici na pitanje u kakvim su odnosima sa drugim neoproteštantima i verskim zajednicama, između ostalog, pravili poređenja koju neoproteštantsku zajednicu smatraju najbližom, a za koju smatraju da im nije bliska.

### a) Odnosi sa drugim neoproteštantima

Sličnosti i razlike, onako kako ih vide sagovornici na terenu, ukazuju na određene elemente koji se po svojim specifičnostima izdvajaju u svakoj neoproteštantskoj zajednici. Kako su nazareni u većini naselja najstarija zajednica, gotovo svi sagovornici iz drugih neoproteštantskih i pravoslavnih zajednica, opisivali su „sećanje“ na nekada brojne nazarene, ali i odnos prema nazarenima danas. U rumunskim selima u Banatu, posebno se izdvaja odnos drugih neoproteštanta prema nazarenima iz Lokava, kao najbrojnijoj rumunskoj zajednici. Druge neoproteštantske zajednice navodile su problem u osnivanju molitvenih domova i novih crkava u Lokvama, budući da je snažan nazarenski centar. Adventisti su među mlađom generacijom u Lokavama osnovali novi

molitveni dom u kojem se održavaju i kursevi engleskog jezika. Jedan od sagovornika iz Vladimirovca na pitanje da li ima nazarena u selu, naveo je primer nazarena u Lokavama:

[7.1.] Vrlo su zatvoreni i teško dolaze u adventističku crkvu. To su ljudi koji misle da su samo oni u pravu. Kada neko umre mi držimo govor, pevamo. Imali smo slučaj na nazareni neće da uđu ni u dvorište. Gledaju, ali neće ni da dođu. Jako je strogo tamo. Nikako ne idu ni kod pravoslavnih. Teško je da radimo sa starima. Lakše je sa mladima, i jako je teško što su stari u nazarenima. Imamo mlade koje imaju seminar iz engleskog i iz Danijelove apokalipse. Pokušavaju da im objasne (A, Vladimirovac).

Nazarene, u odnosu na ostale neoprotetante, izdvaja činjenica da nisu usmereni na širenje svog učenja misionarenjem ili prozelitizmom. Pored toga, kao jedan od najvažnijih markera nazarenskog identiteta, od strane ostalih ispitanika neoprotetanata uočava se odbijanje uzimanja oružja:

[7.2.] Nazareni ne veruju u pušku, neće da uzmu pušku. A Sveto pismo kaže da mi treba da služimo Gospodaru. Neće pušku, nikako (P, Vojvodinci).

Nazarene, drugi neoprotetanti opisuju kao zatvorene i konzervativne, kao zajednicu u kojoj nema mladih vernika, dok stariji umiru i tako zajednice u selima nestaju. Tako je nazarenska zajednica viđena kao „neatraktivna za omladinu“ zbog strogih pravila koja se unutar nje nameću:<sup>132</sup>

[7.3.] Pa da vam kažem bukvalno je svaka kuća imala bar jednog starog čoveka nazarena. Sada su se oni malo i zasitili nazarena. Oni su jako konzervativni. *Kakvi su vaši odnosi sa nazarenima?* Nikakvi, nemaju oni sa nikim komunikaciju. Nazareni su konzervativni, oni čak ne znaš ni kada krštavaju ni ništa, kod njih su tajna krštenja. I tako imaju neke, čak i ako neko nosi vence oni idu ulicom i čekaju na groblju. Nema, šta ja znam. *Kako tako puno nazarena ima u Lokvama, a u drugim selima malo?* Ima i u Novom Selu,

---

<sup>132</sup> Poslednjih godina nazareni imaju brojniju omladinu, posebno među Slovacima. O postepenom „otvaranju“ nazarena prema savremenim tehnologijama govori i terenski podatak iz Banatskog Novog Sela, gde su sagovornici navodili da koriste internet i društvenu mrežu *Facebook* preko koje uspostavljaju kontakt sa nazarenima iz drugih država, ali i sa članovima drugih neoprotetantskih zajednica. Upravo se jedan od komentara sagovornika odnosio na negativnu reakciju drugih neoprotetanata prema nazarenima nakon uspostavljanja komunikacije na *Facebook*-u. Percepcija nazarenske zajednice kao zatvorene i rigidne vremenom je dobila negativnu konotaciju za „otvorenije“ evanđeoski orijentisane neoprotetante.

fantastična skupština. Umiru i mladi ne dolaze, jer su jako velikog odricanja. Jako velikog odricanja. Imaju svoje neke šta ja znam, učenja. Mi smo to čuli od jednog našeg brata koji je u Grebencu koji je bio kod nas i ne znam šta je bio neka nesuglasica, pa je otišao kod nazarena (B, Vladimirovac).

Pojedini sagovornici su odnose sa nazarenskim vernicima opisali kao prijateljske i komšijske, iako sa njima ne razgovaraju o verskim pitanjima:

[7.4.] Postoji saradnja, poštujemo se. Ima ovde pored nas jedna nazarenka, lepo se pozdravimo, govorimo, pitamo kako je u skupštini, ne pričamo o onome što nas razlikuje. Lepo živimo (P, Uzdin).

Jedan od sagovornika adventista, na pitanje kako se slaže sa drugim neoprotestantima, pominje samo nazarene kao jedinu neoprotestantsku zajednicu koja postoji u selu i ističe veliku razliku u odnosu na njih:

[7.5.] Ne znam ja ni jedne. Jedino nazareni, pošto su bili tu u selu. Jako lepo smo živeli, ali što se tiče Biblije velika je razlika, velika je razlika, nedelja ko nedelja. Ja bi bio bilo koje vere neka mi dokažu iz Biblije. Jedna je Biblija (A, Banatsko Novo Selo/Uljma).

Kao jedan od ključnih teoloških koncepata, pitanje predodređenja (predestinacije) koje kod nazarena ima važnu ulogu, gde je slobodna volja i sloboda delovanja podređena Božjoj volji i milosti, prema mišljenju mojih ispitanika, takođe utiče na zatvorenost zajednice u okvirima izabranog kruga vernika. Tako baptistički propovednik ističe:

[7.6.] U našim krajevima, oni su više strogo kalvinističkog usmerenja, veruju u bezuslovnu predestinaciju. Ako si izabran onda si tu, nazaren si. U Engleskoj i Americi maltene armenijanskog su usmerenja, gde je samo slobodna volja čovekova odlučujuća. Mi smo tu negde između. Kažemo postoji Božje predodređenje, ali postoji i čovekova odluka (B, Vršac).

Slično nazarenima i adventisti smatraju da su oni „crkva ostataka“, stoga se spasenje može dobiti samo pripadanjem adventističkoj zajednici. Međutim, pentekostalci i baptisti nisu tog mišljenja. Naime, prema tumačenjima baptista i pentekostalaca spasenje nije ograničeno samo na ljude u okviru njihove zajednice, već i na vernike drugih crkava:



[7.7.] Međutim, diskutabilno je to što imaju centralno učenje koje se bazira na spisima Elen Vajt, kojih se neki drže vrlo strogo, drugi orijentaciono. Oni su onda negde između. *Ali jesu neoprotestanti?* Da. Oni uglavnom prihvataju sve što i drugi. Sa druge strane, oni sami sebe smatraju kao posebne u odnosu na druge. Mi verujemo da mi nismo jedini, već da smo istinu na ovaj način spoznali. Smatramo da i drugi imaju pravo da otkriju istinu (B, Vršac).

Pokušavajući da osnuju nove zajednice, selu Lokve, adventisti, baptisti i pentekostanci, isticali su da je u Lokvama „jako teško, jer u svakoj kući ima nazarena“. Tokom poslednjih nekoliko godina, adventistička crkva osnovala je novu zajednicu u Lokvama, organizovanjem časova engleskog za mlade i evangelizacijama sa propovednicima iz Rumunije.

[7.8.] Ne možeš sa njima. Ne. Oni žive kao u nekom getu. Pokušali smo na sve načine. I literaturom, ali nismo uspeli. Ne možeš da im daš knjigu, ni Bibliju ništa. Mi ne insistiramo. Mlade smo uspeli da privučemo, imamo časove engleskog i zdravlja, došli su iz Rumunije i uspeli smo. Sa inteligencijom, profesorima, lekarima. To je jako važno (...) Samo babe i dede su ostali koji su nazareni. To je prva generacija, druga je u inostranstvu, a treća dođe na ove seminare o zdravoj hrani i engleski jezik. Dođe oko 20 mladih. Imali smo veliki napredak u Lokvama. Treća generacija će se opametiti. Možda počnu da čitaju i Bibliju. Razbio se tabu o adventističkoj crkvi (A, Vojvodinci).

Baptisti iz susednog, takođe rumunskog sela Barica, dolaze u Lokve, međutim nemaju veći broj vernika, niti organizovanu zajednicu. Iako su stavovi o nazarenima među ostalim neoprotestantima bili veoma slični, baptisti i pentekostanci su nazarene okarakterisali doktrinarno bližim nego adventiste. Adventisti se, prema stavovima mojih sagovornika, razlikuju zbog obeležavanja subote, umesto nedelje, kao i teološkog utemeljenja i u Starom zavetu. Stari zavet, ostali neoprotestanti, prihvataju kao „istorijsku činjenicu“, a svoje veroispovedanje temelje na Novom zavetu.

[7.9.] Da. Razlika između nas subotara, baptista, nazarena. Subotaši ne rade subotom, idu po Starom zavetu. Baptisti i pentekostali su slični. Ovo je Novi i Stari zavet, mi opet po oba. A subotari sve po Starom. I nazareni isto kao mi. I sve bio nazaren, sve pentekostali, a pravoslavi oni isto samo na drugi način (P, Vojvodinci).

Baptisti su takođe naveli da su im pentekostalci najbliži, a kao jedinu razliku navode krštenje Svetim duhom, kao tzv. *drugo krštenje* i glosolaliju:

[7.10.] Baptistima su najbliži pentekostalci. Sad i tu ima široka lepeza. Imate od onih krajnje fanatičnih, koje naglašavaju harizmatičke manifestacije, padanje u trans, do ovih koji su vrlo slični. Doktrinarno oni bi rekli ovako: postoji krštenje vodom i krštenje Svetim Duhom. A mi smatramo da postoji jedno krštenje. U poslanici Efescima kaže: jedan Gospod, jedna vera i jedno krštenje. Karakteristično za sve pentekostalce su ta dva krštenja. A krštenje Svetim Duhom, kao znak je da je progovorio glosolaliju (B, Vršac).

Iako su baptisti istakli da su im doktrinarno bliži nazareni nego adventisti, u praktičnom smislu imaju organizovaniju saradnju sa adventistima. Tako su 2004. godine, sa adventističkom crkvom u Vršcu učestvovali na nekoliko humanitarnih koncerata sa zajedničkim horom, a sakupljena sredstva bila su namenjena gradskoj bolnici:

[7.11.] Mi smo se zalagali za to da se priključe i drugi. To je išlo i preko bolnice, odazvali su se i hor pravoslavne crkve i bili su kantor katoličke crkve. Pa i škole su, nekoliko, deca su imala svoj nastup. Sa duhovnim pesmama. To je bilo nešto zajednički. Družili smo se i doprineli za ovaj grad (B, Vršac).

Još jedan od pokazatelja dobre saradnje između adventističke i baptističke crkve, odnosi se na korišćenje prostorija molitvenog doma baptističke crkve u vreme obnavljanja adventističkog. Upravo, tokom mog istraživanja u baptističkoj crkvi u Vršcu 2010. godine, adventisti su održavali subotnje bogoslužjenje. Spremnost za saradnju sa drugim verskim zajednicama, baptisti su pokazali i organizovanjem „Prve konferencije hrišćanskog medicinskog udruženja“ 2009. godine na kojoj su učestvovali pripadnici različitih verskih zajednica.

[7.12.] Imamo prijatelje, ako nas zovu baptisti na evangelizaciju, ne baš na službu. I mi zovemo kada imamo goste. Iz baptističke crkve zovemo. Kada dođu iz Rumunije, sa teologije kad dođu. Mi zovemo sve koji hoće da dođu (A, Vojvodinci).

Pojedina pitanja u intervjuima odnosila su se na percepciju sličnosti i razlika među neoprotestantima. Na pitanje koju zajednicu smatraju najbližom pentekostalci su naveli

da su im najbliži baptisti, dok adventiste ne smatraju bliskima zbog oslanjanja na Stari zavet i pridržavanja određenih pravila ishrane koje adventizam nalaže:

[7.13.] Moje mišljenje što se tiče subotara drže se Starog zaveta i imaju regulative što se tiče hrane... nema sličnosti, a da ne pričam o Jehovinim svedocima. *A nazareni?* Što se tiče nazarena, oni su jako zatvorena zajednica. Crkva je kod nas otvorena prema svima. Čuo sam da su i sama krštenja zatvorenog tipa, Večera Gospodnja, sve se radi u tajnosti. To stvara lošu sliku (P, Vršac).

Otvorenost drugih neoprotestantskih zajednica utiče na percepciju nazarena kao „zatvorenih i konzervativnih“. Međutim, kada npr. pentekostalci porede dogmatske sličnosti, nazarene smatraju bližima od adventista. Baptistima su najbliži pentekostalci, a adventiste markiraju kao najmanje slične, dok se nazareni nalaze negde između.

[7.14.] Ovaj adventistički sveštenik je moj školski drug. Idem ponekad i oni dolaze na evangelizacije. Sa pentekostalcima smo još bliži, jel manja je razlika u verovanju. Ipak kod adventista je velika razlika, oni veruju u subotu, ne veruju da je gospod Isus Bog, ne veruju u pakao, čak veruju da je raj na zemlji. Kao Jehovini svedoci, ali dobro (B, Vladimirovac).

Jehovine svedoke, moji sagovornici pominjali su u kontekstu potpuno drugačijih nehrišćanskih učenja i načela, kao zajednicu sa kojom nemaju nikakve kontakte i odnose. Broj Rumuna Jehovinih svedoka u naseljima Banata bio je izuzetno mali, stoga ni zvanično osnovane zajednice ili mesta okupljanja i bogoslužjenja nisu postojala.

#### a) Odnosi sa tradicionalnim verskim zajednicama

Percepcija tradicionalnih verskih zajednica, pre svega Rumunske i Srpske pravoslavne crkve, predstavljena je od strane sagovornika četiri istraživane zajednice na slične načine. Percepciju odnosa sa tradicionalnim verskim zajednicama, u zavisnosti od kategorija ispitanika, mogli bismo podeliti na:

- 1) odnos koji je određen stavovima prema posledicama primene Zakona o crkvama i verskim zajednicama,
- 2) odnos koji se izgrađuje na lokalnom nivou.

Kada je reč o razgovorima sa pastorima i starešinama neoprotestantskih zajednica, posebno se isticao odnos tradicionalnih i netradicionalnih verskih zajednica, onako kako je definisan aktuelnim Zakonom. Pripadnici pentekostalne zajednice isticali su da oni sebe smatraju crkvom, kao i da imaju ista prava kao i pravoslavna i katolička crkva. Pozivajući se na istorijski kontinuitet, ponovna registracija u Ministarstvu vera onemogućila im je jednak status kao ostalim zajednicama. Tako je tradicionalnim verskim zajednicama omogućen pristup različitim javnim ustanovama, koji netradicionalne verske zajednice nemaju:

[7.15.] Imaju pristup svemu, počev od škola, vojnih institucija, zatvora, bolnica. Dok mi ostali, mi imamo prava da se registrujemo, nemamo prava na veroučitelja, samo tih sedam. Neki duhovnik može da bude od ovih sedam, ne može da bude baptista, adventista. U zatvoru isto tako, ali ne u smislu da mi idemo tamo i tražimo razgovore sa zatvorenicima, nismo ni pokušali. Mi ovde imamo spor sa državom jer nismo hteli da prihvatimo da se registrujemo po novom zakonu. Vraćaju nas na početak, iako je tradicija mnogo duža. Sto punoletnih građana treba da potpiše. I konstatuju da je baptistička crkva sada nastala. A mi postojimo više od sto godina (B, Vršac).

Baptisti Zakon vide kao diskriminacioni, dok posebno ističu promenu odnosa i dijaloga protestanata sa neoprotestantima, naročito u slučajevima kada pripadnici etničkih manjina, kao što su Slovaci i Mađari u Vojvodini, prelaze iz protestantskih crkava u neoprotestantске zajednice.

[7.16.] Sam zakon je doprineo tome da naprave veliku razliku. Ko ste vi u tom smislu. Nas je inače bilo malo, sada se još pridodalo to ignorisanju ovih manjih, šta vi ne predstavljate ništa, nema potrebe za vas. Ako je i postojao neki dijalog, a bio je, imali smo kao protestanti neke zajedničke poduhvate, taj protestantski milje. A sada više ne. Još nas protestanti doživljavaju kao pretnju. Kao mi uzimamo vernike, na primer od Slovaka. Taj jaz se produbljuje (B, Vršac).

Odnos protestantskih i neoprotestantskih zajednica, na taj način, opterećen je pitanjem konverzije i prelaskom određenog broja vernika iz Luteranske ili Reformatske crkve u neoprotestantске zajednice. Pored toga što se baptisti i pentekostalci definišu kao neoprotestanti, oni poseban akcenat stavljaju i na kategoriju evanđeoskih hrišćana. Tako

je pastor baptističke crkve pokušao da objasni razlike u upotrebi termina evangelisti i evanđeoski hrišćani, kao i između termina protestanati i neoprotestanti.

[7.17.] Evangelisti su Luterani ili protestanti, dok su evanđeoski neoprotestanti. E sad i tu malo između nas je malo, svi se smatraju kao neoprotestanti i evanđeoski, to je sinonimno. Dok su sada neke grupe uglavnom pentekostne u želji da izbegnu možda naziv pentekostalan, ili da postanu poznatiji, pa su rekli za sebe evanđeoska crkva. Oni jesu neoprotestanti. A i baptisti su evanđeoski hrišćani (B, Vršac).

Iako je termin neoprotestantizam u Rumuniji prihvaćen kao sveobuhvatni naziv za baptiste, pentekostalce, adventiste, nazarene i druge, u Srbiji, pripadnici ovih zajednica ne nailaze na razumevanje i širu upotrebu ovog termina u javnom diskursu nasuprot termina sekta koji se za njih vezuje:

[7.18.] Bilo bi dobro kada bi nas prihvatili kao neoprotestante. A oni kažu: „Ne to su sekte“. A sekta ima pežorativno značenje. Ovako se vidi koren te zajednice, da je nastala iz protestantizma (B, Vršac).

Jedan od mojih sagovornika objašnjava da negativna percepcija neoprotestanata potiče iz neznanja ljudi, a posebno naglašava da su u urbanim sredinama ljudi manje upoznati sa njihovim učenjem nego na selima. Pored toga, sagovornik ističe negativan diskurs pravoslavne crkve koji dominira u javnosti i naglašava otvorenost njihove zajednice prema svim ljudima:

[7.19.] U gradovima više ne znaju nego u selima. Jer pravoslavna crkva širi takve priče, da smo mi sektaši, da mi učimo decu svašta, da mi radimo svašta. Onaj koji dolazi vidi da mi ništa ružno ne pričamo. Uvek, i na sahranama, uvek kažemo mi se borimo da se ljudi spasu, bez obzira da li vi dolazite kod nas, to je važno. Mi verujemo da iz svih crkava dobri ljudi će biti spašeni. Nema ni kod nas, neće biti svi spašeni. Ima dobrih i loših ljudi bilo gde. Zato, iz svih crkava biće odvojeni ljudi koji će biti spašeni. Mi tako verujemo, što ni pravoslavna crkva u to ne veruje. I onda ko je sekta? Znate šta znači sekta, onaj koji ne priznaje nikoga, jedino sebe. A mi priznajemo sve. Kako mi možemo da budemo sekta? (B, Vladimirovac).

Odnos sa Rumunskom pravoslavnom crkvom na lokalnom nivou sagovornici su opisali kao dobar, iako se postavlja jasna granica između crkve i sekte kao negativnog markera za pripadnike neoproteštantskih zajednica. Kao primer pozitivnog stava Rumunske pravoslavne crkve prema aktivnostima neoproteštantskih zajednica, sagovornik je naveo organizovanje hrišćanskog kampa za decu (rum. *Tabăra pentru copii*) u selu Vojvodinci.

[7.20.] Malo teže to ide. Možda ne toliko na selima. Mi smo u Vojvodincima organizovali dečiji kamp, gde su i pravoslavni sveštenici govorili pozitivno o tome. Ono što nama smeta, što se sama veronauka predaje u školi. Već treba u samim crkvama. Automatski nastaje konflikt. Kod nas stalno ima taj odnos crkve i sekte, ništa loše ne stoji o nama tamo, ali mi smo od strane pravoslavne crkve smatrani sekta. Reč sekta nije loše, ali drugačiju konotaciju ima u društvu (P, Vršac).

Baptisti su 2009. godine u Vršcu organizovali okupljanje Udruženja hrišćanskih medicinskih radnika gde su prisustvovali i predstavnici Rumunske pravoslavne crkve. Pastor baptističke crkve je na pitanje kakvi su odnosi baptista sa Rumunskom pravoslavnom crkvom, naveo sledeći primer:

[7.21.] Pored toga što se na nas gleda kao na sekte, postoji pozitivan uticaj koji vrši vladika Daniel Stoinescu koji došavši iz Rumunije, iz Temišvara, gde imaju skroz drugačiji dijalog i pristup, došao je i rekao: „Nemojte govoriti o baptistima kao o nekim sektama, to su naša hrišćanska braća“. On je u par navrata bio i u našoj crkvi. Kad smo organizovali Udruženje hrišćanskih medicinskih radnika, on se odazvao, dok se srpski pravoslavni sveštenik nije pojavio. Bio je i katolički župnik. Onda moglo bi se reći da postoje neke zajedničke stvari i da se ne moraju naglašavati razlike koje postoje (B, Vršac).

Pored „dobre saradnje“ sa drugim neoproteštantskim zajednicama, baptisti su objasnili kako u selu imaju dobre odnose sa Rumunskom pravoslavnom crkvom, naglašavajući da se baptističko učenje temelji isključivo na Bibliji:

[7.22.] Ne samo sa neoproteštantskim, i sa tradicionalnim crkvama imamo dobar odnos. Nikakvo negativno shvatanje u odnosu na druge crkve. E sad mi ne prihvatamo učenja koja se ne temelje na Bibliji. *Da li u Žamu ima Rumunska*

*pravoslavna crkva?* I rumunska i srpska. Rumunska pravoslavna crkva je menjala tri sveštenika, sa svim tim sveštenicima imali smo dobre odnose. Posebno ja. Nekada i ja idem i pomažem u crkvi. Nekada ne odobravaju svi to (B, Mali Žam).

U lokalnim zajednicama zabeležila sam izjave o korektnim i prijateljskim odnosima koji postoje između pravoslavaca i neoprotestanata.

[7.23.] Nikada nismo imali probleme. Ja čak živim dobro i sa pravoslavnim sveštenikom. Ne pričamo o veri. Onda svako drži svoje i nemamo problema (B, Vladimirovac).

[7.24.] Pa da vam kažem, ne, nemamo probleme. Ne idem na crkvene praznike, ali ako neki naš rođak umre idemo. Ne uzimamo sveću, ne krstimo se i nemamo probleme (A, Vladimirovac).

[7.25.] *A Rumuni pravoslavci ovde, kako vas oni doživljavaju?* Pa ne znam, nisam o tome razmišljao, kako nas oni doživljavaju. Možda ne toliko crno kao Srbi pravoslavci (B, Vršac).

Budući da u okvirima Rumunske pravoslavne crkve u većini sela postoji udruženje *Oastea Domnului* („Vojska Gospodnja“), koje je, kao što je već pomenuto u prethodnim poglavljima, evanđeoski orjentisano, neoprotetanti su ih doživljavali kao bliske:

[7.26.] Oni su se odcepili od pravoslavne crkve. Vojska Gospodnja ima puno zajedničkih tačaka. Imaju mnogo saradnje sa njima. Koje su nam zajedničke tačke: Sveto Trojstvo, Biblija i samo Biblija, molitva, oko krštenja, svetog života. Zato možemo da komuniciramo sa njima. Sa svim neoprotetantima imamo mnogo zajedničkih tačaka (A, Vojvodinci).

Posebno je indikativan podatak koji sam dobila od pojedinih sagovornika iz baptističke crkve, kako su ranije bili članovi *Vojske Gospodnje*, a kasnije postali članovi baptističke zajednice.

U diskursu mojih sagovornika percepcija pravoslavnih običaja i tradicije sa elementima narodne religije veoma je negativna, jer se takav način verovanja ne temelji na učenjima iz Biblije, stoga ih neoprotetanti smatraju neprihvatljivim:

[7.27.] Drže druge običaje, sa pomenima, naćiću vam gde piše. Daju pomanu. Piše daješ đavolu, a ne čoveku. Ovo je od njih, drže svece, sve po običajima. U Timoku nema baš crkava. Ima vradžbina tamo. Mi ne verujemo u to. Ovo je naš život, naša snaga, snaga Svetog Duha, Oca (N, Straža).

Posebno su nazareni naglašavali razlike koje postoje između njih i pravoslavaca u načinima obeležavanja velikih hrišćanskih praznika kao što su Božić i Uskrs. Odnos nacije i religije kod Rumuna, kao i kod Srba snažno se prožima i povezuje sa pravoslavnom religijom. U neoprotestantskim zajednicama koje su nadnacionalne, takav odnos je drugačiji. Otvorenost za nove vernike iz različitih etničkih zajednica i naglašavanje značaja religijskog identiteta u odnosu na etnički u velikoj meri se razlikuje u odnosu na Rumune pravoslavce.

[7.28.] Kod nas je sama nacija povezana sa religijom, ako si Srbin, onda si pravoslavac, ako si pravi Rumun, moraš da budeš pravoslavac. *Vi ovdje nemate to, vi ste nadnacionalna zajednica?* Da. Ne postoji, govorim od samih Roma koji su najviše diskriminirani u našem društvu. Nema, ne postoji ta socijalna i etnička razlika. Mi ne kažemo da smo mi rumunska crkva, crkva može biti samo Hristova, diže se nacija, a ne ono što mi propovedamo, samo jevanđelje (P, Vršac).

[7.29.] Adventistička crkva je nadnacionalna i internacionalna i onda nemamo problema. Među Slovacima, Rumunima, Mađarima. Mađari su za sada najbrojniji, pa onda Rumuni, pa onda Slovaci. Međutim, sada evo Kovačica, Padina, Petrovac, Bač ima dosta Slovačkih mesta, u Kisaču, na primer (A, Vladimirovac).

Baptističku crkvu u Vršcu čine vernici iz nekoliko etničkih zajednica: Srbi, Rumuni, Mađari, Slovaci i Česi. U ovako etnički heterogenoj zajednici, prema rečima pastora „poštuje se i kulturni identitet vernika“. Praznici se obeležavaju i po starom i po novom kalendaru, a bogoslužjenja su na srpskom jeziku koji svi vernici govore i razumeju. Upravo isticanje (etničke) jednakosti u nadnacionalnim neoprotestantskim zajednicama, kao elementa kohezije na religijskoj osnovi predstavlja ključnu ulogu u širenju evanđeoskih zajednica i univerzalnim porukama koje prenose.



## § Odnos neoprotestanata prema državi

Pored odnosa prema drugim verskim zajednicama, bilo prema drugim neoprotessantima ili tradicionalnim, većinskim, crkvama, odnos prema državi zauzima važno mesto u diskursu vernika. Takav odnos konstruisan je i na osnovu sećanja i diskursa o prošlosti, o različitim istorijskim i političkim okolnostima u kojima su se vernici pojedinih zajednica nalazili. Tu se mogu razlikovati priče o daljoj ili bližoj prošlosti u zavisnosti o kojoj zajednici je reč. Nazareni su gotovo uvek govorili o onim istorijskim periodima u kojima je položaj njihove zajednice bio najnepovoljniji, kao što je međuratni period. Priča jednog nazarena o njegovim ličnim i iskustvima brata njegove žene tokom Drugog svetskog rata, pokazuju na koji način su nazareni bili dosledni i ostajali privrženi svojoj veri i u teškim trenucima. Fragment koji sledi predstavlja jedinstven usmeni izvor iz prošlosti nazarenskih vernika:

[8.1] Naša vera je smo ono što Gospod Isus Hristos kaže, mi ne uzimamo ni pušku, ne polažemo ni zakletvu. Ja sam pobegao u Rumuniju i hteo sam da povedem i brata moje žena. On je još kao dete išao u skupštinu. Nedeljom ništa nije radio. Mi ništa ne smemo da radimo nedeljom. On nije hteo da dođe. Šta da se dogodi, ako će da ga ubiju. I otišao je kući, krio se tamo. Mi smo pobjegli u Rumuniju, šest meseci sam bio tamo krio se. Nismo znali za Tita, samo za kralja Petra. Otišli smo, dobro. On je tako išao i uhvatili su ga. Zatvorili su ga u Pančevo. Dunavom je došla municija iz Rusije. Ne samo njega, i Srbi i Rumuni su bili. Kao nazareni mnogi su bili preko sto. Nisu ni jelo imali, ništa. Onda su se pobunili i kažu: „Hoćemo bolje u vojsku nego ovde da skapamo“. Svi su vikali: „U vojsku, u vojsku“. Front je bio u Mariboru. Otišli su tamo. Postavili su ih u stroj i davali puške. Kad su mu dali pušku, mom šuraku, on kaže: „Ja neću da uzmem pušku. 'Zašto?' Jer sam veran. 'E komandire, ovaj neće da uzme pušku. Zašto ne?' Ne da moja vera da ubijem nikoga i neću da uzmem. 'Ti sa automatom dođi ovamo. Uzmi ovoga neka kopa jamu i kada je gotova streljaj ga'. Dobro, hajde“. Napravio je grob sebi. Zamislite kako je bilo to. Peva i kopa, kaže računao je „Bolje da pevam i da umrem ovde i umirem kao vernik, nego da uzmem pušku i umrem kao neverni“. Peva i radi. I šta se desilo? Ovo je važno, da čovek zna kakva je moć Gospoda. Molio se i još je kopao, kopao. Taj što ga je čuvao kaže mu: „Kopaj, nemoj da žuriš“. Onda dođe neki drugi komandir i pita: „Šta je ovo zašto da ga streljaš, jel naš čovek? 'Pa naš. Ali je veran'. Ajde idi ti u

kujnu i radi tamo, nama treba jelo ovde“. I tako je uspeo da pobegne. Zamislite šta je Bog učinio za njega. On se razboleo posle, dobio nešto na oku. Pita ga lekar: „Šta je tebi? 'Imam nešto na oku'. Odakle si ti? 'Iz Banata'. Iz kod mesta? Pa, „kod Vršca, Grebenac je selo. Hoćeš da ideš u Vršac da se lečiš? Kako da neću“. I napiše mu da je nesposoban za front. I dođe kući. Svi su se čudili (N, Straža).

Prigovor savesti, kao jedna od najvažnijih odlika nazarena, vremenom je imala dalekosežne posledice na opadanje brojnosti i opstanak njihove zajednice. Progoni nazarena su tako učvrstili njihova uverenja o odvojenoj i izabranoj zajednici u neprijateljskom „ovozemaljskom okruženju“, ali i povećavali značaj i autentičnost preobraćenja (Алексов 2010: 204–205). Bez podrške okoline nazareni su živeli u samoizolaciji, sa vrlo lošom organizacionom strukturom, kao i sa velikim brojem vernika u zatvorima. Ne polaganje zakletve, odbijanje uzimanja oružja i kasnije odbijanja odlaska na glasanje dovodila je nazarene sve više u konflikt sa društvom. Zbog pitanja glasanja, nazarenska zajednica će se podeliti, što je dodatno ugrozilo već smanjeno članstvo. Poput drugih neoprottestantskih sekti, kako navodi Aleksov, nazareni su se strogo pridržavali Svetog pisma i na taj način odbacivali svaku podeljenost društva zasnovanu na imovini ili poreklu (Алексов 2010: 192). Pozivajući se na novozavetni citat iz Jevanđelja po Mateju 22:21 „Dajte caru carevo, a Bogu Božje“, neoprottestanti redovno plaćaju porez i sve obaveze koje imaju prema državi. Međutim, vrlo često su neoprottestanti nazivani i antidržavnim pokretima, dok su baptiste zbog velikog broja nemačkih vernika, optuživali za saradnju sa okupatorom tokom Drugog svetskog rata.

[8.2.] Za vreme rata je nastala velika zbunjenost. Uglavnom, ne mešamo se u politiku, nas se ne tiče politika. Mi imamo za cilj da propovedamo jevanđelje, ne da se mešamo u politiku. Možda tada nisu zauzeli antifashiistički stav, nego neutralan stav. Taj stav doveo je do pasivnih saradnika sa okupatorom. U nekoj literaturi se i danas može naći takvi komentari. Ali baptisti nisu imali nikakvu saradnju sa Nemcima. Ja se sećam, kada sam bio propovednik u Novom Sadu, od '84 do '88, predstavio mi se čovek iz državne bezbednosti i rekao je da moramo razumeti da država mora da zna šta se dešava. Njih je zanimala priroda naše saradnje sa Nemcima, Amerikancima (B, Vršac).

Iako bi se moglo očekivati da će stariji sagovornici koji su živeli u periodu komunizma ili čak i ranije, smatrati da je njihov položaj danas bolji, odgovori su bili drugačiji. Tako baptisti smatraju da su u komunističkom periodu imali bolji položaj i veća prava.

[8.3.] Sa druge strane, uživali smo sva građanska prava kao vernici, bez nekog ograničenja, i zaista bio je jedan tretman prema svima. Sada nije slučaj, sada imamo sedam veličanstvenih (B, Vršac).

Slični odgovori mogu se pronaći i u intervjuima sa pentekostalcima koji su navodili probleme u današnjem demokratskom društvu, koje od njih traži ponovnu registraciju po novom zakonu. Pentekostalci smatraju da im njihov istorijski kontinuitet omogućava ista prava kao i tradicionalnim verskim zajednicama, stoga nije neophodno da se oni ponovo registruju kao nova verska zajednica. Brojne donacije i pomoć koju bi pentekostalci mogli da primaju sa Zapada onemogućene su zbog njihovog trenutnog statusa.

[8.4.] Sudimo se u Strazburu sa ovom državom. Za vreme komunizma nismo imali probleme, kao nakon demokratskih promena. Mi smatramo sebe crkvom, i smatramo da imamo prava ista kao pravoslavna crkva, katolička crkva. Oni su od nas tražili da se ponovo registrujemo i negiramo svoju istoriju. Na sajtu Ministarstva vera stoji da svaka crkva koja je bila registrovana nema potrebe da se ponovo registruje. Problemi nastaju kada treba da registrujemo auto, telefon... Niko nije upao kod nas da nam kaže da ne možemo da radimo. Problemi su administrativne prirode. Sa Zapada se dosta novca dobija, ako si registrovan (P, Vršac).

Svi neoprotetanti isticali su da je važno redovno izmirivati obaveze prema državi, a pojedine zajednice kao što su baptisti i pentekostalci su i politički aktivni. Ovi neoprotetantski vernici su ponekad i članovi većih političkih stranaka, učestvuju aktivno na izborima i imaju svoje predstavnike u lokalnoj zajednici. Tokom bogoslužjenja u pentekostalnoj crkvi posebne molitve i blagoslovi bili su upućeni lokalnoj vlasti kao i predsedniku države, što nije bio slučaj u ostalim neoprotetantskim zajednicama. Rumuni neoprotetanti često su poredili odnos koji postoji prema njima u Rumuniji, gde su i ljudi, po njihovom mišljenju više religiozni, a pojedine zajednice priznate na isti način kao i Rumunska pravoslavna crkva. Baptisti u Rumuniji imaju

svog predstavnika u parlamentu, pa ispitanici položaj neoprotestanata ocenjuju kao mnogo bolji nego u Srbiji.



Slika 38: Srpsko-rumunski baptistički molitveni dom u Staroj Moldovi (rumunski Banat)

## 5.

### ODNOS RELIGIJSKOG I ETNIČKOG IDENTITETA

U uvodnom delu teze, kao metod istraživanja definisan je pojam diskursa i narativa, stoga, u skladu sa istraživačkim pitanjima rada, u ovom poglavlju izdvajam dominantne diskurse i narative u analizi terenske građe. Akcenat će biti stavljen na identifikovanje dominantnih diskursa i ukazivanje na implikacije koje takvi diskursi imaju na formiranje identiteta. Nakon predstavljanja etnografske građe u prethodnom poglavlju, mogu se izdvojiti četiri dominantne teme, odnosno različiti nivoi diskursa i narativa:

1. Neoprotestantski religijski diskursi
2. Diskursi o etničkom identitetu
3. Diskursi o jezičkom identitetu
4. Narativi o konverziji

Ovako definisane i postavljene teme, predstavljaju samo okvirne celine u kojima se može razvijati analiza i proveriti početna hipoteza ove teze, da je religijski identitet kod pripadnika neoprotestantskih zajednica važniji od etničkog. Kako se jedna od podhipoteza ove teze odnosi na to da pripadnost različitim religijama ima i važnu ulogu u stratifikaciji unutar rumunske etničke zajednice u Vojvodini, kao poseban segment u analizi empirijskog materijala izdvaja se pitanje socijalne distance, kao i odnos prema „religijski drugom“. Kako bi se napravila razlika između „nas“ i „drugih“, „drugost“ se smatra ključnom karakteristikom antropološkog uvida, ona „odgovara distanci koja je potrebna da bi bilo moguće promatranje koje nije nalik pukoj refleksiji“ (Augé 2002: 30–31). U analizi diskursa, prema Bahtinu „svaki segment diskursa formira se u neposrednom dijalogičnom odnosu prema govoru 'drugog'“ (Bakhtin 1981, prema Илић 2010: 136). Tako je identitetu potreban „drugi“ kako bi sâm sebe definisao, budući da mu samo „drugi“ omogućava da uspostavi razliku. U ovom poglavlju problematizuje se i koncept „drugosti“ (religijska, etnička, jezička drugost) kao neophodni činilac konstrukcije različitih oblika identiteta.

## 5. 1. NEOPROTESTANTSKI RELIGIJSKI DISKURSI

Polazeći od činjenice da pojam religije ima mnogobrojne definicije, slično se može reći i za pojam diskursa koji takođe ima različita značenja i definicije. Ukoliko govorimo o diskursu u religijskom kontekstu, jedna od mogućih definicija može se naći u Brilovom, *Dictionary of religion* u kojem se diskurs definiše na sledeći način: „Diskurs nije religijski termin, već se koristi kako bi opisao, interpretirao ili objasnio religijske fenomene“. Kao što je već pomenuto, diskurs je najčešće tumačen kao određen način govora. U kontekstu istraživanja i analize religijskih fenomena, kritički ili kulturološki pristup diskursu imao je veći uticaj nego lingvistički.<sup>133</sup> U istraživanjima religije, prema Milanu Vukomanoviću, „sami religiozolozi nemaju direktan pristup subjektivnim verovanjima svojih ispitanika, kao uostalom ni bilo kom drugom aspektu njihove interiornosti“ (Vukomanović 2010: 291). Tako je u antropološkim i sociološkim kategorijama moguće govoriti o verovanjima koja su oblikovana određenim diskursima, odnosno verbalizovana.<sup>134</sup>

Budući da se verovanja vrlo retko javljaju u nekom originalnom, neposrednom obliku, ona se uglavnom oslanjaju na ranije diskurse, formulisane unutar prihvaćene religijske tradicije (Vukomanović 2010: 291). Tako zajednice čine ljudi koji konstruišu svoj identitet oslanjajući se na određene oblike diskursa. Kada govori o sferi religijskog diskursa, Mihail Bahtin navodi „prenošenje i tumačenje direktnih reči božanstava (otkrovenje), njegovih proroka, svetaca, uopšte prenošenje i tumačenje reči božanskih nadahuća (...) sve su to važni činovi verskog mišljenja i reči“ (Bahtin 1989: 113). Religioznost se na nivou diskursa može pratiti i preko metatekstualnih komentara u iskazima sagovornika. Mišel Fuko govori o doktrinama kao obliku diskursa i naglašava da „doktrine (religiozne, političke, filozofske) teže tome da se šire, a pojedinci, koliko god da su brojni, definišu svoju zajedničku pripadnost doktrini prihvatanjem jednog istog diskurzivnog skupa“ (Fuko 2007: 32). Pored toga „doktrina povezuje pojedince sa izvesnim tipom iskazivanja i zabranjuje im prema tome sve druge; ali se koristi, zauzvrat, izvesnim tipovima iskazivanja da međusobno poveže pojedince i da ih time odvoji od svih drugih“ (Fuko 2007: 33).

---

<sup>133</sup> Primenu lingvističke diskurs analize na religijske tekstove, kao što je Novi zavet, videti u: Stanley, Reed 1999.

<sup>134</sup> Treba imati u vidu da i diskurs može oblikovati verovanja, odnosno da se navedeni diskursi prožimaju.

Pod neoproteštantskim religijskim diskursom smatram poseban diskurzivni okvir i izvore koji oblikuju religijski identitet neoproteštantskih vernika. Ovaj diskurs stvara osnovu kolektivnog identiteta među neoproteštantima i sastavni je deo njihove verske prakse. Kao što je Fuko istakao, reč je o istim ili sličnim „diskurzivnim skupovima“ koji povezuju neoproteštantske zajednice. Međutim, neophodno je napraviti razliku između neoproteštantskog diskursa koji kreira zvanični jezik neoproteštantskog učenja, propovedi, molitvi, sa jedne strane i kompleksnih ličnih verovanja ljudi, sa druge strane (Campbell, Lynch, Ward 2009: 222). Neoproteštantski religijski diskurs je i relacioni, budući da postavlja Boga, vernike i crkvu/zajednicu u posebne odnose.

Religijski diskursi u neoproteštantskim zajednicama oblikovani su od strane propovednika (pastora) i vernika. Stoga ću kao jedan poseban oblik diskursa izdvojiti propoved. Propoved ne predstavlja samo prenošenje Božje reči i interpretaciju određenih biblijskih doktrina, već upotrebom određenih oblika diskursa, propoved oblikuje novi religijski identitet vernika. Određenim jezikom Biblije, jezikom koji je pun metafora, propovednici upućuju vernike, putem različitih tema, na koji način treba razumeti i praktikovati veru u svakodnevnom životu, kao i na neophodnost svakodnevnog čitanja Biblije. Kako su u pojedinim zajednicama propovedi interaktivne, od vernika se očekuje da usvajanjem određenih teoloških znanja, javno pokažu poznavanje Biblije, odnosno verskog učenja svoje zajednice. Takođe, propovedi obiluju neposrednim i direktnim obraćanjima vernicima. Centralni deo propovedničkog diskursa odnosi se na značaj poštovanja Biblije i ispravnog života u skladu sa njom. Kao važna odlika propovedničkog diskursa ističe se pitanje postojanja doktrinarnih razlika, najčešće u odnosu na tradicionalne crkve (Rumunska pravoslavna), ali i na druge neoproteštantske zajednice. Uglavnom je reč o ključnim specifičnostima određene verske tradicije u okviru kojih, sagovornici koji ih navode, negiranjem nalaze potvrdu i ispravnost za svoja učenja: [7.2.] *Nazareni ne veruju u pušku*, neće da uzmu pušku; [7.6.] Međutim, diskutabilno je to što imaju *centralno učenje koje se bazira na spisima Elen Vajt*; [7.9.] Doktrinarno oni bi rekli ovako: postoji krštenje vodom i krštenje Svetim duhom. *A mi smatramo da postoji jedno krštenje*; [7.12.] Moje mišljenje što se tiče subotara, drže se *Starog*

zaveta i imaju regulative što se tiče hrane: [7.23.] *Drže druge običaje, sa pomenima*, naćiću Vam gde piše.<sup>135</sup>

Pored toga što je dominantno teološki, propovednički diskurs oblikovan na ovakav način je i relacioni, dakle, kroz dihotomiju *mi–drugi* izražava se i stav prema religijski drugom. Iz navedenih fragmenata intervjua može se zaključiti da se ovakav diskurs oblikuje i poznavanjem određenih (specifičnih) učenja drugih neoprotestantskih zajednica. Tako se nazareni markiraju kao pacifisti, adventisti kao oni koji svoje učenje temelje na spisima Elen Vajt, pridržavaju se više Starog zaveta i imaju pravila u ishrani, pentekostalci imaju dva krštenja i sl. U ovakvim poređenjima, do izražaja dolaze dogmatske razlike među neoprotestantima, kao i načini vrednovanja drugih hrišćanskih tradicija. Analizirajući snimljene propovedi u četiri neoprotestantске zajednice mogu se identifikovati određene teme koje su zajedničke svim neoprotestantskim propovedima:

- obraćanje i izražavanje zahvalnosti Bogu
- čitanje i tumačenje delova Biblije (posebno Novog zaveta)
- molitve
- pevanje pesama posvećenih Isusu Hristu (tzv. „slavljenje Hrista“),
- neophodnost pokajanja i poziv na pokajanje onima koji nisu u zajednici

Navedene teme mogu se markirati u dominantnom neoprotestantskom religijskom diskursu, odnosno propovedničkom diskursu. Takav oblik diskursa je po svojoj prirodi veoma kompleksan, jer utiče na oblikovanje religijskog identiteta vernika i na snažnu identifikaciju sa određenom lokalnom zajednicom kojoj vernici pripadaju.

U intervjuiima sa pastorima i vernicima može se identifikovati još jedan poseban oblik religijskog diskursa – misionarski diskurs. Oslanjajući se na moto formulisan od strane oca nemačkih baptista, propovednika Johana Gerharda Onkena „Svaki baptista, misionar“ (nem. *Jeder Baptist ein Missionar*), vernici nastoje da svoje učenje prenesu svima u svom okruženju koji nisu članovi zajednice. Misionarski diskurs ne nalazim samo kod baptista, već i kod adventista i pentekostalaca. Ovakav oblik diskursa

---

<sup>135</sup> Kako bi se naglasio određeni segment iskaza sagovornika, u ovom poglavlju delovima iskaza biće u kurzivu i podvučeni.



uglavnom sadrži određenu narativnu strukturu i veliki broj biblijskih citata. Tokom istraživanja misionarski diskurs bio je upućen i meni kao istraživaču, kao što bi bio upućen bilo kojoj osobi van zajednice: [1.5.] Sada ću da *Vam čitam*; [1.6.] Evo da *Vam kažem* iz Prvog poglavlja Isaija (...). [1.7.] Znaš šta je „preot“? Sveštenik. [1.11.] Svi smo bili grešnici, ali vera se rađa kroz *slušanje Božje reči*. Misionarski diskurs je takođe bio vrlo izražen tokom neformalnih razgovora, kada bi mi sagovornici govorili: „bilo bi lepo da pređeš kod nas“, „dobro je da voliš da slušaš bogoslužjenje“, „ako si verna neće te Bog ostaviti gladnu“, „ako se preobrtiš, videćeš kakav je život pravih hrišćana“ i slično. Cilj misionarskog diskursa je da vernik ili propovednik uputi ljude koji su izvan zajednice („iz sveta“) u pojedine principe svog učenja i da im približi učenje svoje zajednice. U tome je osnovna razlika između propovedničkog diskursa, koji je više usmeren na članove zajednice i misionarskog diskursa koji je namenjen ljudima van zajednice, pa je samim tim pojednostavljen i prilagođen onima koji ne poznaju neoprotestantsku teologiju. Pored toga, jedna od odlika misionarskog diskursa jeste da ukaže na postojanje granice između „nas“ (*insajdera*) i „njih“ (*autsajdera*), samom upotrebom određenog religijskog jezika koji je u potpunosti nepoznat *autsajderima*.

Sastavni deo neoprotestantskog religijskog diskursa čine eshatološki i apokaliptični opisi, koji se prenose jezikom simbola i metafora. Kao što je u prethodnim poglavljima već istaknuto, eshatološki i apokaliptični opisi predstavljaju važan deo neoprotestantske teologije. Opisi se najviše vezuju za drugi dolazak Hristov, što sagovornici predstavljaju na sličan način: [1.13.] *kada Gospod dođe o drugom slavnom dolasku*; [1.14.] U početku *kada Gospod dolazi sa anđelima. Ne znam da li će da pokupi od pentikostala i baptista, ali naši nazareni hoće*. Mi smo naslednici njegovi. Mi mu nosimo ime. Nazarećanin. Dolazi prvo on, na oblacima *da pokupi njegovu skupštinu, ali ovi drugi još ima da ostanu*. Ovde dolazi do izražaja jedno od suštinskih pitanja koje razlikuje neoprotestante, pitanje predodređenja, koje je posebno izraženo kod nazarena. Bezuslovna predestinacija, kod nazarena, podrazumeva da su samo oni kao zajednica izabrani za spasenje, ali ne i drugi neoprotestanti. Nazareni svoju izabranost potvrđuju i nazivom svoje zajednice (*Mi mu nosimo ime*).

Za većinu sagovornika život u zajednici i ispravnost njihovog verovanja predstavlja pripremu za spasenje i kraj sveta. Oslanjajući se na određene religijske diskurse u neoprotestantskim zajednicama, članovi zajednice usvajanjem takvih

diskursa i njihovom artikulacijom, potvrđuju i učvršćuju svoj religijski identitet, koji za njih postaje dominantni oblik kolektivnog identiteta. Propovednički diskurs se može tumačiti i kao određeni oblik autoritarnog diskursa u okvirima zajednice, imajući u vidu značaj i ulogu propovednika/pastora kod neoprotestanata.

Pored toga što svaka pojedinačna zajednica razvija sopstveni religijski diskurs, koji sadrži i eksplicitne razlike u odnosu na druge neoprotestante, može se zaključiti da postoji i zajednički neoprotestantski diskurs kao „metadiskurs“. Radi se o specifičnoj dinamici prepoznavanja jedinstva i, istovremeno, isticanja različitosti u okviru neoprotestantizma. Upotreba neoprotestantskog diskursa ukazuje na značaj neoprotestantizma kao najbitnije granice prilikom samodefinisanja u odnosu na „druge“ verske zajednice, koja se potom iznova „umnožava“ kada je potrebno da se preciznije pozicioniraju. U tom smisli, neoprotestantizam predstavlja polazni parametar za razgraničenje i samoodređenje koji se kasnije dograđuje u okvirima pojedinačnih zajednica.

## 5.2. DISKURSI O ETNIČKOM IDENTITETU

Istraživanje Rumuna neoprotestanata može pružiti uvid u dinamiku konstruisanja novog osećanja etničkog i religijskog pripadanja. Iako je odnos između etniciteta i religioznosti složen i vrlo je teško izvoditi konačne zaključke, na osnovu obavljenog istraživanja mogu zaključiti da je kod Rumuna neoprotestanata izražen snažan osećaj pripadanja određenoj verskoj zajednici: nazarenskoj, baptističkoj, adventističkoj ili pentekostalnoj. Iz intervjuva se može uvideti da iskaze sagovornika najviše oblikuju religijski diskursi i snažna povezanost sa neoprotestantskom zajednicom kojoj pripadaju. Zajednica je, kako zapaža Aleksov, „podsticala versku predanost, ali je isto tako uređivala javnu sferu i društvene odnose i definisala društvene granice, određujući interakciju zajednice s ostatkom sveta, kao i unutar sebe same“ (Алексов 2010: 139). Snažan osećaj zajedništva i bliskosti među neoprotestantskim vernicima doprinosi jačanju religijskog identiteta, očuvanju njihove posebnosti i homogenosti.<sup>136</sup> Kako neoprotestantске

---

<sup>136</sup> O odnosu religijskog i etničkog identiteta videti studiju: Religion and ethnicity among new immigrants: the impact of majority/minority status in home and host countries, koja istražuje ulogu religije kao važnog identitetskog markera u imigrantskim zajednicama u Sjedinjenim Američkim Državama. Istražujući Kineze budiste i Kineze hrišćane, studija pokazuje kako se odvijaju različiti procesi integrisanja verskih zajednica pre svega Kineza hrišćana koji iz manjinskog položaja u Kini, postaju deo hrišćanske većine u SAD (Yang, Ebaugh 2001: 367–378).

zajednice, pored većinskih Srba, čine pripadnici različitih etničkih manjina, homogenizujući elemenat postaje religija, a u manjoj meri etnicitet ili jezik. „Bratstvo u spasenju“ markira pripadnike određene zajednice prema drugima, nepreobraćenim članovima etničke grupe koji su još uvek „u svetu“. Simbolička granica koja postoji između Rumuna neoprotestanata i drugih Rumuna utiče na stratifikaciju koja po religijskoj osnovi postoji u okvirima ove etničke manjine.

Iako pripadnici etničkih manjina najčešće pripadaju dominantnoj religiji (u ovom slučaju Rumunskoj pravoslavnoj crkvi) unutar svoje zajednice, među njima postoje i oni koji čine veliki deo i u manjinskim verskim zajednicama. Međutim, pojedini autori naglašavaju da je privrženost dominantnoj religiji posebno izražena kod pripadnika etničkih manjina koji žive u neposrednom okruženju svoje matične zemlje, koji se prema Rodžeru Brubekeru (Roger Brubaker) nalaze u „trijangularnoj istorijskoj vezanosti“ između manjinske zajednice kojoj pripadaju, njenih institucija (npr. crkve) i matične zemlje (Brubaker 1997: 57). Brubekerova odrednica se može povezati i sa položajem rumunske manjine u Vojvodini, kojoj pripadanje Rumunskoj pravoslavnoj crkvi obezbeđuje i osećaj istorijskog kontinuiteta, tradicije i povezuje ovu etničku zajednicu sa dominantnom konfesijom u matičnoj zemlji. Tako je rumunsko pravoslavlje važan deo etničkog identiteta Rumuna.<sup>137</sup> U Rumuniji, kako navodi sociolog Simion Pop, trenutna socio-kulturna ukorenjenost „tradicionalnog hrišćanstva“ u okvirima nacionalne kulture predstavlja rezultat uspostavljanja istorijske veze između religije i države, teritorije i etniciteta, stoga se nadilaženje etničkih, teritorijalnih ili političkih granica vidi kao veliki izazov (Pop 2009: 142). U uslovima kada se određene etničke grupe identifikuju pre svega kao konfesionalne zajednice, prema Boneti i Banovcu, „religija postaje glavni etnički marker i igra ulogu u uspostavljanju i održavanju etničko-nacionalnih granica“ (Boneta, Banovac 2007: 169). Tako uspostavljene konfesionalne granice predstavljaju snažne društvene granice uspostavljene na temeljima religijskih razlika u okvirima iste etničke grupe.

---

<sup>137</sup> Bojan Aleksov je u svojoj studiji o nazarenima upravo pokušao da objasni koliko je verska zajednica nazarena, u trenutku njene najveće ekspanzije krajem 19. i početkom 20. veka uticala na jačanje nacionalizma u Srpskoj pravoslavnoj crkvi. Aleksov ističe da je crkva „prošla kroz period etnizacije, odnosno proces tokom kojeg je pravoslavlje počelo da se posmatra kao jedinstveni kulturni izraz srpskog naroda, diskurs nacije je konfesionalizovan i došlo je do uspostavljanja onoga što se potom smatralo kao vekovima stara simbioza srpske nacije i pravoslavne crkve“ (Алексов 2010: 301).

Napuštanjem određenog (zajedničkog) kulturološkog sistema, Rumuni neoprotestanti se udaljavaju od modela „pravog Rumuna“ u Vojvodini koji je pravoslavac, usvajajući drugačije kulturološke obrasce utemeljene u novoj verskoj pripadnosti. Stvaranje novih kulturoloških razlika utiče i na jačanje simboličke granice u etnički istovetnoj, ali religijski različitoj zajednici Rumuna. Svest o pripadnosti rumunskoj etničkoj zajednici svakako se zadržava u određenoj meri, ali se ne izražava na isti način kao kod Rumuna pravoslavaca. Pitanje samoodređenja u obavljenim intervjuima moji sagovornici su direktno navodili, dok se u većini slučajeva ono javljalo indirektno. Većina sagovornika je tokom razgovora spontano uvela etnonime Rumun, Srbin, Slovak, Mađar. Na pitanje kako bi se deklarirali, sagovornici su odgovarali sa Rumun/Rumunka: *Rekla bi da sam Rumunka, ali meni to ništa ne znači. Ponekad kad me pitaju koje su Rumuni veroispovesti, da li su pravoslavci, katolici. A ja stvarno ne znam.* Ovaj iskaz pokazuje indiferentnost sagovornika prema etničkom samoodređenju, kao i distanciranje u odnosu na poznavanje dominantne religije Rumuna. Primetno je, takođe, uvođenje distinkcije između Rumuna iz srpskog i Rumuna rumunskog Banata: [4.13.] *ovi Rumuni*, imaju rečnik, što *mi Rumuni u Banatu* nemamo. Iz priloženog fragmenta može se videti pozitivno vrednovanje jezika Rumuna iz Rumunije, za razliku od Rumuna u srpskom Banatu koji govore dijalekat koji je pod velikim uticajem srpskog. Zbog velikog broja pozajmljenica i jezičkih kalkova, Rumuni iz Rumunije često nazivaju Rumune iz Srbije, Srbima: *Oni nam kažu Srbi.* Iako ti pričaš sa njima na rumunskom? *Pa oni kažu Srbi, a ovde nam kažu Rumuni.*

Na osnovu obavljenog istraživanja mogu zaključiti da se kulturni elementi, koji imaju ulogu simbola etniciteta kod pripadnika rumunske etničke manjine, najčešće odnose na maternji jezik, pravoslavnu veroispovest, tradicijsku kulturu i rumunsku istoriju. Kulturni sadržaj identiteta se menja baš kao što se menja i društvena relevantnost kulturnog sadržaja (Eriksen 2004: 235). Prema Mladeni Prelić „da bi se svest o etničkoj pripadnosti održala u dužem vremenskom periodu, ona mora da se vezuje za jedan broj kulturnih elemenata koji u odgovarajućim kontekstima zadobijaju ulogu simbola etničke različitosti“ (Prelić 2009: 368). Budući da su svi osnovni religijski elementi rumunske tradicijske kulture (na primer, kult mrtvih i godišnji praznici) poznati neoprotestantima, ne može se govoriti o njihovoj potpunoj izolovanosti u okviru lokalne rumunske zajednice (Sikimić 2011: 107). Pasivno znanje

koje vernici imaju o rumunskoj tradicijskoj kulturi naročito je prisutno kod vernika koji su rođeni u pravoslavnim porodicama, a koji su kasnije prešli u neku neoprotestantsku zajednicu.

Kada je reč o elementima materijalne kulture, kao što je narodna nošnja, u većini rumunskih pravoslavnih porodica mogu se pronaći brojne i očuvane kolekcije nošnje. Za Rumune ovakvi svojevrsni „privatni muzeji“ predstavljaju simbole i njihovog etničkog identiteta (Đurić 2008: 141–161). Nošnja takođe oslikava i lokalne razlike, budući da se razlikuje kod Rumuna Banaćana, Oltenaca i Erdeljaca. Današnja uloga nošnje, pored pomenute „muzeološke“ kada se pokazuje gostima ili posetiocima, jeste ona na festivalima folklora koji se organizuju tokom godine u rumunskim naseljima u Vojvodini. Na njima učestvuju najviše deca obučena u nošnje, koja uz pratnju rumunske muzike igraju različite igre. U ovakvim javnim događajima ne učestvuju deca iz neoprotestantskih porodica. Kako bi objasnila „izolovanost“ neoprotestanta tokom ovakvih, ali i drugih javnih manifestacija, Biljana Sikimić koristi antropološko-lingvistički koncept „upadljivog“ (eng. *salient*): „naime u pitanju su zajedničke, javne manifestacije u kojima učestvuju svi pripadnici lokalne zajednice, sa moralno 'obaveznim' učešćem, kakva je sahrana, za razliku od većine drugih običaja“ (Sikimić 2011: 108). Odlasci na sahrane pravoslavnih članova porodice ili komšija, zabranjeni su u nazarenskoj zajednici. Sagovornici su, na sličan način, potvrdili da ne odlaze na seoske slave – „zavetine“ i ne učestvuju u sličnim manifestacijama u lokalnim zajednicama, jer to u njihovoj zajednici nije prihvaćeno. Jedan izuzetak nalazim kod baptista koji u rumunskom selu Straži organizuju kolindu za božićne praznike: [4.15.] Išli smo u *kolindu* (...). Paralelno sa njima, u kolindu su išla i deca iz Rumunske pravoslavne crkve. Tako baptisti, uklapanjem u „uobičajene“ ili „očekivane“ javne događaje pokušavaju da zadobiju ravnopravan status sa Rumunima pravoslavicima u selu. U lokalnom identitetu Rumuna Banaćana razlikuju se Rumuni koji žive u ravničarskim naseljima (rum. *de la pustă*) i oni u planinskim (rum. *de la codru*). Opisujući misionarske puteve pentekostalnog pastora jedan od sagovornika je „mapirao“ ravničarska i planinska banatska naselja: [1.4.] Brat Jon Pufel je držao *Pustu*, u onim delovima Uzdin, Seleuš, Nikolince, Petrovo selo, a Nikolaje Popov je držao *Kondrul* u onim delovima. Njih dvojica su bili pastori u to vreme. Jedan je išao u delove *Puste*, a drugi u delove *Kodru*. Ovi lokalno-geografski pojmovi česti su i u diskursu pravoslavnih Rumuna Banaćana. Međutim u pojedinim rumunskim nazarenskim zajednicama, samo stariji

sagovornici poznavali su pomenute termine, dok su mlađoj generaciji bili potpuno nepoznati. Regionalne i lokalne razlike se među Rumunima neoprotestantima prepoznaju se samo u upotrebi različitih dijalekata rumunskog jezika.

Neoprotestantizam kao „religija lične promene“, nacionalni i etnički identitet ne smatra značajnim za religijsku praksu (Fosztó 2009: 56). Teorijski, kako navodi Nedeljković, moguće je da religijski identitet bude samostalan i da nije u neposrednoj vezi sa etničkom ili nacionalnom pripadnošću, iako je u praksi ta samostalnost složena i višeznačna (Nedeljković 2007: 256). Antropolog Manuela Kanton Delgado (Manuela Delgado Cantón), istražujući pentekostalne zajednice među Romima na jugu Španije, govori o narativima zajedništva (eng. *narrative of coherence*) koji „preusmeravaju osećaj pripadanja baziran na novim kontaktima, novim socijalnim mrežama i slično“ (Delgado Cantón 2010: 256). Ovakvi narativi podstiču osećaj solidarnosti među članovima zajednice, posebno ukoliko su etnički mešovitog sastava, gradeći tako novi kolektivni identitet utemeljen na religiji. Dominantni diskurs u neoprotestantskim zajednicama ne naglašava postojanje razlika u jeziku, etničkoj pripadnosti, socijalnom statusu, starosnoj dobi, već ističe da su vernici deo zajednice i bratstva. U izražavanju takve jednakosti vernici se međusobno oslovljavaju sa „brate“ ili „sestro“, što takođe ukazuje na važnu ulogu zajedništva u nadnacionalnim verskim grupama. Novi identitet koji se izgrađuje od trenutka pristupanja zajednici u velikoj meri definiše njihove odnose prema „spoljnom svetu“ i „drugima“. Tako je prema antropologu Voteru Dumonu (Wouter Dumont) religija „viđena kao najvažniji element koji definiše 'istost i drugost', a ne 'etnički' identitet“ (Dumont 2003: 379). Na osnovu građe prikupljene istraživanjem rumunskih neoprotestantskih zajednica, može se zaključiti da je složeni odnos između religijskog i etničkog identiteta veoma često situaciono uslovljen i ne predstavlja statičnu, već promenljivu kategoriju. Sagovornici i sami primećuju da je identifikacija Srbīn–pravoslavac, Rumun–pravoslavac uobičajena u javnom diskursu<sup>138</sup>: [7.28.] Kod nas je sama nacija povezana sa religijom, ako si *Srbīn* onda si *pravoslavac*, ako si *pravi Rumun* moraš da budeš *pravoslavac*. Kako Rumuni neoprotestanti ne dele dominantani pravoslavni identitet pripadnika sopstvene etničke manjine, često su negativno percipirani od strane Srba i Rumuna pravoslavaca.

---

<sup>138</sup> O diskurzivnim konstrukcijama verskog nacionalizma vidi u: Friedland 2001.

Međutim, u okviru ovog oblika diskursa, koji se odnosi na etnički identitet, nalazimo i diskurs o nadnacionalnom identitetu neoprotestantskih zajednica, koji je u direktnoj vezi sa pitanjima etniciteta i njegove artikulacije. Naime, naglašavajući značaj novog religijskog identiteta vernika i pripadanje zajednici, neoprotestanti ističu da etnička pripadnost nije važna, niti ključna za pripadanje zajednici. Razmatrajući problematiku religijskih organizacija u Jugoslaviji, Pedro Ramet je ponudio trostruku klasifikaciju religijskih organizacija. U prvu klasifikaciju spadaju Rimokatolička i Srpska pravoslava crkva, koje imaju ulogu istorijske i vodeće crkve u okviru jednog naroda. Drugu čine „etničke crkve“ koje su najčešće orijentisane na manjine i njih Ramet definiše kao „nacionalne“ po svojoj formi, ali bez mogućnosti da imaju ulogu „nacionalnog vođstva“ (Luteranska crkva među Nemcima do Drugog svetskog rata ili Reformatska crkva među Mađarima). Treću grupu čine „nenacionalne crkve“ koje odbacuju važnost nacionalne kulture kao deo svoje ideologije (baptisti, adventisti, Jehovini svedoci i sl.) (Ramet 1984: 149). „Nenacionalne crkve“, koje navodi Ramet, predstavljaju osnovnu odliku svih neoprotestantskih zajednica, u kojima vernici ne gledaju na nacionalnu pripadnost i smatraju da su svi pred Bogom isti, pozivajući se na novozavetni citat, gde apostol Pavle u poslanici Galatima 3:28 naglašava princip jednakosti pred Bogom „nema tu Jevrejina ni Grka, nema roba ni gospodara, nema muškoga roda ni ženskoga; jer ste vi svi jedno u Hristu Isusu“ (Đurić-Milovanović 2011: 68).

Nadnacionalnost (engl. *supra-nationality*) predstavlja samoodređujuću kategoriju u kojoj se etnički identitet zamenjuje religijskim. Istražujući italijanske imigrante koji pripadaju zajednici Jehovinih svedoka u Briselu, Dumon pravi razliku između „supra-etničkog“ i „meta-etničkog“ identiteta, gde se „supra-etnički“ identitet odnosi na „zamenjivanje etničkog religijskim identitetom“, a „meta-etnički“ kao identitet koji i dalje sadrži etničku komponentu, ali se samoodređenje više zasniva na religijskoj nego na etničkoj pripadnosti (Dumont 2003: 369–384). Rezultati istraživanja su pokazali da se prihvatanje ovakve podele na dobijenom materijalu ne može univerzalno primeniti, odnosno da je teško konačno odrediti da li Rumuni neoprotestanti pribegavaju „supra-etničkom“ ili „meta-etničkom“ identitetskom određenju. Sa druge strane imajući u vidu da se određeni elementi etničkog identiteta svakako „zadržavaju“, kao što je njihovo samoodređenje ili maternji jezik, na osnovu ponuđene klasifikacije, primereniji bi bio koncept „meta-etničkog“ identiteta.

U dobijenim intervjuima upotreba termina „nacionalno“ nije previše frekventna, a sagovornici uglavnom koriste termine jednakost, bratstvo i slično. Bez obzira što je njihova zajednica etnički heterogena, nazareni su naglasili: *Kod nas nazareni ne postoje Rumuni, Slovaci, Mađari nego smo svi samo to, nazareni.* Iako nazareni ne koriste termin nacionalno, kod adventista se može izdvojiti upotreba ovog termina: [7.29.] Adventistička crkva je *nacionalna* i internacionalna i onda nemamo problema; dok se kod pentekostalaca termin nacionalno nameće pitanjem istraživača, a sagovornik ga u odgovoru ponavlja: [7.27.] Vi ovde nemate to, vi ste *nacionalna zajednica*? Da. Ne postoji, govorim od samih Roma koji su najviše diskriminirani u našem društvu (...). Nema, *ne postoji ta socijalna i etnička razlika.* Sagovornik percipira Rome kao etničku zajednicu koja je najviše diskriminirana, ukazujući da su neoprotestanti otvoreni za ljude iz svih etničkih grupa ili socijalnih slojeva. Otvorenost novih protestantskih zajednica prema Romima najbolje pokazuje njihova brojnost na jugu i jugoistoku Srbije koji se priključuju baptističkoj, adventističkoj, pentekostalnoj i zajednici Jehovinih svedoka (cf. Todorović 2011).

Bez obzira što su, npr. baptisti, organizaciono i teritorijalno podeljeni na rumunsko okruženje u okviru Saveza baptista Srbije, izbegava se korišćenje termina rumunska baptistička crkva: [7.28.] Mi ne kažemo da smo mi *rumunska crkva, crkva može biti samo Hristova, diže se nacija*, a ne ono što mi propovedamo, samo jevanđelje. Tako Rumuni neoprotestanti potvrđuju nacionalni princip u svojim zajednicama, koje uglavnom imaju i nekolicinu vernika drugih nacionalnosti, dok u urbanim sredinama čak polovinu članova drugih nacionalnosti. Sagovornik pravi analogiju da bi se nazivom rumunska crkva „uzdizala nacija“, kao što je to slučaj sa Rumunskom pravoslavnom crkvom i Srpskom pravoslavnom crkvom.

Kada govori o odnosu granica i identiteta, Eriksen navodi da „u načelu, granice postoje s koje god strane da ih gledate: obe grupe određuju svoj identitet i svoju specifičnost u odnosu na onu drugu“ (Eriksen 2004: 76). Postojanje konfesionalnih granica je mnogo više izraženo između Rumuna neoprotestanata sa jedne strane i Rumuna pravoslavaca ili Grko-katolika sa druge strane, nego između Rumuna pravoslavaca i Grko-katolika. U neoprotestantskim zajednicama na „ukidanje“ etničkih granica i približavanje „drugima“ utiče konfesionalna bliskost unutar nje. Dobar primer koji



potvrđuje uticaj i ulogu konfesionalne bliskosti jesu i mešoviti brakovi u zajednicama. Postojanje snažne endogamije kod Rumuna do polovine 20. veka potvrđuje i činjenica da se brakovi nisu sklapali između Banaćana, Oltenaca ili Erdeljaca, jer su regionalne razlike među ovim grupama bile izražene ne samo u dijalektu, već i u nošnji i u drugim elementima materijalne kulture. Vremenom je ovako strogi endogamni princip napušten, iako su Rumuni ređe sklapali brakove sa Srbima ili Mađarima. U neoproteštantskim zajednicama primetan je porast međuetničkih brakova, naročito u urbanim sredinama: Nije važno ako je neko druge nacije? *Da, nije važno. Čak sam samo ja ostala Rumunka da se nisam udala.* Može da bude i Srbin i Slovak? *Da, samo da mi odgovara. Uopšte nacija nije bitna.* Odnos prema etnički „drugačijem“ u okviru iste religijske zajednice upravo se može videti kroz međuetničke brakove i bliske prijateljske i komšijske odnose pripadnika neoproteštantskih zajednica bez obzira na etnički pripadnost.<sup>139</sup> To takođe predstavlja potvrđivanje značaja i uloge religijskog identiteta u odnosu na etnički za neoproteštante.

Može se zaključiti da je „proklizavanje iz jednog identiteta u drugi, odnosno iz jednog tipa identiteta u drugi situaciono uslovljeno i zavisi od očuvanja granice (etničke ili religijske) odnosno postaje važno kada na granicu počne da se vrši pritisak. Razgovor o „drugom“, religijski drugačijem pripadniku u okviru jedne etničke zajednice, otvara problem postojanja negativne markiranosti i odbacivanja od strane pripadnika zajednice. Koliki uticaj mogu imati religijske različitosti naglašavaju i Šakaja i Rajnhard istražujući baptističku crkvu i njenu neutralnost u etnički konfliktom prostoru Hrvatske: „Na području na kojem su sukobljene strane pripadale različitim konfesijama, upravo su religijski simboli služili njihovom međusobnom razlikovanju i raspoznavanju među kojima je i način križenja jedan od važnih markera raspoznavanja 'drugog' i potvrđivanja 'sebe'“ (Šakaja, Reinhard 2007: 99). Tako je jedna od osnovnih karakteristika baptista, ali i drugih neoproteštanta neutralnost i otvorenost prema različitim etničkim zajednicama, što nije uvek slučaj sa „većinskim“ religijama.

Jedna od ključnih odlika diskursa o etničkom identitetu odnosi se na stvaranje drugačije prirode odnosa između religijskog i etničkog identiteta.<sup>140</sup> Kako je „opšte

---

<sup>139</sup> Slika o „etničkom drugom“ iz ugla rumunskih sagovornika u Malom Toroku analizirana je u radu: Sorescu-Marinković 2009.

<sup>140</sup> O načinima na koje se nacionalni identiteti konstruišu u diskursu, koje diskurzivne strategije i koja lingvistička sredstva su uključena u stvaranju ovog oblika kolektivnog identiteta više u: De Cillia, Reisigl, Wodak 1999; Clary-Lemon 2010.

mesto da su religija i nacija glavni elementi u oblikovanju kulture i ličnosti“, prema Lazaru Žoltu i Draganu Kokoviću „nema sumnje da je tokom dugog vremenskog perioda religijski identitet bio ili ključni elemenat u određivanju etničkog identiteta, ili je sam prerastao u primarni identitet potiskujući ostale elemente etniciteta u drugi plan“ (Koković, Žolt 2006: 118). Ovakvi svojevrsni „plutajući identiteti“, Rumuna neoprotestanata ukazuju da činjenicu da pojedinac može imati više statusa i više mogućih identiteta i samo od situacije zavisi kada će i kako etnički identitet postati relevantniji od drugih (cf. Eriksen 2004: 60). Diskursi o etničkom identitetu su u neoprotestantskim zajednicama usmereni ka „umanjivanju“ značaja etničkog identiteta na račun religijskog, kao i ka oblikovanju novog, nadnacionalog identiteta vernika. Međutim i pored pomenutih „identitetskih strategija“, u neoprotestantskim zajednicama kriterijum za etničku granicu predstavlja maternji jezik vernika.

### 5.3. DISKURZIVNA KONSTRUKCIJA JEZIČKOG IDENTITETA

Diskurzivno konstruisanje jezičkog identiteta u rumunskim neoprotestantskim zajednicama predstavlja još jedan oblik potvrđivanja i izgrađivanja identiteta vernika. Naime, razmatranjem dva aspekta upotrebe jezika, pre svega s aspekta upotrebe maternjeg jezika i s aspekta usvajanja specifične neoprotestantске terminologije, moji sagovornici su implicitno pokazali kakva je uloga jezika u njihovim zajednicama. Studije posvećene ulozi jezika u neoprotestantskim ili evanđeoskim zajednicama, pokazale su da je stepen upotrebe maternjeg jezika od izuzetne važnosti za koheziju zajednice (Wanner 2003: 273–287).<sup>141</sup> Tako, upotreba i ponavljanje određenog „religijskog jezika“ može biti tumačeno kao „potvrđivanje novog identiteta“.<sup>142</sup> Usvajanje novog terminološkog sistema, Suzan Harding (Susan Harding) opisuje kao put „od slušalaca do govornika religijskog jezika“ (Harding 2000).

Jezik za neoprotestante ima veoma važnu ulogu, posebno u etnički heterogenim zajednicama u kojima se često insistira na višejezičnim propovedima. Upotreba

---

<sup>141</sup> Tematski broj časopisa *Anthropological quarterly* 84, 3 (2011) posvećen je istraživačkim radovima koji obrađuju odnos jezičke ideologije i hrišćanstva. Naime, jezička ideologija koja se u antropološkim kategorijama između ostalog određuje kao zajednička vrednost jedne zajednice, koja utiče na formiranje različitih oblika identiteta, uključujući i religijski identitet. Za razmatranje odnosa jezičke ideologije i religije posebno je važno istaći studije, u pomenutom broju časopisa, o pentekostalizmu i harizmatiskim zajednicama, vidi: Bialecki 2011: 679–703, Bielo 2011: 631–653.

<sup>142</sup> O religijskom jeziku videti i studiju Veba Kina (Webb Keane), (Keane 1997).

maternjeg jezika u bogoslužbenoj praksi, posebno kada je reč o pripadnicima etničkih manjina, opravdava se činjenicom da će vernici najbolje moći da prate bogoslužjenje na maternjem jeziku. Sa druge strane kod neoprotestanata nailazimo i na teološko utemeljenje upotrebe maternjeg jezika, oslanjajući se na Dela apostolska u kojima se ističe da je nakon što se Sveti duh spustio u prvoj crkvi, svako ga je čuo na svom jeziku. Maternji jezik, bitan je činilac i u molitvama, javnom čitanju Biblije i druge neoprotestantske literature za rumunske vernike. Slični primeri mogu se naći i u drugim neoprotestantskim zajednicama, kao što su brojne španske pentekostalne crkve u Americi. Naime, u mešovitim sredinama, kako navode Nieves (Neryman Rivera Nieves) i Rosati (Roxana Delbene Rosati), ove zajednice moraju doneti određene „lingvističke odluke“ koji će jezik koristiti tokom bogoslužjenja kako bi vernici na najbolji način razumeli propoved. Ovakve odluke snažno utiču na održanje brojnosti i rast pentekostalnih zajednica, pa stoga često umesto jednojezičnih bogoslužjenja (na španskom ili engleskom), koriste više jezika uz simultano prevođenje (Nieves, Rosati 2007: 33). Budući da za neoprotestante propoved zauzima centralnu ulogu u bogoslužjenju, propovednici/pastori često koriste jednostavnije oblike interpretacije kako bi vernicima na što neposredniji način približili određene biblijske teme.

Kako je jezik jedan od ključnih elemenata koji Rumune neoprotestante razlikuje od vernika drugih nacionalnosti unutar neoprotestantskih zajednica i ima važnu ulogu tokom bogoslužjenja, izdvojiću različite upotrebe rumunskog jezika. Ovde se ne referišu samo na upotrebu religijskog jezika, već pre svega maternjeg jezika vernika – rumunskog, kako u svakodnevnoj komunikaciji, tako i u njegovoj upotrebi u religijske svrhe. Svi moji sagovornici u svojim porodicama koriste rumunski jezik (uglavnom je reč o dijalekatskim oblicima rumunskog), osim u slučajevima mešovitih brakova, kada se pored rumunskog, koristi i neki drugi jezik, najčešće srpski, ređe mađarski ili slovački.<sup>143</sup> Sociolingvistička istraživanja među Rumunima u Mađarskoj pokazala su da je u ovoj zajednici izražena snažna jezička lojalnost u konstrukciji etničkog identiteta. Hipotetički, to znači da je „Rumun koji izgubi jezik verovatno izgubljen za zajednicu jer jezik predstavlja najjaču sponu sa zajednicom“ (Bartha, Borbély 2006, prema Ilić 2009: 339). Religijska pripadnost rumunskog stanovništva u Mađarskoj može se odrediti kao pravoslavna, grko-katolička i baptistička. Bogoslužbeni jezik u Rumunskoj

---

<sup>143</sup> Ovi podaci odnose se isključivo na prostor srpskog Banata.

pravoslavnoj crkvi je rumunski, dok je u grko-katoličkim parohijama mađarski, stoga se može zaključiti da je maternji jezik vernika bolje očuvan kod Rumuna pravoslavaca (Borbely 2000: 34). Tako je jezička politika Rumunske pravoslavne crkve, pozitivno uticala na vitalnost ovog manjinskog jezika (Ilić 2009: 339). Slična je situacija i sa Rumunima u Vojvodini, budući da Rumunska pravoslavna crkva kao bogoslužbeni jezik koristi rumunski jezik. Grko-katolička zajednica je malobrojna i postoji u samo jednom etnički homogenom, rumunskom selu Markovcu kod Vršca, a bogoslužjenja su takođe na rumunskom jeziku. Jezička praksa bogoslužjenja na maternjem jeziku vernika u svim neoprotestantskim zajednicama u velikoj meri doprinosi njegovom očuvanju. Naime, još početkom 20. veka osnivajući prve zajednice među Rumunima, misionari su takođe pridavali veliki značaj jeziku, što se najbolje može videti u izdavanju pesmarica i Biblija na rumunskom jeziku. Lokalno stanovništvo tada nije poznavalo srpski jezik u dovoljnoj meri da bi mogalo da prati propoved. Slična je situacija i danas, budući da se Rumuni u Vojvodini školuju na svom maternjem jeziku, pa je posebno kod starije generacije izraženo slabije poznavanje srpskog jezika. Iako su moji sagovornici uglavnom bilingvalni, i dalje se može primetiti postojanje asimetrične bilingvalnosti u korist rumunskog jezika, najčešće kod starijih ženskih osoba. Na jezičku vitalnost Rumuna neoprotestanta uticaj su imale:

1. propovedi na maternjem jeziku ili dvojezične propovedi
2. misionarske aktivnosti iz matične zemlje (Rumunije)
3. verska literatura (knjige, brošure, specijalizovani verski časopisi)
4. mediji (televizija, radio, internet prezentacije zajednica)

Brojne publikacije na maternjem jeziku nalazimo kod Rumuna adventista, baptista i pentekostalaca. Uglavnom je reč o časopisima koji se publikuju u Rumuniji i distribuiraju zajednicama u srpskom delu Banata, kao što su: *Semnele Timpului*, *Harul*. Rumunska pentekostalna zajednica objavljuje svoj list lokalnog karaktera *Vestea bună* („Dobra vest“). Misionarske aktivnosti zajednica iz Rumunije omogućuju vernicima da slušaju propovedi na maternjem jeziku od strane školovanih pastora, što su mnogi sagovornici pozitivno ocenili: [4.13.] Oni su i *školovani*, ovi Rumuni, *imaju rečnik*, što mi Rumunu u Banatu ovde nemamo. Baptistički sagovornik iz Vladimirovca ističe i razliku

između Rumuna iz Rumunije i Rumuna u Banatu: *ovi Rumuni/ mi Rumuni* u vrednovanju jezičke kompetencije propovednika, koji *imaju rečnik*, odnosno poznaju neoproteštanski teološki sistem na rumunskom standardu, a ne na dijalektu. Ovakva „strategija“ ima značajnu ulogu u okupljanju budućih članova u onim rumunskim naseljima u kojima određena neoproteštanska zajednica još uvek nema članova. Pored toga, u već postojećim zajednicama, posebno baptističkim, profesori sa teološkog fakulteta u Oradei i Temišvaru održavaju predavanja pastorima i obučavaju ih teorijskim i praktičnim znanjem. Vernicima se iz Rumunije takođe šalju i DVD i CD izdanja propovedi na rumunskom jeziku, kao i filmovi verske sadržine koji se puštaju uoči pojedinih praznika i slično.

Pored značaja za očuvanje maternjeg rumunskog jezika, pomenute neoproteštanske aktivnosti uticale su i na usvajanje određenog tipa religijskog jezika i neoproteštanske terminologije. Kao jedan od primera usvajanja specifičnog religijskog jezika u okvirima neoproteštanskih zajednica navodim tzv. *javne molitve* koje čine sastavni deo bogoslužbene prakse. Iako molitve nisu „rutinske“, već ih karakteriše lična uključenost, spontanost i „iskrenost“ prožete su određenom terminološkom matricom koju su vernici usvojili u okvirima svoje zajednice (Sikimić 2011: 122). Reč je najčešće o personalizovanom ličnom iskustvu vernika [4.6.] *ja* ti zahvaljujem Gospode u prvome redu, ili o kolektivnim molitvama koje najčešće izgovara propovednik/pastor [4.7] *Ispružite ruke, ispružite ruke dragi ljudi, ispružite ruke za našu crkvu, ispružite ruke za grad, za našu zemlju, za sve crkve, da te upoznamo i da te slavimo, hajde da se molimo zajedno. Ako ima bolesnih, ako imaš probleme u porodici ili školi želim da se molimo svi zajedno kao crkva.*

Za razliku od ličnih molitvi, u kojima vernici pominju svoja lična iskustva, probleme ili članove porodica, kolektivne molitve upućene su čitavoj zajednici, gradu, državi i slično. Tu se često, posebno u baptističkoj i pentekostalnoj zajednici, mogu čuti molitve upućene određenim ljudima iz lokalne vlasti, pa čak i molitve za predsednika države. Ovakva praksa nije prisutna u adventističkim i nazarenskim zajednicama. Antropolog Robin Šoaps (Robin Shoaps), u studijama o pentekostalnim zajednicama u Americi, analizira mehanizme spontano nastalih molitvi, istražujući specifičan religijski jezik koji ove zajednice koriste (Shoaps 2002). Kao važan elemenat molitve, Šoaps izdvaja temu „iskrenosti“ (eng. *earnestness*) gde se spontanost i lična uključenost shvataju kao indicije za „iskrenost“, tj. kao poseban odnos između jezičke upotrebe i govornog

subjekta koji je preduslov za istinsku „komunikaciju“ sa Bogom (prema Sikimić 2011: 122). Tako su lična uključenost, spontanost i „iskrenost“ isprepletane u neoprotestantskim molitvama, što se u pojedinim zajednicama i javno prikazuje glasnim izgovaranjem molitvi. Molitva predstavlja samo deo „vidljive“ jezičke promene kod obraćenih vernika. Kako Dejvid-Konstant Martin (David-Constant Martin) ističe upravo je jezik taj koji omogućava članovima zajednice da stupe u međusobne odnose, a upotrebom jezika u narativima izražavaju se razlike i vrednosti kolektiva (Martin 1995: 8). Diskurzivna konstrukcija jezičkog identiteta na taj način unosi promene u upotrebi maternjeg jezika vernika, dok se usvajanjem novog religijskog jezika, pre svega teološke leksike i određenih neoprotestantskih termina, učvršćuju veze među članovima određene zajednice.

#### 5.4. KONVERZIJA I NARATIVI O KONVERZIJI

Na osnovu prikupljenog terenskog materijala, može se videti da značajan deo u svim intervjuima zauzimaju narativi o preobraćenju ili konverziji. Narative o konverziji izdvajam budući da su u tesnoj vezi sa religijskim identitetom pripadnika zajednice. Iz intervjuja se može zaključiti da je konverzija neophodna čak i za one rođene u određenoj verskoj zajednici i odvija se unutar zajednice. Svoje iskustvo konverzije vernici svedoče i prenose drugima, prilikom misionarenja, evangelizacija ili propovedi, usvajajući posebnu retoriku kojom oblikuju novo religijsko iskustvo. Tako je narativizacija, prema Katarini Vener (Catherine Wanner), ključna za razumevanje *iskustva* koje postaje *religijsko iskustvo*, izazivajući dvostruki proces samotransformacije i posvećenosti verskoj zajednici (Wanner 2007: 157). Novi pristup konverziji, prema Draganu Todoroviću „preobraćenike sagledava kao osobe okrenute traganju za smislom života, pripreme za prevrednovanje dotadašnjeg sistema vrednosti i pogleda na svet“ (Тодоровић 2011: 198).

Pre nego što pređem na analizu narativa o konverziji u neoprotestantskim zajednicama, neophodno je definisati pojam konverzije, njegove osnovne karakteristike i ukazati na najznačajnije teorijske paradigme o konverziji. Reč konverzija (lat. *conversio*) označava preokret, preobražaj ili promenu. Fenomenu obraćenja ili konverzije može se pristupiti iz nekoliko aspekata: istorijskog, antropološkog, sociološkog, teološkog ili psihološkog. Mnoge studije o konverziji pokušavaju da daju

odgovore na pitanje zašto ljudi prelaze iz jedne konfesije u drugu i kakav uticaj konverzija ima na život novog vernika. tema konverzije posebno je istraživana u radovima iz oblasti psihologije, u kojima psiholozi pokušavaju da objasne zašto su pojedini ljudi skloni konverziji a drugi ne, kao i kakav je psihološki profil takvih ljudi. Međutim, danas postoji veliki broj teorija u okviru različitih nauka koje pokušavaju da daju određene odgovore na ova i još mnoga druga pitanja koja pokreće problem konverzije.<sup>144</sup> Jedan od najuticajnijih autora Vilijem Džejms (William James) u svojoj čuvenoj studiji iz psihologije religije *The varieties of religious experience: a study of human nature*, iz 1902. godine, zalaže se za psihološki pristup konverziji, smatrajući konverziju specifičnim ličnim religijskim iskustvom koje se događa samo jednom tokom života (James 1990: 192). Rana sociološka istraživanja religije, u okvirima funkcionalističke paradigme zalagala su se za *teoriju deprivacije*, prema kojoj je konverzija karakteristična za ljude razočarane i nezadovoljne svojim prethodnim načinom života ili religijom kojoj su pripadali. Vremenom je ukazano na nedostatke *teorije deprivacije*, budući da je bilo nemoguće dokazati šta razlikuje one koji su se preobratali od onih koji nisu (Алексов 2010: 21). Međutim, i danas postoji veliki broj teorija u okviru različitih društvenih i humanističkih nauka koje pokušavaju da daju određene odgovore na ova i još mnoga druga pitanja koja pokreće problem konverzije. Obraćanje podrazumeva radikalnu promenu pogleda na svet (Hamilton 2003: 429). U studiji posvećenoj konverziji *Understanding religious conversion*, Luis Rambo (Lewis Rambo) versko obraćenje vidi pre svega kao kontekstualni proces koji deluje pod uticajem čitavog kompleksa odnosa, u interakciji ljudi, događaja, institucija, organizacija (Rambo 1993: 5). Oslanjajući se na Ramboovu definiciju, u ovoj tezi versko obraćenje posmatram takođe kao kontekstualan proces, i ono se ne tretira kao izolovan događaj, već dinamičan proces (Rambo 1993: 5). Rambo je ponudio „sedmostepeni procesno orijentisani model preobraćenja“ koji uključuje lične, kulturološke, socijalne i verske elemente:

- a) Kontekst – konverzija se uvek odvija u određenom kontekstu, stoga se prvi stadijum odnosi na okruženje preobraćenika. Kontekst oblikuje prirodu,

---

<sup>144</sup> Iako ova teza ne uključuje Jehovine svedoke, koji su veoma slični zajednicama koje su uključene u istraživanje, postoji određeni broj studija posvećenih konverziji u ovoj zajednici. Videti npr: Beckford 1975; Wilson 1977; Jindra 2006; Wah 2001; Pitulac, Năstuța 2007.

dinamiku i proces konverzije. U ovom stadijumu uključene su socijalne, kulturne, religijske i lične dimenzije konverzije. Razlikuje se makrokontekst političkih i ekonomskih sistema, od mikrokonteksta porodice, religijske ili etničke zajednice (Rambo 1993: 20–43).

- b) Kriza – ovaj stadijum obično prethodi konverziji. Kriza može biti religijske, političke, psihološke ili kulturne prirode, i ona primorava pojedinca da se suoči sa svojim problemima. Različita iskustva, kao što su mistična doživljaju, bolesti ili isceljenja, utiču na pojavu krize (*ibidem*: 44–55).
- c) Traganje – obraćenici najčešće tragaju za „osećajem ispunjenja“. Traganje zavisi od emocija, intelekta, strukture ili religijskog predanja pojedinca (*ibidem*: 56–65).
- d) Susret – značajnu ulogu u ovom stadijumu imaju misionari, koji prenose potencijalnim preobraćenicima koji su u krizi, različite mogućnosti nove religijske orijentacije. Ciljevi i metodi u ovom stadijumu imaju ključnu ulogu u oblikovanju misionarske strategije i iskustva preobraćenika. Konverzija se ne može odigrati bez susreta (*ibidem*: 66–75).
- e) Interakcija – potencijalni preobraćenici u stadijumu *interakcije* usvajaju određena znanja o verskim učenjima i praksama nove zajednice, načinu života, očekivanjima koje zajednica ima. Pojedine zajednice insistiraju na dugotrajnom procesu učenja i socijalizacije; druge, međutim, akcenat stavljaju više na kratke i intenzivne vremenske periode u kojima su preobraćenici ohrabreni da što pre donesu odluku o preobraćenju. Preobraćenik kroz rituale, uloge, retoriku i veze u zajednici dolazi do sledećeg stepena konverzije posvećenosti (*ibidem*: 102–123).
- f) Posvećenost – je stadijum u kojem se donosi odluka o preobraćenju koje će uslediti. Svedočanstvo preobraćenika putem jezičke promene i biografske rekonstrukcije centralni su događaji tokom preobraćenja (*ibidem*: 124–141).
- g) Posledice – se odnose na dramatične promene u životu preobraćenika koje nastupaju pristupanjem verskoj zajednici. Preobraćenik je manje-više svestan



promena kroz koje je prošao. Ponekad iskustvo konverzije može imati i negativne efekte, ukoliko pojedinac zaključi da mu nova orijentacija nije ispunila očekivanja (*ibidem*: 142–164).

Konverzija je takođe u tesnoj vezi sa ritualom krštenja (odraslih članova), koji za neoprotestante predstavlja i formalan čin za pristupanje zajednici. Iako, prema Bojanu Aleksovu „preobraćenje podrazumeva ozbiljnu transformaciju identiteta, ono se više ne posmatra kao puka promena identiteta iz starog u novi ili kao izobličenje i nestanak identiteta, koja ne ostavlja mesta za delovanje preobraćenika“ (Алексов 2010: 22). *Unus christianus nullus christianus* kao izraz koji se koristio u prvim vekovima hrišćanstva, prema Hardinu (Bert Hardin) i Kereru (Günter Kehrler), simbolično predstavlja značaj izgrađivanja novog identiteta unutar zajednice ili grupe, kroz sistem verovanja čitave zajednice putem kojeg se razvija visoka posvećenost pojedinca (Hardin, Kehrler 1978: 91). Proces obraćenja u Loflendovom (John Lofland) i Starkovom (Rodney Stark) modelu obuhvata sedam faza, nakon kojih je obraćenje potpuno: stanje napetosti, način rešavanja problema, tragalaštvo, prekretnice, osećanja vezana sa kultom, vankultne osećajne veze, intenzivna interakcija (Lofland, Stark 1965). Međutim, proces konverzije u različitim verskim zajednicama ne obuhvata nužno sve faze Loflend-Starkovog modela, već samo pojedine. Nešto kasnije nastaje novi model Loflenda i Skonovda (Norman Skonovd), koji klasifikuje šest glavnih tipova konverzije: intelektualni, afektivni, preporođujući, mistički, eksperimentalni, prislini (Lofland, Skonovd 1981). Pored navedenih načina konverzije, Loflend i Skonovd izdvajaju i pet elemenata u kojima se ti načini razlikuju, kao što su „nivo društvenog pritiska, dužina trajanja procesa preobraćenja, nivo izazvane osećajnosti, i da li verska ubeđenost prethodi ili sledi preobraćenju“ (Hamilton 2003: 438). Zbog izuzetne složenosti koju odlikuje proces konverzije, pomenuti elementi najčešće su isprepletani u zavisnosti o kakvoj zajednici je reč. Zajednica za konvertite predstavlja prostor u okviru kojeg se konverzija odigrava. Srđan Sremac naglašava da „postoji jedan uzročni odnos između konverzije pojedinca i zajednica u kojoj se to dešava; zajednica je istovremeno i kontekst i uzročnik procesa konverzije“ (Sremac 2009: 82). Prema Kalenbergovoj (Brad J. Kallenberg) socijalno-konstruktivističkoj definiciji, konverzija se tumači kao „nastanak novog životnog modela koji nastaje samouključenjem u život, jezik i paradigme verujuće zajednice“ (Kallenberg 1995: 362, prema Sremac, Radić 2010: 66).

Analizirajući proces konverzije u pentekostalnim zajednicama u Americi, Henri Guren (Henri Gooren) izdvaja pet nivoa individualnog religijskog učešća (Gooren 2010: 94):

1. predafilijacija: opisuje socijalni kontekst i pogleda na svet potencijalnog vernika,
2. afilijacija: odnosi se na formalno članstvo u zajednici,
3. konverzija: lična (radikalna) promena identiteta vernika,
4. ispovest: odnosi se na visok stepen uključenosti u novu versku zajednicu i snažnu želju za misionarenjem,
5. dezafilijacija: u kojem konvertit ispoljava nezainteresovanost za angažovanje u verskoj zajednici.

Pored toga, Guren navodi nekoliko ključnih grupa faktora koji utiču na konverziju (Gooren 2010: 95):

- faktori ličnosti – karakteristike ličnosti, religijski pogled na svet, potreba za angažovanjem u zajednici,
- socijalni faktori – uticaj okoline na pojedinca (prijatelji, komšije ili poznanici),
- institucionalni faktori – obrasci socijalizacije aktuelne religijske grupe i njen odnos prema novim religijskim grupama,
- kulturni faktori – kulturna politika jedne zajednice u odnosu prema lokalnoj, kulturnoj, ekonomskoj i političkoj kulturi društva,
- nepredviđeni faktori – slučajni susreti sa predstavnicima verskih zajednica.

Kako zajednicu ne čine vernici koji su rođeni u samo jednoj etničkoj grupi, neoprotetanti nove vernike „pronalaze“ u okvirima drugih religija, koji krštenjem prelaze u neoprotetantizam. Istražujući romske neoprotetanstke zajednice u Srbiji, Dragan Todorović, razlikuje „intrakulturalno“ i „interkulturalno“ preobraćenje, gde se „intrakulturalno“ preobraćenje tumači kao prelazak iz jedne verske tradicije u drugu, unutar jednog verskog sistema, ili kada osoba koja nije pripadala nijednoj verskoj tradiciji postane vernik određene zajednice (npr. iz pravoslavlja u protetantizam). U okviru ovog oblika preobraćenja ne dolazi do korenitih promena u kulturnom identitetu vernika. Sa druge strane „interkulturalno“ preobraćenje podrazumeva velike promene u

kognitivnom, emocionalnom i vrednosnom životu pojedinca (npr. iz hrišćanstva u islam) (Тодоровић 2011: 195–196). U skladu sa navedenom podelom, konverzija u neoprotestantizam može se odrediti kao intrakulturno, budući da se odvijala u okvirima hrišćanske tradicije, najčešće iz pravoslavlja u neoprotestantizam.

Religijska konverzija posmatra se kao ključni faktor u konstruisanju „narativa novog života“ (Sremac, Radić 2010: 50). Priče o konverziji često su ispričane kao životne priče, i stoga predstavljaju određenu formu autobiografskog narativa. Konvertiti reinterpretiraju prošlo iskustvo slike o sebi iz ugla sadašnjosti, tako da se smisao prošlosti pojedinca menja i stavlja u okvire novog identiteta (Snow, Machalek 1983: 266). Konverzijom nastupa dramatična transformacija socijalne realnosti u kojoj, prema mišljenju Pitera Bergera i Tomasa Lukmana, stara realnost mora biti reinterpretirana unutar legitimnog aparata nove realnosti (Berger, Luckmann 1966: 179). Iskustva konverzije često se tumače kao ključna za versko obraćenje, budući da pokreću procese samopreobražaja pojedinca i njegove posvećenosti verskoj zajednici ili grupi. Dejvid Snou (David Snow) i Ričard Mahalek (Richard Machalek) smatraju da konverzijom nastupa promena u „univerzumu diskursa“ (Snow, Machalek 1983: 266–268). Kao posledica konverzije subjektivno-komunikacijski jezik prolazi kroz korenite promene a sve u cilju pronalaska smisla u sebi i svetu (Straples, Mauss 1987: 135). Narativna perspektiva konverzije, poima konverziju pre svega kao lingvističku konstrukciju (Sremac 2009: 87). Imajući u vidu temporalnost i sekvencijalnost narativa, posebno je važna uloga retorike i jezika, koji oblikuju novi religijski identitet vernika. Uloga jezika, prema Piteru Strombergu, od izuzetne je važnosti u procesu izgradnje identiteta i konstruisanja realnosti koja se odražava u jeziku i diskurzivno oblikovanim narativima o konverziji (Stromberg 1993: 11). Analizirajući narative evanđeoskih hrišćana, antropolog Piter Stromberg izdvaja „kanonični“ i „metaforički“ jezik, gde se „kanonični“ jezik odnosi na određeni religijski kontekst značenja u širem smislu, koji postaje smislen kroz neposredno povezivanje kanoničnog jezika i individualnog iskustva. Suprotnost kanoničnom jeziku je metaforički jezik, koji nema tačno određeno značenje (Stromberg 1993: 13). Na osnovu rezultata istraživanja, mogu zaključiti da je usvajanje kanoničnog jezika za neoprotestante sastavni deo narativa o konverziji, kao i šireg religijskog diskursa. Sagovornici povezuju kanonični jezik sa individualnim iskustvom konverzije, što se može uočiti upotrebom termina: predati se Bogu, obratiti

se, pokajati, krstiti u Svetom duhu, biti prijatelj Gospodnji. Kanonični jezik u neoproteštantskim zajednicama odnosi se na: verovanje da obraćenjem nastupa lična promena, da svaki vernik sledi put Hrista i ima lični odnos sa Bogom, da su svi u zajednici jednaki i sl.

Imajući u vidu da narativi sagovornika u četiri neoproteštantske zajednice sadrže sličnosti i razlike, u analizi ću se osloniti na metodološko uputstvo Ulrike Pop-Bajer (Ulrike Popp-Baier) u analizi narativa konverzije (Popp-Baier 2002: 57):

1. narativi konverzije zavisni su o određenom strukturisanom diskursu i neophodno je ispitati kanonični jezik, strukturu i teme u takvim narativima,
2. narative konverzije možemo istraživati kao retoriku, razmatrajući upotrebu religijskog jezika u naracijama kao svedočanstva postizanja određenih socijalnih efekata,
3. naracije se konstruišu u kontekstu određenih društvenih interakcija. Obraćenje za novog vernika predstavlja i promenu verovanja, vrednosti i ponašanja.

U narativima o konverziji kod neoproteštanta, naglasak se stavlja na lično spasenje i iskustvo „ponovnog rođenja“ (eng. *born-again experience*).<sup>145</sup> Mnogi teoretičari, kako navodi Srđan Sremac, slažu se oko toga da su svedočanstva o konverziji u određenoj meri kulturološki i istorijski uslovljena. Tako se narativi konverzije, prema Sremčevom mišljenju, u okviru religijskog diskursa proteštantsko-evanđeoskog hrišćanstva razlikuju u istočnoevropskom kontekstu od onih u afričkom kontekstu (Sremac 2009: 83). Kulturološka ulovljenost narativa o konverziji ukazuje na postojanje određenih narativnih matrica. Narativi sadrže događaje koji se izlažu u određenom vremenskom nizu, uz poseban akcenat na rekonstruisanje biografije konvertita, kao i život pre i posle konverzije. Podređenost svih drugih identiteta novom religijskom identitetu u snažnoj je vezi sa procesom konverzije, odnosno sa pristupanjem zajednici. Konverzija simbolički odvaja pojedinca od njegovog/njenog prethodnog društvenog identiteta i umanjuje značaj etniciteta i socijalnog statusa (Fosztó 2009: 163). Periodi pre i period posle konverzije, kako ih definišu Snou i Mahalek (eng. *pre- and post- conversion life*) u takvim narativima, odnose se na napuštanje određenog načina života i navika

---

<sup>145</sup> Vidi: Mitchell, Tilley 2008.

konvertita, gde se period pre konverzije opisuje kao period krize, lutanja ili nezadovoljstva prethodnom religijom, a period nakon konverzije kao pronalaženja mesta gde pripadaju: [2.9] Prošao sam kroz jedan *period lutanja*, ili da kažem prošao sam kroz neke druge crkve. Karakteristično za nove preobraćenike u neoprotentizam jeste da su mnogi među njima „lutali“ ili bili tzv. *verski tragači* (eng. *religious seekers*), idući od jedne verske zajednice do druge.<sup>146</sup> Upravo zbog velike sličnosti među pojedinim neoprotentanskim zajednicama neki sagovornici su isticali da su pohađali bogoslužnja ili bili aktivni vernici u više zajednica (npr. baptističkoj i pentekostalnoj).

Ključni, distinktivni termini koje možemo izdvojiti u neoprotentanskim narativima o konverziji su *verni–neverni* i *zajednica–svet*. Uspostavljanjem nove religijske granice između *vernih* i *nevernih*, *preobraćenih* i *nepreobraćenih*, naglašava se značaj i uloga koju novi religijski identitet ima za vernike. U pojedinim zajednicama, kao što je nazarenska, neophodan je postepen proces konverzije, gde vernik napušta stare navike („svetske običaje“), odnosno sve životne navike i prakse koje nisu u skladu sa učenjima zajednice, i prihvata novi način života, postajući „prijatelj zajednice“: [2.1.] Kada neko hoće da pristupi zajednici on najpre *treba da veruje*, to je prvo, da ostavi sve *svetske običaje*. Većina sagovornika koji su svoje pristupanje zajednici opisivali kao postepeno ne preciziraju određeno vreme ili trenutak kada je nastupila konverzija. Za razliku od postepenog, može nastupiti i naglo obraćenje, koje sagovornici opisuju kao iznenadni (spontani) trenutak [2.5.] *Ta noć*, bez ikoga da me neko vodi u to, *slučajno se desilo*.

Narativi o iznenadnoj konverziji karakteristični su za vernike baptističke i pentekostalne zajednice u kojima je izraženija emocionalnost, nasuprot racionalnosti nazarena i adventista [2.5] Sve je to prošlo *u danu* kada sam se predao, kada sam rešio da postanem *druga osoba*; [2.11] Bio je *jedan jedini momenat* kada sam se odlučila.

Razlikujući iznenadnu od postepene konverzije, Bejli Gillespi (Bailey Gillespie) izdvaja „događaj konverzije“ (eng. *conversion event*) i „iskustvo konverzije“ (eng. *conversion experience*) (Gillespie 1991: 18). Promena u ponašanju i navikama kod neoprotentanskih vernika postaju pokazatelji „prave vere“, što je u vrlo tesnoj vezi sa

---

<sup>146</sup> Terenska istraživanja Srba baptista u klisuri Dunava u Rumuniji (2010. godina) su pokazala da je nekoliko članova odlazilo u druge crkve pre krštenja u baptističkoj. Tako je jedna sagovornica istakla da je bila u svim crkvama koje postoje u njenom mestu, od Srpske pravoslavne, Rimokatoličke, preko nekoliko neoprotentanskih zajednica, dok se nije krstila u baptističkoj.

upoznavanjem sa Biblijom, budući da neoprotetanti temelje svoja učenja na njenoj interpretaciji [2.2.] Dobro je da čitamo *reč Božju*, [2.4.] Ja sam se obratio, u stvari, ja sam *Sveto Pismo čitao*; [2.5.] Toliko sam zavoleo *tu knjigu*, da nisam mogao da se odvojim od nje; [2.10.] Ali kada sam čula da kažu samo istinu, *samo iz Biblije*. Budući da svi vernici veoma dobro poznaju Bibliju, tokom razgovora, kako bi potvrdili određeni stav ili mišljenje, citirali su pojedine delove Biblije [1.6.], [1.7.], [1.8.], [1.15.], [1.17.]. Usvajanje novih doktrinarnih načela određene verske zajednice i „upoznavanje“ sa Biblijom, takođe, predstavlja veliku promenu u životima konvertita. Kako konverzija u neoprotetantizam oblikuje svakodnevni život vernika, tako oblikuje i njihove navike i ponašanje. Najčešće je reč o napuštanju poroka, odnosno prestanku konzumiranja alkohola i cigareta<sup>147</sup> [2.2] Bio je *nov čovek nije više pušio, pio*. To je pokajanje; ili neprimerenog ponašanja, kao što je krađa, psovanje, laganje: [2.3.] Neki kažu ne mogu da držim to, a ja kažem pa nemaš šta da držiš, nego da se olakšaš, *da ne kradeš, da ne lažeš, da se moliš Bogu*. Konverzijom dolazi do usvajanja i nove neoprotetantske etike koja podrazumeva visokomoralni život vernika, čestitost, poštenje, uzajamno pomaganje, naporan rad, distanciranje od različitih poroka. Kako nazareni, baptisti i pentekostalci obeležavaju nedelju kao sedmi dan u njihovim iskazima ne nalazim posebno naglašavanje nedelje, budući da time ne dolazi do bitnijih promena u njihovom životu. Za razliku od njih, adventisti su kao jednu od promena koje nastupaju konverzijom, izdvajali subotu i njen značaj za novi adventistički identitet koji ih upravo razlikuje od drugih (pravoslavaca i ostalih neoprotetantata): [2.11] Mi držimo *subotu*. Pre smo držali nedelju. Sada *držimo subotu*, ništa različito. U navedenom iskazu sagovornik razlikuje vreme pre pristupanja zajednici, kada su „držali nedelju“, od sadašnjeg vremena, kada je vernik u adventističkoj zajednici i „drže subotu“. Sagovornik ocenjuje da obeležavanje subote umesto nedelje nije „ništa različito“, odnosno da nije teško prihvatiti novu praksu svetkovanja subote.

Većina neoprotetantata suštinu svog preobraćenja vidi u pokajanju, stvaranju ličnog odnosa sa Bogom i prihvatanju Isusa Hrista kao „ličnog spasitelja“. Način na koji ljudi definišu svoj odnos prema Bogu takođe se menja, koji sagovornici opisuju kao ličan: [2.6.] Ali tu posle određenog vremena postaje problem, ako nema neki *lični odnos sa Bogom*

---

<sup>147</sup> Dragan Todorović daje primer preobraćenih vernika romskih pentekostalnih zajednica gde promenom religijskog identiteta Roma, dolazi do redukovanja negativnog ponašanja kao što su: raskid sa porocima (pušenje, droga, alkohol, psovanje, kletve), smanjena stopa kriminala, razrešavanje porodičnih nesuglasica mirnim putem, sklapanje braka sa punoletnim osobama, smanjena stopa razvoda i slično (Тодоровић 2011: 212).

(...) Ono što je *lično* ono traje. Prihvatanje Isusa Hrista kao „ličnog spasitelja“ u osnovi je narativa o konverziji u svim neoprotestantskim zajednicama. Sastavni deo konverzije je pokajanje, bez kojeg potencijalni konvertit ne može biti primljen u zajednicu. Pokajanje (rum. *pocăință*) ima temeljni značaj za proces konverzije u neoprotestantizam: [2.1.] Kada se prima u zajednicu može samo onaj koji se *pokaje*; [2.3.] Nije *pokajanje* ni u jednoj crkvi, nego u srcu. (...) Velika je stvar *pokajati se*. Pokajanjem i napuštanjem prethodnog „grešnog“ života preobraćenici usvajaju nova pravila ponašanja, novu hrišćansku etiku.

Uz narative o konverziji, zajedničko svim neoprotestantima je ritual krštenja (odraslih) uranjanjem celog tela u vodu. Budući da je ovakva praksa različita u odnosu na krštenje u pravoslavnoj crkvi, sagovornici su često opisivali vodeno krštenje kao jedan od ključnih rituala u procesu konverzije. Većina vernika krštenje smatra za veoma značajnu fazu konverzije. U iskazima se izdvaja naglašavanje slobodne volje i svesnosti pojedinca prilikom krštenja: [3.1.] Prvo moraš da primiš krštenje; [3.2.] Krštenje je *svojevoljno* pristupanje, predstavlja odricanje starog čoveka rođenje novog. [3.5.] To je akt *dobre volje, ne silom*. Krsti se u vodi, u ime Oca i Sina i Svetog Duha. Postaje član crkve tek posle krštenja, ne može da bude brat ili sestra pre toga. Vernici krštenje poistovećuju sa „očišćenjem od greha“, „spiranjem greha“ ili potvrdu preobraćenja. Stoga se konverzija može posmatrati kao oblik rituala koji uključuje i verbalne i neverbalne elemente.

Iskustvo konverzije za pentekostalce razlikuje se u odnosu na druge neoprotestante zbog glosolalije, odnosno „govorenja u jezicima“, tokom molitve, pevanja ili propovedanja. U istoriji pentekostalizma, velika promena koja je nastupila nakon 1960. godine odnosila se na molitvu u jezicima, koja predstavlja znak posvećenja i vere, ali ne nužno i dokaza uspešne konverzije (Gooren 2010: 100). Tako su i pojedini sagovornici isticali da „govorenje u jezicima“ nije neophodan činilac konverzije već da glosolalija može nastupiti tokom vremena. Pentekostalci naglašavaju značaj drugog krštenja Svetim duhom, koje uključuje glosolaliju i sposobnosti isceljenja, međutim obavljeni intervjui ne pružaju veći broj iskaza o tome.



Slika 39: Molitva u pentekostalnoj zajednici u Vršcu (internet prezentacija pentekostalne zajednice u Vršcu)

Glosolaliju, kao termin, ne nalazimo ni u jednom intervjuu, već njene sinonime „govorenje u jezicima“ ili „plameni jezici“: [2.7.] To se dešava i danas, to što je tada učinjeno da su *plameni jezici* bili nad svim apostolima. To je jezik koji im je Bog dao u tom trenutku (...). Može na službi, *ja sam to doživeo na službi*. Manifestacije su različite (P, Vršac). „Govorenje u jezicima“ je za pentekostalce jedna od ključnih potvrda potpune konverzije.

Ono što se na osnovu prikupljenih intervjuova iz četiri neoprotestantske može zaključiti jeste da narativi konverzije variraju po složenosti strukture. Međutim svi oni imaju osnovne karakteristike narativa, koji se mogu svrstati u nekoliko kategorija:

- a) imaju određeni početak, sredinu i kraj,
- b) orijentisan je prema prošlosti,
- c) linearan je i ima sled događaja,
- d) sadrži zaplet,
- e) ima smisao za onog koji priča (cf. Denzin 1989: 37).

Konverzija je praćena i stvaranjem novih socijalnih mreža unutar zajednice. Snažna posvećenost zajednici učvršćuje nove kontakte koji se stvaraju unutar nje, dok veliku ulogu ima i odnos drugih vernika prema novom članu zajednice. Srdačnost prilikom



svakog novog dolaska na bogoslužje, neposrednost u komunikaciji, oslovljavanje sa „brate“ ili „sestro“, utiču da se uspostavi blizak kontakt među novim i starim vernicima. Pozdravljanje rečju „mir“ (rum. *pace*), uz rukovanje, karakteristično je za sve neoprotestante. Ovakve promene odražavaju se i u narativima vernika u kojima vernici usvajaju određenu retoriku upotrebom religijskog jezika karakterističnog za određenu zajednicu. Usvajanjem određenih oblika religijskih narativa, neoprotestanti prenose svoja iskustva konverzije drugima, pružajući veoma detaljnu sliku ovog dinamičnog i mnogostrukog procesa. Ukoliko se konverzija može tumačiti i kao usvajanje određenog religijskog jezika i svedočenje istog, onda je svako onaj ko je istinski zainteresovan da sasluša propovedanje započeo proces konverzije (Harding 1987: 178). Pored toga, Harding ukazuje na značaj jezika među konzervativnim neoprotestantskim zajednicama, gde se jezik određuje kao primarni činilac konverzije, a ne ritual, i da se duhovne stvarnosti prenose jezičkim sredstvima (Harding 1987: 167–169). Aktivno slušanje, tako, postaje prvi stepen ka konverziji. Ohrabrivanje drugih može se tumačiti kao drugi stepen na putu konverzije, ali i reafirmacija sopstvenog religijskog identiteta.

U zaključku studije o konverziji, Luis Rambo ukazuje na svu složenost konverzije opisujući je na sledeći način: „Konverzija je paradoksalna. Ona je isključujuća i uključujuća. Ona uništava i spasava. Konverzija je iznenadna i postepena. Stvorena je na osnovu Božjeg delovanja i na osnovu ljudskog delovanja. Konverzija je lična i kolektivna, privatna i javna. Istovremeno je i aktivna i pasivna. Ona je povlačenje iz sveta. Ona je rešavanje konflikata i podstrek da se suočiš sa svetom. Konverzija je događaj i proces. Ona je početak i kraj. Ona je konačna i beskonačna. Konverzija nas razara i transformiše“ (Rambo 1993: 176)

## 5.5. SOCIJALNA DISTANCA

U razmatranju načina diskurzivnog konstruisanja religijskog, etničkog i jezičkog identiteta, neophodno je sagledati kakve promene nastupaju u okruženju novih konvertita, u kontaktu sa pripadnicima drugih verskih zajednica. Kao jedna od važnih tema u konfesionalno pluralnim sredinama, u analizi emirijskog materijala izdvaja se pitanje socijalne distance. Prema Ivani Milojević „identiteti – etnički, rasni, rodni, klasni, starosni i drugi – redovno se koriste kao mehanizmi putem kojih se društvo stratifikuje, a životno iskustvo određene individue ograničava“ (Milojević 2011: 9).

Tako je rumunska zajednica, iako u većini istraživanih naselja etnički homogena, religijski heterogena i stratifikovana. Budući da ova teza pokazuje dinamiku širenja i razvoja nekoliko verskih tradicija u okviru rumunske manjine, kao i dinamiku odnosa religijskog i etničkog identiteta, u definisanju inter-konfesionalnih odnosa među Rumunima posebno mesto zazima stepen socijalne distance. Pojam socijalne distance u sociologiju je uveo Robert Park (1924) kako bi definisao gradaciju poželjnog odstojanja u društvenim kontaktima. Kako navodi Zorica Kuburić „na individualnom planu svako ima svoje mesto značenja koje mu drugi daje, a i on sam u odnosu na druge formira kontinuum poželjne bliskosti ili odstojanja“ (Kuburić 2010: 259).<sup>148</sup> Istraživanje socijalne distance najviše je bilo zastupljeno u sociološkim i psihološkim istraživanjima etničkih, verskih grupa, omladine i sl. U dosadašnjim istraživanjima socijalne distance u Srbiji, velika pažnja bila je posvećena pitanjima etničke distance, a nešto manja istraživanju verske distance. Sociološka istraživanja Zorice Kuburić obavljena su po uzoru na Bogardusovu skalu za ispitivanje socijalne distance, a od ispitanika je traženo da navedu veroispovest sa čijim pripadnikom ne bi želeli da imaju određene kontakte ili odnose (Kuburić 2007: 104). Kako u uzorku preovlađuju ispitanici pravoslavne veroispovesti, rezultati istraživanja pokazuju da je najmanji stepen distance prema pravoslavcima, a najveći prema muslimanima, ateistima i Jehovinim svedocima. Pitanja koja se u ovakvim istraživanjima postavljaju odnose se na poželjnost pripadnika određenih verskih zajednica za bračnog druga, predsednika države, komšiju, poslovnog partnera i slično (Kuburić 2010: 259–282). Iako je istraživanje sprovedeno za potrebe ove teze kvalitativnog tipa i nije uključilo sociološke metode u istraživanju socijalne distance (uključujući i veći reprezentativni uzorak), pitanja su u intervjuima bila usmerena i na odnose prema pripadnicima drugih verskih zajednica. Budući da je u većini naselja u kojima je istraživanje obavljeno prisutno nekoliko verskih tradicija, pitanje socijalne distance i međusobnog odnosa vernika, predstavljali su sastavni deo diskursa o „drugima“. Na osnovu terenskih istraživanja može se zaključiti da je distanca najveća između Rumuna pravoslavaca i nazarena, kao prvih neoprotestanata protiv kojih se Rumunska pravoslavna crkva snažno borila početkom 20. veka. Međutim, nazareni se i od strane baptista, adventista i pentekostalaca doživljavaju kao zatvoreni i

---

<sup>148</sup> Sociološka i psihološka istraživanja stepen socijalne distance određuju kvantitativnim metodama, na velikom uzorku ispitanika. O kombinovanim metodama u istraživanju socijalne distance vidi: Bichi 2008: 487–508.

konzervativni, odnosno zajednica sa kojom nemaju saradnju i kontakt: [7.1.] Vrlo su zatvoreni (...). Jako je strogo tamo (...) Nikako ne idu kod pravoslavnih. [7.3.] Oni su jako konzervativni. (...) Nemaju oni sa nikim komunikaciju (...). Jako su velikog odricanja. [7.8.] Oni žive kao u nekom getu. [7.13.] Što se tiče nazarena, oni su jako zatvorena zajednica.

Navedeni fragmenti intervjua ukazuju da su drugi neoprotestanti najčešće govorili o nazarenima, kao „radikalnom religijskom drugom“ među neoprotestantima. Dakle, adventisti, baptisti i pentekostalci prema nazarenima imaju najveću socijalnu distancu. Jedan od razloga za ovakav stav prema nazarenima od strane drugih neoprotestanata nalazimo u činjenici da su nazareni prisutni u većini rumunskih naselja u Vojvodini (posebno u Južnom Banatu), a da njihovi vernici vrlo retko napuštaju nazarensku zajednicu, što nije slučaj sa drugim neoprotestantima. Ukoliko je nazarenska zajednica veoma brojna, kao što je lokvanska, drugi neoprotestanti naglašavali su da im je mnogo teže da osnuju nove zajednice zbog snažnog nazarenskog uticaja. Takođe, saradnja koja postoji među baptistima, adventistima i pentekostalcima u lokalnim zajednicama ogleda se u posetama tokom evangelizacija, koje nazareni ne organizuju, ali i ne odlaze u druge zajednice. Kao jedan od markera nazarenske zatvorenosti adventisti su istakli da nazareni nikada ne odlaze u pravoslavnu crkvu. Ovaj podatak se odnosi na sahrane ili venčanja članova porodice ili prijatelja u pravoslavnim crkvama kojima drugi neoprotestanti ponekad prisustvuju, za razliku od nazarena. [7.24.] Ne idem na crkvene praznike, ali ako neki naš rođak umre idemo. Ne uzimamo sveću, ne krstimo se i nemamo probleme. Uprkos ovakvim stavovima o nazarenima, sagovornici su isticali da postoji međusobno poštovanje: [7.4.] Postoji saradnja, poštujemo se.

Na osnovu intervjua sa vernicima drugih neoprotestantskih zajednica, mogu zaključiti da prema baptistima postoji najmanja socijalna distanca. Zbog svoje otvorenosti i bez određenih specifičnosti, kao što je kod adventista subota, kod pentekostalaca dva krštenja i glosolalija, kod nazarena prigovor savesti, baptisti se doživljavaju kao najbliži svim neoprotestantima: [7.9.] Baptisti i pentekostali su slični. [7.10.] Baptistima su najbliži pentekostalci. [7.12.] Mi zovemo kad imamo goste. Iz baptističke crkve zovemo. Baptisti pentekostalce smatraju za najbliže: [7.9.] Sa pentekostalcima smo još bliži, jer je manja razlika u verovanju.

Na skali prihvaćenosti/odbačenosti prema nazarenima i adventistima postoji najveća socijalna distanca, a najmanja prema baptistima i pentekostalcima. Svakako da je socijalna distanca mnogo manja među pripadnicima neoproteštantskih zajednica, u odnosu na većinsku Rumunsku pravoslavnu crkvu, ali je važno naglasiti da i na ovom nivou ona postoji. Istraživanje je pokazalo da je sličan stepen socijalne distance i u odnosima sa Srpskom pravoslavnom crkvom. Sagovornici su često isticali da negativnu sliku o njima (kao „sektama“) formira upravo Srpska pravoslavna crkva. Kada je reč o odnosu Rumunske pravoslavne crkve i Rumunske grko-katoličke crkve prema pripadnicima malih verskih zajednica, on je uglavnom negativan. Primetan je snažan diskurs o diskriminaciji, gde se neoproteštanti nazivaju sektama, a njihovi molitveni domovi su često i meta napada. Kako bi umanjili stigmu koja u njihovom okruženju postoji, sagovornici favorizuju usvajanje termina neoproteštantizam, umesto termina sekte koji se u javnom diskusu koristi: [7.18.] Bilo bi dobro kada bi nas prihvatili kao neoproteštante. A oni kažu ne to su *sekte*. A *sektama ima pežorativno značenje*. Ovako se vidi koren te zajednice, da je nastala iz proteštantizma. [7.20.] Kod nas stalno ima taj *odnos crkve i sekte*, ništa loše ne stoji o nama tamo, ali mi smo *od strane pravoslavne crkve smatrani sektama*. Reč sektama nije loše, ali drugačiju konotaciju ima u društvu. [7.19.] *Jel pravoslavna crkva širi takve, da smo mi sektaši*, da mi učimo decu svašta, da mi radimo svašta. Onaj koji dolazi vidi da mi ništa ružno ne pričamo.

Diskurs formiran od strane Srpske i Rumunske pravoslavne crkve prožet je snažnom diskriminacijom i neprihvatanjem pripadnika malih verskih zajednica. Međutim, kako se u Rumuniji baptistička crkva smatra tradicionalnom verskom zajednicom i ostvaruje veća zakonska prava nego u Srbiji, odnos Rumunske pravoslavne crkve i njenih predstavnika iz Rumunije se poslednjih godina menja, pa pojedini pravoslavni sveštenici baptiste nazivaju „hrišćanskom braćom“: [7.21.] Pored toga što se na nas gleda kao na sekte, postoji pozitivan uticaj koji vrši vladika Daniel Stoinesku koji došavši iz Rumunije iz Temišvara gde imaju skroz drugačiji dijalog i pristup, došao je i rekao: „*Nemojte govoriti o baptistima kao o nekim sektama, to su naša hrišćanska braća*“.

Interesantan je podatak dobijen od jednog baptističkog sagovornika na pitanje kako na njih gleda Rumunska pravoslavna crkva, gde je sagovornik ocenio veći stepen distance između njih i Srba pravoslavaca, nego Rumuna pravoslavaca: [7.25.] *A Rumuni*

pravoslavci ovde kako vas oni doživljavaju? Pa ne znam, nisam o tome razmišljao, kako nas oni doživljavaju. Možda ne toliko crno kao Srbi pravoslavci.

Primećuje se da se u urbanim sredinama o neoprotellantima manje zna, pa je samim tim i socijalna distanca prema njima veća, dok je u ruralnim sredinama situacija drugačija: [7.19.] U gradovima više ne znaju nego u selima. Potvrdu za drugačiji odnos prema neoprotellantima ruralnim sredinama nalazim i u iskazima sagovornika: [7.23.] Nikada nismo imali probleme. Ja čak živim dobro i sa pravoslavnim sveštenikom. [7.24.] Pa da vam kažem ne, nemamo probleme. Svest o postojanju „drugih“ u religijskom smislu, posebno je izražena u onim ruralnim zajednicama u kojima pojedine neoprotellantske zajednice postoje više decenija. Tako u većini južnobanatskih naselja, pravoslavni sagovornici pominju nazarene koji su bili veoma brojni i prisutni u gotovo svim mestima.

Grko-katolička crkva u Markovcu, ima vrlo sličan stav o neoprotellantima, kao i Rumunska pravoslavna crkva. U Markovcu pored Rumuna grko-katolika i pravoslavaca postoji samo malobrojna adventistička zajednica. Prema adventistima, grko-katolici imaju određenu distancu, naglašavajući da su grko-katolici hrišćani i da saraduju samo sa ostalim hrišćanima, kao što je Rumunska pravoslavna crkva. Dakle, socijalna distanca je manja između Rumunske pravoslavne i Rumunske grko-katoličke crkve, nego njihova distanca u odnosu na neoprotellantske zajednice.<sup>149</sup> Distanca koju pripadnici većinske/skih konfesija imaju prema drugim verskim zajednicama može predstavljati i važan elemenat u formiranju i jačanju religijskog identiteta tih zajednica. Tako se i postojanje snažne zatvorenosti nazarenske zajednice može posmatrati kao njihova reakcija na nepovoljan odnos države i većinskih crkava prema njima tokom dugog niza godina. Postavlja se pitanje „da li je odnos većinske zajednice i manjinskih zapravo ono što čini distancu među njima ili je reč o tipu religioznosti, koji ima manje ili više ekskluzivistički odnos i u kome su njeni pripadnici, nezavisno od konteksta, uvek distancirani jedni od drugih“ (Kuburić 2010: 278). U većini slučajeva odnos većinske, dominantne konfesije prema manjinskim zajednicama ukazuje na postojanje

---

<sup>149</sup> Interesantan podatak o saradnji ove dve crkve odnosi se na nekadašnjeg rumunskog grko-katoličkog sveštenika Vasilea Miklaua koji je služio i u pravoslavnom i u grko-katoličkom hramu u selu. U grko-katoličkoj crkvi je služio od 1942. godine, a u Rumunskoj pravoslavnoj od 1970. do 2003. godine. Ovaj jedinstven slučaj, kako navodi Mirča Maran, nastao je usled nedostatka pravoslavni sveštenika Rumuna u selu tokom perioda komunizma. Takođe ono predstavlja i jedinstven oblik verske tolerancije u selu (cf. Đurić-Milovanović, Maran, Sikimić 2011: 24).

distance među njima, međutim pojedine male verske zajednice mogu imati „ekskluzivistički“ odnos prema drugima. To je pre svega karakteristično za nazarene, koji veruju u безусловnu predestinaciju, odnosno da su samo pripadnici njihove zajednice sigurno izabrani za spasenje. Iz takvog stava proizilazi i veći stepen distance prema drugima, čak i onima sa kojima postoje velike sličnosti u učenju.

Stepen socijalne distance je manji u etnički i konfesionalno heterogenim sredinama, gde je suživot sa etničkim i verskim „drugim“ omogućio i veći stepen poznavanja i prihvaćenosti. Međutim, u pojedinim sredinama poslednjih godina osnivaju se nove zajednice koje donekle menjaju ustaljenu religijsku sliku, pa stoga izazivaju veliku pažnju ne samo tradicionalne crkve, već i drugih neoproteštantskih zajednica. Tako je jedna od podhipoteza ove teze potvrđena budući da analizirani materijal pokazuje da pripadnost različitim verskim zajednicama ima važnu ulogu u stratifikaciji unutar rumunske etničke zajednice u Vojvodini.

\*

Kroz procese identifikacije sa određenom verskom zajednicom, Rumuni neoproteštanti izgrađuju svoj novi religijski identitet na temeljima zajedničkih religijskih vrednosti. Procesi diskurzivne konstrukcije religijskog identiteta oblikuju identitet „ponovo rođenih hrišćana“ koji za njih postaje dominantni oblik kolektivnog identiteta. Diskursi o etničkom identitetu usmereni su na uobličavanje diskursa o nadnacionalnosti, odnosno jednakosti unutar zajednica i zanemarivanja etničkih podela, razlika, odnosno njihovog strogog definisanja. Međutim, u savremenom svetu prožetim različitošću gotovo je nemoguće opredeliti se za jedan jedini identitet. Tako i Rumuni neoproteštanti, kao dvostruka manjina, imaju više mogućih statusa, više mogućih identiteta. Religijski element postaje ključna kategorija u definisanju „istosti“ i „drugosti“, u većoj meri nego etnički identitet. Analiza je pokazala da ih njihov dominantno religijski identitet primarno definiše kao neoproteštante u odnosu na većinsko pravoslavno okruženje. Sa druge strane upotreba maternjeg jezika, uz usvajanje nove neoproteštantske terminologije i načina na koji se konstruiše jezički diskurs, utiče na prožimanje religijskog i etničkog identiteta. Tako se dinamika odnosa religijskih i etničkih markera identiteta neoproteštanta u ovoj tezi definiše teorijskim konceptom *dvostrukih manjina*. Imajući u vidu složene odnose većinskih i manjinskih

religija, etničkih i verskih manjina, položaja dvostrukih manjina, naredno poglavlje biće posvećeno problematizovanju religijskog pluralizma i multikulturalizma u odnosu na neoprotestantske zajednice, kao i politikama identiteta dvostrukih manjina u Vojvodini.

## 6.

### MULTIKULTURALIZAM, RELIGIJSKI PLURALIZAM I DVOSTRUKE MANJINE

Novi oblici religijskog pluralizma, kao i sve veća prisutnost različitih oblika novih religija širom sveta ukazuju na neophodnost usklađivanja kako teorijskog, tako i praktičnog znanja o religijama u javnom diskursu. Percepcija novih oblika religioznosti, koja je ponekad negativno obojena, u velikoj meri zavisi od toga koliko su multikulturalna i multikonfesionalna društva spremna da se suoče sa brojnim izazovima, kao što su uspostavljanje etničke i verske tolerancije, interreligijskog dijaloga, zabrane različitih oblika diskriminacije i oblikovanja multikulturnih politika, imajući u vidu, takođe, opasnosti od preneglašavanja kulturne posebnosti i njihove instrumentalizacije (cf. Merdjanova 2009). Ukazujući na pluralizam različitih identiteta koje pojedinci danas mogu posedovati, Andrea Semprini naglašava „jedno od velikih pitanja koje je multikulturalizam postavio jeste pitanje različitosti. Kako posmatrati različitosti? Koje mesto joj dodeliti unutar jednog društvenog sistema?“ (Semprini 2004: 9). Upravo ova pitanja pokreću i razmatranje odnosa multikulturalizma i verskih manjina, kao i uključivanje dvostrukih manjina u politike multikulturalnosti, koja će biti razmatrana u ovom poglavlju.

#### 6.1. MULTIKULTURALIZAM – TEORIJSKI MODELI

Koncept multikulturalizma vezuje se za poslednje decenije 20. veka i predstavlja predmet mnogobrojnih rasprava i debata u okviru humanističkih disciplina. Kao politički ideal, kako navode Ulrike Hana Majnhof (Ulrike Hanna Meinhof) i Ana Triandafilidu (Anna Triandafyllidou), multikulturalizam označava „podjednake mogućnosti praćene kulturnom raznolikošću u atmosferi uzajamne tolerancije“. Tako, kombinacija priznavanja kulturne raznolikosti i prilagođavanje ključnim vrednostima društva predstavlja suštinsku odliku multikulturalizma (Majnhof, Triandafilidu 2008: 14). Tokom 20. veka o multikulturalizmu se mnogo raspravljalo u liberalnim i komunitarnim krugovima, iz čega je kao rezultat proistekao veoma razrađen diskurs o politici priznavanja i pravima na kulturu manjinskih zajednica (Brus 2008: 370). Pojedini autori multikulturalizam tumače kao deo političke korektnosti (cf. Scott 1992; Spencer 1994), zatim kao politiku priznavanja građanskih prava i kulturnih identiteta



(Kymlicka 1995; Taylor 1992) i uopšte vrednosti kulturnog diverziteta. Multikulturalizam se kao skup javnih politika javlja sedamdesetih godina u Kanadi, Sjedinjenim Američkim Državama, Australiji, Novom Zelandu i Zapadnoj Evropi. Pojam multikulturalizam prvi je upotrebio kanadski premijer Pjer Trido (Pierre Trudeau)<sup>150</sup> u govoru iz 1971. godine, da bi označio progresivnu političku alternativu asimilacionoj politici u cilju promovisanja jednakosti, tolerancije i inkluzije manjinskih kulturnih grupa (Ang 2005: 34). Od tada se, kako ističe politikolog Goran Bašić, „brojni teoretičari multikulturalizma suočavaju sa problemima koji ukazuju na to da je reč o višestruko složenom i višeslojnom fenomenu, koji je teško teorijski, metodološki i pojmovno omeđati i definisati“ (Bašić 2006: 53). Koncept multikulturalizma počiva na dva fundamentalna principa: priznanju različitosti i priznanju identiteta (Bašić 2006: 114). Budući da multikulturalizam postavlja pitanje identiteta i njegovog priznavanja, uobičajeni okviri multikulturalnih rasprava vezuju se za manjine, etničke grupe i društvene pokrete. Multikulturalizam se u praksi eksplicitno tiče državnih politika sa ciljem održavanja skladnih odnosa između različitih etničkih grupa, kao i priznavanja i prihvatanja različitosti uopšte. Takođe, jedan od ciljeva politike multikulturalizma predstavlja i definisanje odnosa između države i etničko-verskih manjina. Rasprave o multikulturalizmu, kao i o „krizi multikulturalizma“ najčešće preispituju nedostatke i slabosti u praksi ustanovljenih modela dok, sa druge strane, većina država u svetu nastoji da različite aspekte multikulturalizma uključi u svoju normativnu praksu.<sup>151</sup>

Budući da termin multikulturalizam spada u grupu najfrekventnijih termina u savremenoj političkoj teoriji, potrebno je naglasiti da postoje različiti nivoi analize multikulturalizma. Naime, multikulturalizmu je moguće pristupiti sociološki i deskriptivno, kada se terminom multikulturalizam označava kulturni pluralizam savremenih društava (Белџинац 2009: 33). Ovako definisan multikulturalizam se vezuje za raznovrsnost nacionalnih i etničkih grupa, ali i drugih neetničkih grupa i zajednica

---

<sup>150</sup> U nastojanju da opiše prirodu kanadskog društva, Pjer Trido je u sledećem kontekstu upotrebio termin multikulturalizam: „Termin bikulturalizam ne oslikava dovoljno naše društvo. Reč multikulturalizam je u tom pogledu preciznija“ (prema: Stojković 2006: 147).

<sup>151</sup> U novoj studiji *New paradigms in public policy post-immigration 'difference' and integratio. The case study of Muslims in Western Europe* britanski sociolog Tarik Modod (Tariq Modood) između ostalog razmatra i anti-multikulturalna stanovišta, koja su zastupljena u javnom diskursu, navodeći primer izjava Angele Merkel (Angela Merkel) i Dejvida Kameron (David Cameron) da je multikulturalizam „propao“ ili da je „mrtav“. Rasprave o krizi multikulturalizma vidi u: Modood, Triandafyllidou, Zapata-Barrero 2005; Modood 2012.

koje neguju posebne kulturne identitete. Drugo značenje je ono u kojem multikulturalizam predstavlja normativni ideal, koji nam sugeriše na koji način bi trebalo da se ophodimo prema kulturnim različitostima u društvu. Normativna koncepcija multikulturalizma, kako navodi Beljinac, zasniva se na prethodnoj empirijskoj evidenciji kulturne raznolikosti, dok deskriptivno razumevanje multikulturalizma ne uključuje normativni zahtev (Белџинац 2009: 33). Tako se normativni multikulturalizam vezuje za „politike identiteta“, „politike priznanja“, budući da multikulturalizam označava i političku akciju koja se primenjuje kroz različite modele multikulturnih politika. Multikulturne politike, „predstavljaju političko i pravno institucionalizovanje kulturne raznolikosti kroz širok spektar, pre svega, zakonodavnih mera“ (Белџинац 2009: 34). Na taj način, multikulturne politike, pokazuju na koji način se određeno društvo ophodi prema kulturnim različitostima. U uvodu edicije *Multikulturalizam* Ejmi Gatman (Amy Gutmann) postavlja pitanje: „Da li građani različitih identiteta, mogu da budu predstavljeni kao jednaki, ako javne institucije ne priznaju njihove posebne identitete, nego samo njihove opšte interese u okviru građanskih i političkih sloboda, primanja, socijalne zaštite...“ (Gatman 2003: 16). Zahtev za većim kulturnim i društvenim vizibilitetom i prihvatanjem posebnosti različitih manjinskih grupa predstavlja politiku identiteta. Kao termin, politika identiteta predstavlja zahteve različitih manjina za priznavanjem njihove posebnosti i njihovog identiteta koji se obično uobličavaju zakonodavnim delovanjem koje, prema Sempriniju „može da ide od jednostavnih zakonskih povlastica do posebnih privilegija, ili čak do ustupanja prava na političku autonomiju i samoupravu“ (Semprini 2004: 44).

Uzimajući u obzir da kultura predstavlja društveno-istorijski konstrukt, kao i da su identiteti promenljive i dinamične kategorije, opasnost multikulturnih politika predstavlja svaka vrsta eksploatacije i striktnog definisanja identiteta i kulture. Ivana Gačanović primećuje da „pored toga što je u velikoj meri zaslužan za prepoznavanje i (pravno i političko) priznavanje različitosti, multikulturalizam, ne samo iz perspektive antropološke postkulturne teorije, nego i iz perspektive ostalih društvenih nauka i humanističkih disciplina, može da predstavlja izgovor za marginalizaciju, isključivanje i ugnjetavanje“ (Gačanović 2009: 49). Tako se multikulturalizmu vrlo često zamera da ugrožava društveno i političko jedinstvo, kao i da podstiče sve veću izolovanost određenih etničkih i verskih zajednica (Semprini 2004: 109). Prenaglašavanjem

različitosti multikulturalizam može da izazove „osećanja frustriranosti i izolacije, da pojača želju za zatvaranjem unutar svoje grupe i da dovede do pojave mnogo radikalnijih zahteva“ (*ibidem*).

Drugi, multikulturalni liberalni model je model „multikulturalnog građanstva“, a ponudio ga je, u istoimenoj knjizi, kanadski profesor političke filozofije, Vil Kimlika (Will Kymlicka) (Kymlicka 2003). Prema Kimliki, klasičan liberalni model nikada nije uspeo da dostigne ideal apsolutne jednakosti građana, bez obzira na sve garancije koje su za to obezbeđivali dati pravni poreci. Kimlika predlaže da se uspostavi posredovanje između javne i privatne sfere, gde se razlika javno–privatno ne briše, nego „dijalektizuje“ (Semprini 2004: 115). Autor je uveren da takav multikulturalan obrazac obezbeđuje viši stepen kohezije i stabilnosti jednog društva. Autonomija je grupama priznata kao izraz njihove autentičnosti, ali je jasno zadržana i monokulturna zona raspodele zajedničkih dobara (Bašić 2006: 57). Na sličan način Tejlorova (Charles Taylor) analiza individualizma u multikulturalnoj problematici stavlja naglasak na dijalogizam. Prema Sempriniju „ovaj pojam koristi se da bi se pokazalo kako se konstruiše identitet jednog pojedinca u dodiru sa drugim i kroz neprekidnu razmenu koja omogućava mome ja – *self* – da se strukturiše i da se odredi kroz poređenje i kroz razlikovanje“ (Semprini 2004: 87–88).

Treći model, prema Sempriniju, je „maksimalistički multikulturalni model“ – u prvi plan ističe različite vrste kolektivnih identiteta, stoga su ovaj model u najvećoj meri podržavale grupe koje zahtevaju različite oblike odvajanja ili potpunu političku autonomiju. Tako se u ovom modelu poriče svaka mogućnost postojanja zajedničke sfere, privatna i javna sfera se razdvajaju. Kulturološki, religijski i identitetski faktori mnogo više određuju pojedinca i pripadnost grupi. Kako Semprini ističe, ovaj model je indiferentan prema problematici država-narod, koja je osnovana samo ako se postavi iznad granica grupe. Na taj način ovaj model predlaže „postmoderan“ ili „postnacionalni“ multikulturalni prostor (Semprini 2004: 116).

U četvrtom korporativni model multikulturalizma, centralna ideja odnosi se na pitanje: kako upravljati postojećim razlikama? U ovom modelu etničke grupe i društveni pokreti posmatraju se kao objektivne činjenice, nastale kroz društvene promene kojima se treba prilagoditi. Semprini ističe kako je ovaj model „pre svega

ekonomski, njegov sistem funkcionisanja je pragmatičan, a okvir njegovog razvoja međunarodni. Korporativni multikulturalizam se optužuje za potpunu konstrukciju različitosti, kojoj tek naknadno dodeljuje sadržaj i utvrđuje pravila upravljanja njome“ (Semprini 2004: 117–118). Dakle, u ovom modelu multikulturalnog prostora dominira ekonomska paradigma.

Osvrćući se na australijsko iskustvo multikulturalizma i njegovog odnosa prema nacionalnom identitetu, Čandran Kukatas (Chandran Kukathas) ne misli da je dijalog između multikulturalizma i liberalizma toliko kompleksno pitanje, mada on dati problem, pre svega, posmatra iz teorijske perspektive (Kukathas 1993: 150). Kukatas tvrdi da sukobljavanje između multikulturalizma i liberalizma (kao filozofskih opredeljenja) ne bi trebalo uopšte da postoji, jer liberalizam, po njemu, predstavlja teoriju multikulturalizma, tj. teoriju pluralizma. Ipak, zbog mnoštva pitanja koncentrisanih oko problema „kulture različitosti“, a posebno pitanja vezanih za priznavanje tih različitosti u savremenim liberalnim demokratijama, česta su nastojanja da se ova dva (filozofska) stanovišta idejno, a pre svega, praktički usklade; tome u prilog ide i sve češća upotreba sintagme „liberalni multikulturalizam“. Tejlor, na primer, smatra da ovakav pristup, koji govori o tome da država treba da bude indiferentna prema pitanjima priznavanja različitosti, nije dovoljan i da je čak iluzoran, zato što se tako ne izlazi u susret zahtevima onih grupa čiji osnovni cilj nije da budu slobodne kako bi sledile svoj način života, već im je važnije da osiguraju da njihova posebna kultura preživi – sada i u dalekoj budućnosti (Taylor 1992). Dakle, iako su argumenti Kimlike, Tejlora i drugih autora sa sličnim idejama, uokvireni tradicionalnom liberalnom etikom, oni istovremeno nastoje da postave drugačija pitanja, da preduzmu konkretnija istraživanja kulturnih politika i da se uključe u debate koje su za tradicionalnu etiku bile od marginalnog značaja (Doppelt 2002: 395).

Kimlika koncipira kulturu i multikulturalizam na sledeći način: „Ja kulturu (i 'multikulturalno') upotrebljavam u različitom smislu. Usredotičiću se na onu vrstu 'multikulturalizma', koji proizilazi nacionalnih i etničkih razlika. Kao što sam prije rekao, naziv 'kultura' upotrebljavam kao sinonim za 'narod' ili 'naciju', to jest kao međugeneracijsku zajednicu, manje ili više institucionalno dovršenu, koja zauzima dani teritorij ili postojbinu, i koja dijeli neki poseban jezik i istoriju. A neka je država

multikulturalna ako njeni članovi ili pripadaju različitim nacijama (multinacionalna država), ili su se iselili iz različitih država (polietnička država), te ako je ta činjenica važan vid osobenog identiteta i političkog života. To je ukratko moja definicija 'kulture' i 'multikulturalnog', iako mislim da se podudara s uobičajenom upotrebom tih termina“ (Kymlicka 2003: 30). Kimlikina definicija je, dakle, u velikoj meri podudarna njegovoj definiciji nacije, i ovakvo polazište Parek (Bhikhu Parekh), koji pokušava da pomiri individualni liberalizam i priznavanje kulturnih razlika, označava kao „liberalni nacionalizam“ u kome se veoma osećaju ostaci monokulturalizma (Parekh 2000: 101).

Kao radikalna suprotnost liberalnog multikulturalizma, konzervativna kritika multikulturalizma smatra da multikulturalizam ohrabruje separatizam i predstavlja pretnju za nacionalnu koheziju. Za multikulturalizam koji naglašava razlike i podele unutar jednog društva proisteklim iz sve veće popularnosti ideje multikulturalizma, koncept kulture u javnom političkom diskursu postao je i jedan od ključnih pojmova. Tako i ravnopravnost manjina i poseban status manjina mogu biti politički problematični (Eriksen 2004: 246). U, sada već klasičnoj, studiji *Multiculturalism and politics of recognition*, Čarls Tejlor se zalaže za liberalizam koji ne bi zanemarivao značaj kulturnih razlika. Tejlor razlikuje dve tradicije u liberalno demokratskoj teoriji: *politiku jednakosti* po kojoj svi pojedinci zaslužuju jednako poštovanje i jednaka prava, i sa druge strane *politiku različitosti* koja se temelji na priznanju jedinstvenih identiteta pojedinaca i grupa. Iako se pomenute tradicije čine inkompatibilnima, Tejlor naglašava da se obe temelje na poimanju jednakog poštovanja, stoga multikulturalizam smatra kao logičan nastavak politike jednakog poštovanja i priznanja (Taylor 1994). „Priznanje identiteta“, kako ističe Bašić, „odvija se na dva paralelna koloseka, jedan koji se nalazi u intimnoj sferi, u kojoj se identitet razumeva unutar kontinuiranog dijaloga i borbe sa značajnim drugim, i drugi koji prepoznajemo u javnoj sferi gde je od krucijalnog značaja politika jednakog priznanja“ (Bašić 2009).

Razumevanje identiteta u multikulturalnim raspravama neodvojivo je od razumevanja toga šta se u njemu podrazumeva pod „razlikom“ (Taylor 1992: 25–74). Ovi koncepti su, tako, postali glavne oznake za „različitost“ – „kao šifrovana reč za manjinske zahteve za posebnim priznavanjem u akademskim i drugim kulturnim institucijama, *multikulturalizam* teži da postane oblik politike identiteta, u kome koncept

*kulture* počinje da se stapa sa konceptom etničkog identiteta“ (Turner 1993: 411). Prema Milošu Milenkoviću: „Pitanje razlika, prihvatanja razlike, priznavanje prava, grupa, pojedinac, pitanja prethodjenja zajednice osobi, a identiteta izboru narednog identiteta, pravo na državljanstvo, status građanina, pa i sam domet liberalne reforme pod stalnim udarom kritike, u multikulturalnim kontroverzama posmatraju se kao pitanja koja su u suštinskoj vezi sa kulturnim identitetom“ (Milenković 2005: 66). Terens Tarner (Terence Turner) razlikuje „kritički“ i „nekritički“ multikulturalizam, gde kritički multikulturalizam, za koji se i on sam zalaže, nastoji da proširi demokratska prava tako što će stupiti u kritički dijalog preko granica grupe i unutar granica grupe. „Nekritički“ multikulturalizam ili „multikulturalizam razlike“ esencijalizuje kulturu bez mogućnosti dijaloga i kompromisa (Eriksen 2004: 252–253). Kako Semprini navodi, kritičari liberalnog modela multikulturalizma smatraju da upravo u poništenju pojedinca unutar jedne grupe i u odbijanju tih grupa da odustanu od posebnosti svojih identiteta i da se integrišu u višu zajednicu, počiva najozbiljnija pretnja multikulturalizma demokratskim političkim sistemima (Semprini 2004: 85). Takođe, kritičari multikulturalizma smatraju da multikulturalizam getoizuje manjine i time im na određeni način onemogućava integraciju u društvo (Kymlicka 2003: 18). U istom smislu, kada govori o „zamkama preterane tolerancije“, Miroslava Malešević upravo ističe da preterano uvažavanje razlika još više getoizuje manjine i potiskuje ih u zatvorene enklave i izolate sa kojima većinski svet slabo dolazi u dodir i iz kojih nema izlaska (Malešević 2007: 25). Tako jedan od ključnih problema multikulturalizma predstavlja upravo isticanje razlike. Ukazivanje na različite identitetske kontekste, prirodu razlika i načine pravnog i političkog uvažavanja u središtu je normativnog multikulturalizma (Белџинац 2009: 34). Novi kontekst priznavanja različitosti, kako ističe Dietez (Gunther Dietz), zahteva na neki način stabilnost granica i odvajanja, ustanovljenih ne samo između dominantne većine i podređenih manjina, već i između svake od manjinskih grupa (Dietez 2007: 12). U vremenu sve prisutnije emigracije, stvaranje transnacionalnih zajednica, kako navodi Stiven Vertovec (Steven Vertovec), podrazumeva zahteve stvarnog priznavanja različitosti, koje bi uključilo ne samo površno shvatanje kulturnog diverziteta i pripadanja određenoj zajednici, već jednu više

sofisticiranu ideju koja uključuje višestruke ili hibridne identitete, ali i diverziteta koji prevazilazi okvire nacionalnih država (Vertovec 2001: 19).<sup>152</sup>

Nastojeći da reši „zagonetku multikulturalizma“ u studiji *The multicultural riddle. Rethinking national, ethnic and religious identities*, Gerd Bauman (Gerd Baumann) dolazi do zaključka koji definiše kao „multikulturni trougao“ (*the multicultural triangle*), prema kojem su tri ključna elementa multikulturalizma nacionalna država, etnicitet i religija (Baumann 1999). Ovi elementi predstavljaju sastavni deo kulture, na osnovu kojih ljudi definišu svoje identitete.



Bauman smatra da je nemoguće posmatrati identitet samo iz jednog od aspekata, dakle samo iz nacionalizma, etniciteta ili religije. U „multikulturalnoj igri“, etnicitet i religija su dva elementa koja mogu biti uobličena i od strane manjinskih grupa: oba imaju ključnu ulogu u izgradnji zajedničkih društvenih identiteta i kolektivnih predstava o sebi. Baumanovo viđenje multikulturalizma i kulture ukazuje na snažnu povezanost pomenutih elemenata i potrebu definisanja svakog pojedinačnog segmenta kao osnova kulture.

Jedan od primera koji opisuje razlike između odnosa prema kulturnom diverzitetu u privatnoj i javnoj sferi jeste Grilova (Ralph Grillo) podela na „slabi i jaki multikulturalizam“ (eng. *strong and weak multiculturalism*). Grilo razlikuje „slabi“ multikulturalizam u kojem je kulturni diverzitet priznat samo u privatnoj sferi i „jaki“

---

<sup>152</sup> O transnacionalizmu i religiji više u: Vertovec 2009; Levitt 2007, 2004; Brettell 2006.

multikulturalizam koji institucionalno priznaje kulturne specifičnosti i razlike (Grillo 2000). Oblici „jakog“ multikulturalizma mogu se prepoznati u zahtevima nacionalnih manjina za različitim oblicima institucionalnih podrški i prava. Kao primer „slabog“ multikulturalizma mogu se navesti manjinske verske zajednice, koje su zakonski registrovane i kojima se deklarativno obezbeđuje sloboda veroispovesti, međutim, bez veće institucionalne podrške i konkretne multikulturalne politike. Imajući u vidu da etnički diverzitet predstavlja samo jedan od segmenata multikulturalne stvarnosti, neophodno je ukazati i na druge elemente koji čine sastavni deo savremenih društava, kao što je religijski pluralizam.

## 6.2. MULTIKULTURALIZAM I RELIGIJSKI PLURALIZAM

Pored toga što multikulturalizam predstavlja jedan od ključnih diskursa u razumevanju savremenog društva, on snažno problematizuje i položaj i prava manjina u odnosu na većinu (Semprini 2004: 35). Kao što gotovo da ne postoje etnički homogene države, tako su retke države u kojima ne postoji više različitih verskih tradicija, stoga odnos multikulturalizma i sve prisutnijeg religijskog pluralizma zahteva posebnu pažnju. Tokom 20. i 21. veka sve većoj i vidljivijoj multikonfesionalnosti doprineo je i nastanak brojnih novih religija. Ne samo što je prisustvo novih religija stvorilo jednu složeniju sliku Zapadne Evrope i Sjedinjenih Američkih Država, već su nove religije svoje mesto našle na prostorima gde su bile potpuno nepoznate. Ključni uticaj na religiju imali su procesi koji su doveli do izmeštanja religija iz konteksta u kojem su primarno stvorene. Stoga se upravo veza između globalizacije i novih religija pre svega odnosi na izdizanje novih religija iz lokalnog konteksta i širenje novih religija u različitim delovima sveta.<sup>153</sup> Džejms Bekford navodi primere novih religija koje eksplicitno uključuju u svoja učenja pojam globalnog, kao što su Soka Gakai, Bahai, Unifikaciona crkva (Beckford 2008: 25). Kada je reč o evanđeoskom i harizmatiskom hrišćanstvu, prisustvo misionara, internet i televizijskih propovedi, literature koja se prevodi na različite jezike, utiče na svojevršno erodiranje granica, izazvano komunikacijskom eksplozijom i praćeno deterritorijalizacijom društvenih događaja. Proces globalizacije ubrzavaju širenje različitih religija i podižu svest o religijskom pluralizmu. Prema Vukomanoviću, posledice globalizacije bi se u religiološkom

---

<sup>153</sup> Odnosu novih religija i globalizacije posvećen je zanimljiv zbornik radova *New religions and globalization. Empirical, theoretical and methodological perspectives*. Vidi: Geertz, Warburg 2008.



kontekstu mogle najprostije odrediti kao izmeštanje (tradicionalnih) religija iz njihovog matičnog lokusa. To se pre svega odnosi na „neke od velikih svetskih religija, poput islama – danas su manjinske na Zapadu, iako se sve više oseća njihov uticaj i prisustvo u Zapadnoj Evropi, pa i Americi“ (Vukomanović 2008: 67). Što se tiče postkomunističke Srednje i Istočne Evrope, revitalizacija religije nastupa pre svega kao kontra-reakcija na nekadašnje komunističko-sekularne režime, koji su otvorili prostor za religijsku slobodu, gde se tradicionalni i novi oblici religioznosti revitalizuju i formiraju. Ina Merdjanova primećuje da je situacija u Istočnoj i Jugoistočnoj Evropi jedinstvena, budući da su se „stare“ religije, odnosno tradicionalne crkve nakon pada komunizma u javnoj sferi našle zajedno sa „novim“ religijama. Iako je većina „novih“ religija postojala već decenijama u ovom delu Evrope, one se uglavnom percipiraju kao nove religije (Merdjanova 2001: 217). Stvaranje prostora za rast i razvoj novih religija posledica je, između ostalog, intenziviranja transnacionalnih misionarskih aktivnosti, posebno evanđeoskog protestantizma, socijalnog katolicizma i političkog islama (Spohn 2010: 79). Ove zajednice su razvile višestruke transnacionalne mreže koje nastaju kao novi globalni elementi na svetskoj sceni (Eisenstadt 2010: 24). Protestantsko hrišćanstvo, kako primećuje Dejvid Martin, razvija se od teritorijalnog ka transnacionalnom (Martin 2010: 113). Ističući globalni karakter novih religija, Margit Warburg (Margit Warburg) govori o postojanju „transnacionalnih zamišljenih zajednica“ (eng. *transnational imagined communities*). Članovi ovakvih zajednica žive u različitim zemljama, ali uprkos tome oni imaju snažan osećaj zajedništva, deleći svoju religiju sa drugim članovima širom sveta, iako nemaju isto etničko poreklo (Warburg 2008: 50). Umreženost i povezanost „transnacionalnih zamišljenih zajednica“ danas je sve prisutnija zahvaljujući internetu, satelitskim programima koji emituju celodnevne programe verskih zajednica, većoj mobilnosti misionara i članova verskih zajednica.

Imajući u vidu da su današnja društva sve više multikonfesionalna, kao jedan od ambivalentnih termina, koji se neprecizno koristi u javnom diskursu, izvaja se termin pluralizam, odnosno religijski pluralizam.<sup>154</sup> Poštovanje religijskog pluralizma na Zapadu svoje začetak ima u 18. veku, kada, nakon Francuske revolucije (1789), religija postaje privatna stvar svakog pojedinca. Francuski sociolog Fransoaz Šampion

---

<sup>154</sup> Sveobuhvatni priručnik o religijskom diverzitetu koji je nedavno objavio Oxford University Press sagledava problematiku religijskog pluralizma iz interdisciplinarnog ugla. Vidi: Meister 2011.

(Françoise Champion) ističe da je „jedan od osnovnih akata emancipacije evropskih društava bio uspostavljanje verskog pluralizma, uz priznavanje prava na versku slobodu.“ Tako je „pravo na versku slobodu bilo shvatano kao pojedinačna sloboda, a identitet verske zajednice strogo verski (ni etnički, ni politički)“ (Šampion 2009: 358). Vukomanović naglašava razliku između koncepta „pluralnosti kao stanja stvari i pluralizma kao stava koji podržava takvo stanje ili koje ga normativno opravdava“ (Vukomanović 2009: 73). Tako, norveški islamolog Kristijan Moe (Christian Moe), pravi razliku između „teološkog konteksta religijskog pluralizma koji se tiče stavova o istinitosti, validnosti teoloških stavova drugih religija, i religijskog pluralizma u socijalnoj i javnoj sferi, gde je reč bilo o društvenom odnosu prema religijskom Drugom, ili odnosu države prema verskoj pluralnosti i njenom statusu u javnoj sferi“ (Moe 2004, prema Vukomanović 2009: 73). Postoje pluralna društva u teološkom smislu, u kojima ideja većinskog pluralizma nema nužno većinsku podršku u samom društvu, kao i ona koja nemaju problema sa teološkim i socijalnim aspektima pluralizma, iako njihove države nameću zakonska ograničenja u pogledu registracije ili podeli verskih zajednica na „tradicionalne i netradicionalne“ (Vukomanović 2009: 73). Religijski pluralizam, prema Ole Ris, može biti analiziran na tri uzastopna nivoa. Na makro-nivou (*macro-level*) pluralizam podrazumeva da društveni organi priznaju i prihvate pluralizam u okviru religija. Na srednjem nivou (*meso-level*), pluralizam se tumači kao prihvatanje mnoštva religijskih organizacija koje funkcionišu kao konkurentne jedinice, dok mikro-nivo (*micro-level*) podrazumeva individualnu slobodu prema kojoj pojedinac razvija svoja verovanja u privatnoj sferi (Ris 1999: 23). Pozitivan odnos države prema religijskom diverzitetu govori i o stepenu razvoja demokratije i prihvatanja vrednosti pluralističkih društava.<sup>155</sup> Postojanje sektu i denominacija, kako ističe Vukomanović, predstavlja fenomen karakterističan za pluralistička društva (Vukomanović 2001: 122). Međutim, ono što je u nekim delovima Evrope „prototip“ hrišćanske crkve (pravoslavna ili katolička), u drugim kulturnim sredinama može delovati neobično i daleko.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> Detaljniji pregled o odnosima crkve i države, kao i o pitanjima religijskog pluralizma videti: u Ilić 2005: 313.

<sup>156</sup> U studiji *Sveto i mnoštvo – izazovi religijskog pluralizma*, Vukomanović ukazuje da u Americi pravoslavna crkva predstavlja jednu sasvim atipičnu zajednicu. Ritual u pravoslavnoj crkvi deluje komplikovano i složeno u odnosu na protestantski model na koji su ljudi tamo navikli. Takođe deluje

Uloga verskih zajednica u debatama o multikulturalizmu svakako zauzima važno mesto, iako nacionalni okvir vrlo često predstavlja dominantnu paradigmu u velikom broju teorijskih koncepata o multikulturalizmu. U savremenim društvima, pored odnosa države prema verskim zajednicama, kako većinskim, tako i manjinskim, podjednako je važan i odnos verskih zajednica prema državi. Razmatrajući multikulturalni pristup razvijen od strane indijskog filozofa Gajendra Verma, Gerd Bauman naglašava da Verma nastoji da multikulturalni diverzitet smesti u okvire etničkih identiteta. To znači da svako mora prihvatiti ključne vrednosti koje podržavaju nacionalne ideologije (Verma 1990: 51, prema Baumann 1999: 100). Međutim, multikulturalizam koji se ograničava na nacionalni okvir, predstavlja vrlo rigidan način njegovog tumačenja. Može se zaključiti da veliki broj teoretičara, koji se zalažu za multikulturalizam, „isključuju“ iz svojih razmatranja verske zajednice ili prema njima imaju prilično nejasan stav. Izuzetak predstavljaju pojedini zapadni teoretičari, posebno anglosaksonski, koji se u velikoj meri bave problematikom novih religija i njihovom integracijom u društvo. U brojnim studijama o verskim manjinama u Velikoj Britaniji, Tarik Modod ističe da „multikulturalizam svakako treba da uključi i verske zajednice, međutim takav odnos države prema netradicionalnim religijama zahteva neutralnost; u društvu gde su marginalizovane religijske manjine, politika multikulturalizma zahteva i javno priznavanje religijskih manjina, dok će teorijski nedostaci postati praktični problem“ (Modood 1998: 396). Slično Mododu, Malori Ni (Malory Nye) takođe pokreće važnu debatu odnosa multikulturalizma i „novih religija“ na primeru zajednice Hare Krišna u Velikoj Britaniji (Nye 2001).<sup>157</sup> Ni analizira kako se i gde diverzitet verskih zajednica može locirati u multikulturalnim politikama identiteta, kao i kakav je odnos države prema novim religijama. Kroz primer Hare Krišna zajednice mogu se sagledati izazovi većine novih religija suočenih sa nedostacima diskursa o multikulturalizmu i politikama priznavanja u određenoj sredini.

---

neobično i izgled hramova, sa ikonostasima i odsustvom klupa. Jednako je pravoslavicima neobična upotreba električnih muzičkih instrumenata tokom službe u nekim protestantskim crkvama (Vukomanović 2001: 120).

<sup>157</sup> Studija Malori Ni akcenat stavlja na problem koji je nastao prilikom podizanja Hare Krišna hrama u centru jednog predgrađa u Londonu i petnaestogodišnjeg spora koji je ova zajednica vodila sa lokalnom zajednicom. Navodeći primer pravne borbe vernika za očuvanje hrama, ova studija pokazuje da su ograničenja u politici multikulturalizma upravo u lociranju različitosti, u ovom slučaju religijske, na određenom prostoru.

Predstavljanje verskih zajednica i njihovih kulturnih praksi, koje su ponekad konzervativne ili izolovane od šireg društva, značajno može doprineti sveobuhvatnijem prikazu pluralističkog društva. Kada je reč o kulturnom konzervativizmu, naročito konzervativizmu verskih zajednica, vrlo se često navode primeri amiša ili menonita u američkom društvu koji su nastavili da žive autarhičnim životom, izolovanim od prostorno-vremenskog okruženja (Semprini 2004: 16). Javni diskurs igra veoma važnu ulogu budući da vrlo često pravi razliku između *novih religija* i *etničkih religija*. Tako su tradicionalne verske zajednice, koje se mogu definisati kao *etničke religije*, prihvaćene kao deo kulturnog identiteta, dok se postojanje *novih religija* i malih verskih zajednica najčešće ignoriše. Subjektivni osećaj kulturne različitosti, koja ponekad ima za posledicu i osećaj društvene isključenosti najčešće je prisutan kod članova malih verskih zajednica, najviše zbog toga što su u javnom diskursu okarakterisani kao negativna društvena pojava, sekta. Negativna markiranost malih verskih zajednica vidljiva je u njihovoj isključenosti iz javnih politika identiteta, debata o multikulturalizmu i sl.<sup>158</sup>

#### 6.2.1. Percepcija manjinskih verskih zajednica u javnom diskursu i medijima

Saznanja o manjinskim verskim zajednicama u javnom diskursu vrlo često se obrazuju kroz negativnu sliku koju formiraju mediji. Branimir Stojković govori o izazivanju tzv. „moralne panike“ u medijima, što predstavlja osnovu za stigmatizaciju „verskih sekta“ u sredstvima masovnog informisanja. Tako predmet stigmatizacije postaju „pojedinci i društvene grupe čija je društvena moć neznatna, a povezanost sa vodećim društvenim institucijama slaba ili nikakva“ (Stojković 2002: 125–126). Kao primer snažne verske diskriminacije u medijima, može se uzeti nedavno objavljeni članak u dnevnom listu *Večernje novosti*<sup>159</sup> pod naslovom „Srbiji preči 40 sekta“, u kojem se govori o postojanju velikog broja neregistrovanih verskih zajednica u Srbiji. Vladimir Ilić ističe da se u ovom tekstu sugerišu „sličnost između neregistrovanih

---

<sup>158</sup> O pogrešnom razumevanju „religijski drugog“ videti noviju studiju Ajlin Barker, *Misconceptions of the religious „Other“: the importance for human rights of objective and balanced knowledge* (Barker 2010: 5–27).

<sup>159</sup> <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/aktuelno.290.html:367327-Srbiji-preci-40-sekti> (pristupljeno 05.03. 2012).

crkava i verskih zajednica i *sekti* mističnog i satanističkog karaktera“.<sup>160</sup> Poistovećivanje malih verskih zajednica protestantskog porekla sa „sektama“ ukazuje na stanje verskih sloboda u Srbiji i odnos prema religijski drugom. Stah od odbacivanja i napadi na pripadnike verskih zajednica najbolje se vidi na njihovim verskim objektima koji često imaju rešetke na vratima i prozorima (Kuburić 2008: 97).<sup>161</sup> Postavlja se pitanje kako zaštititi prava manjinskih verskih zajednica, ukoliko je neko diskvalifikovan kao sekta?

Na diskriminatorne odredbe, kada je reč o neoprotestantskim zajednicama, nailazimo ne samo u Zakonu i Ustavu, već i u javnom diskursu u kojem se neoprotestanti i druge hrišćanske i nehrišćanske zajednice tretiraju kao sekte.<sup>162</sup> Takvi stavovi vrlo često se formiraju zbog suštinskog nepoznavanja malih verskih zajednica, odnosno njihovog osnovnog učenja i načina delanja. Zbog različitih vidova pomoći i saradnje sa zajednicama u svetu, vrlo često ih optužuju za saradnju sa Zapadom i Amerikom, kao vrstu „satanističkog uticaja sa Zapada“. Kada je reč o neoprotestantima, njihovo delovanje najčešće se povezuje sa prozelitizmom i misionarskim aktivnostima, kao „vidljivim“ aktivnostima ovih zajednica. Kao primer aktivnog prozelitizma često se navode Jehovini svedoci koji su stigmatizovani kao „religija od vrata do vrata“, budući da tim putem nude besplatne publikacije u kojima su izložene osnovne ideje njihovog učenja.<sup>163</sup> Prozelitizam se vrlo često poistovećuje sa misionarskim aktivnostima, koje neoprotestantske zajednice primenjuju kao način predstavljanja učenja svoje zajednice drugima. Stoga je neophodno razlikovati *dopušteni* prozelitizam, koji se ispoljava u misionarskim aktivnostima i *neprimereni* prozelitizam, kao vrstu prinude i nasilnog

---

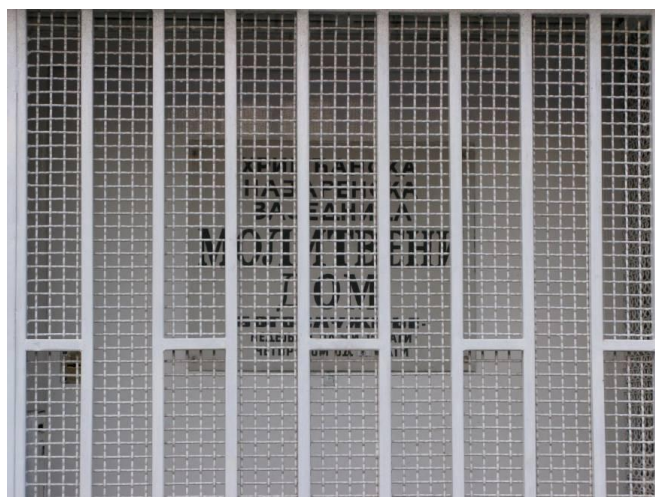
<sup>160</sup>Komentar na objavljivanje navedenog teksta može se naći na internet stranici *Putevi duhovnosti*: <http://www.puteviduhovnosti.com/portal/index.php/poruke-jednih-drugima/191-verske-slobode-i-prava-u-srbiji> (pristupljeno 05.03.2012).

<sup>161</sup> Razbijanje prozora adventističke crkve u Beogradu 2005. godine, kamenovanje zgrade baptističke crkve u Novom Sadu, napadi na propovednike adventističke crkve u Zrenjaninu i slično, predstavljaju samo deo zabeleženih incidenata kada je reč o pripadnicima malih verskih zajednica i njihovim verskim objektima. Centar za razvoj civilnog društva (CRCDD) iz Zrenjanina svoju pažnju posebno je usmerio na problem verske diskriminacije u Vojvodini (Ilić 2009). Različite nevladine organizacije zabeležile su tokom 2004. godine više od 100 napada na pripadnike malih verskih zajednica i njihove hramove, od ispisivanja grafita do fizičkih napada. O napadima na male verske zajednice više u: Bjelajac 2005, kao i na internet stranici *Forum 18 News Service* – <http://www.forum18.org> (pristupljeno 06.03.2012).

<sup>162</sup> Važno je istaći da je kreiranje negativne slike o malim verskim zajednicama veoma prisutno u pseudonaučnoj i popularnoj literaturi kao što su knjige *Verske sekte – priručnik za samoodbranu* Zorana Lukovića i *Lovci na duše: verske sekte i pokreti* Biljane Đurđević-Stojković, kao i mnogobrojni tekstovi u dnevnim i nedeljnim novinama.

<sup>163</sup> Zbog pitanja prozelitizma, Ministarstvo vera tri puta je odbilo registraciju zajednice Jehovinih svedoka u Srbiji.

pridobijanja vernika drugih verskih zajednica u članstvo određene verske organizacije (Ђурђевић 2009: 482). Evangelizacije, kao i aktivnosti humanitarnih organizacija (npr. *Adra, Hleb života*) vrlo često bivaju shvaćene kao putevi za „preuzimanje vernika“ iz drugih verskih zajednica.



Slika 40: Ulaz u nazarensku skupštinu u Zemunu



Slika 41: Pentekostalni molitveni dom u Vršcu (2011. godina)

Zbog stereotipa koji o njima vladaju i nepoverljivom odnosu društva prema malim verskim zajednicama, one vrlo često odgovaraju strategijom „nevidljivosti“ izbegavajući potencijalnu konfliktnost impliciranu u negativnoj stereotipizaciji (Šakaja, Reinhard 2007: 104). U istraživanjima malih verskih zajednica vrlo se retko uključuje

njihova percepcija i „glas“ onih o kojima je reč. Izolacijom od šireg okruženja određene zajednice „verskom getoizacijom“ pokušavaju da „zaštite“ svoj religijski identitet. Takvim „zatvaranjem“ u odnosu na ostatak društva, dolazi do stvaranja tzv. religijskih subkultura, što prema Piteru Bergeru, predstavlja prostor gde verske zajednice ne trpe uticaje spoljnog sveta i ne žele da prihvate moderne ideje (Berger 2008: 14).

Ukoliko se akcenat stavi na fenomen vidljivosti, skrivenost pojedinih verskih zajednica uslovljena je i njihovim dvostruko manjinskim položajem. Okruženje vrlo često ne prepoznaje dvostruke manjine koje su vrlo često i skrivene verske manjine, budući da se u javnom diskursu o multikulturalizmu i manjinama, najčešće ističe etnički pluralizam. Getoizacija, ali i autogetoizacija pojedinih dvostrukih manjina predstavlja svojevrsni indikator njihovog položaja u društvu. Manjinske zajednice, naročito one koje su istovremeno i etničke i verske, najčešće nemaju svoje „političke elite“ koje bi „iznutra“ usmeravale konstrukciju identiteta, već se javni i naučni diskurs o tim grupama formira „spolja“. Ivana Milojević smatra da iako marginalizovane grupe „moraju da se nose sa iskustvima diskriminacije, zastupnici tzv. *epistemologije* stanovišta (eng. *standpoint epistemology*) tvrde da su marginalizovane grupe – uključujući i hibridne identitete – u stvari epistemološki „privilegovane“. One imaju mogućnost duplog uvida u stvarnost i znanje o dominantnom pogledu na svet u okviru njihovog šireg društva (Milojević 2011: 17). Na taj način, marginalizovane grupe, uključujući tu i manjinske verske zajednice imaju mogućnost da uvide i nedostatke politika multikulturalnosti u pojedinim društvima.

Diskurzivne strategije konstruisanja religijske samoidentifikacije upravo pokazuju da male verske zajednice često ne nastupaju kao politički subjekti. Uključivanje članova neoprotestantskih zajednica, posebno baptista, u političke stranke i Nacionalne savete manjinskih zajednica, predstavlja značajan korak ka uključivanju u različite društvene sisteme zahvaljujući kojima mogu uticati na poboljšanje položaja pojedinih malih verskih zajednica. Pojedine verske zajednice, kao što je slučaj sa nazarenima, „ne sprovode“ politike identiteta na isti način kao etničke zajednice ili tradicionalne verske zajednice, dakle ne žele da se istaknu i ne žele bilo kakvu prisutnost u javnom životu. Sa druge strane inicijative koje imaju drugi neoprotestanti, kao što su baptisti, sa pripadnicima drugih verskih zajednica (često tradicionalnih) ponekad ne nailaze na

razumevanje i podršku šire zajednice. Stiče se utisak da su međusobni odnosi verskih zajednica opterećeni polaganjem prava na različite vrednosti (Kuburić 2010: 26). Nedostatak moći najčešće odlikuje manjinske grupe, pa tako i manjinske verske zajednice. Na taj način religioznost, prema Sempriniju može da postane snažan elemenat identiteta: „ona može da nastoji da popuni praznine nastale unutar javnog prostora slabljenjem političke paradigme, mogla bi čak i potpuno da zameni tu paradigmu kao princip velike moći“ (Semprini 2004: 135). Kao dvostruka manjina, Rumuni neoprotetanti, imaju dominantan religijski identitet koji postaje i jedan od najvažnijih elemenata njihovog ličnog i kolektivnog identiteta.

### 6.3. DVOSTRUKE MANJINE I POLITIKE IDENTITETA U VOJVODINI

Kako ističe Nenad Đurđević „država ima obavezu da zaštiti identitet svih verskih grupa koje deluju na njenoj teritoriji, pri čemu se naročiti akcenat, zapravo, stavlja na manjinske religije kao one koje su najugroženije“ (Ђурђевић 2009: 200). Međutim, zaštita religijskog identiteta etničkih manjina predstavlja poseban izazov ne samo za državu i većinu, već i za pripadnike etničkih manjina. Tako manjinski identiteti, koji u savremenom društvu zahtevaju toleranciju većinskog okruženja, vrlo često ne pokazuju isti stepen tolerancije prema pripadnicima sopstvene manjinske zajednice. To se može videti na primeru odnosa Rumuna pravoslavaca i Rumuna neoprotestanata, gde dominantnija konfesionalna grupa netolerantno gleda na Rumune koji pripadaju malim verskim zajednicama. Iz ovoga proizilazi pitanje da li su pripadnici etničkih manjina dovoljno tolerantni da pruže isti stepen tolerancije prema pripadnicima sopstvene manjinske zajednice koja se konfesionalno razlikuje? Na ovo pitanje bi se mogla nadovezati i pitanja: da li tolerancija podrazumeva život dve zatvorene, odvojene i stabilne grupe u kojima nema sukoba, ali ni razumevanja? Da li su tolerancija i poštovanje prava na različitost oznaka za komunikaciju, pregovaranje, redefinisavanje i promenu odnosa među različitim grupama? Činjenica je da se odnos manjina-većina menja u zavisnosti od konteksta; dakle – ako posmatramo etničku manjinu Rumuna u Vojvodini, među njima postoje pripadnici malih verskih zajednica koji čak u odnosu na svoju zajednicu Rumuna, predstavljaju manjinu. Tako se položaj Rumuna neoprotestanata određuje kao dvostruko manjinski. Imajući u vidu položaj netradicionalnih verskih zajednica, dvostruke manjine se svakako suočavaju sa velikim



izazovima. U društvu sa izrazitim tradicionalizmom i dominantnom tendencijom ka monokonfesionalnosti, gde Srpska pravoslavna crkva predstavlja dominantnu konfesiju, vrlo se teško prihvataju druge verske zajednice. Kada se u javnom diskursu o multikulturalnosti i multikonfesionalnosti u Vojvodini govori o postojanju više verskih zajednica na jednom prostoru, to se pre svega odnosi na postojanje tradicionalnih verskih zajednica, dok brojne netradicionalne, „mikrozajednice“, postoje bez razvijenog interreligijskog dijaloga i bez mogućnosti većeg ostvarivanja prava. Tako zalaganje za multikulturalizam i toleranciju, naročito na prostoru Vojvodine, ponekad izgleda kao favorizovanje jednog jednostrano shvaćenog koncepta multikulturalizma, koji je u većoj meri naklonjen etničkim/nacionalnim manjinama, i koji ne uzima u obzir kategorije religijskog pluralizma. Kao značajan korak u unapređenju položaja i ostvarivanju većih prava nacionalnih manjina, može se navesti primer osnivanja nekoliko Zavoda za kulturu tokom 2008. godine. Zavode za kulturu vojvođanskih Mađara, Slovaka, Rumuna, Hrvata i Rusina osnovala je Skupština Autonomne Pokrajine Vojvodine zajedno sa Nacionalnim savetima manjinskih zajednica sa ciljem „očuvanja, unapređenja i razvoja kulture ovih nacionalnih zajednica“.<sup>164</sup> Osnivanje pomenutih ustanova, kako se navodi na zvaničnoj internet stranici Pokrajinskog sekretarijata za kulturu, ne postoje ni u jednoj zemlji u okruženju, stoga su jedinstvene na prostoru AP Vojvodine. O multikulturalnosti na prostoru Vojvodine u javnom diskursu govori se kao najvećoj vrednosti pokrajine, u kojoj je suživot različitih kultura viševjekovna tradicija. Međutim, stiče se utisak da promovisanje principa multikulturalnosti ponekad opisuje samo činjenično stanje o postojanju kultura različitih etničkih grupa, bez naglašavanja potrebe za dinamičnim procesom interkulturalne razmene. Shvaćene na taj način, različite kulture stvaraju zatvoren sistem u kojem su samodovoljne. Kao jedan od koncepata koji nadilazi okvire multikulturalizma i eliminiše njegovu statičnost, sve više se govori o konceptu interkulturalnosti. Kao teorijski i praktičan model, interkulturalnost teži stvaranju sredine u kojoj manjinske grupe neće biti potpuno integrisane, niti apsolutno asimilovane (Đorđević, Todorović 2001: 155–156). Međutim, pojedini teoretičari smatraju da iako predstavlja razvijeniji oblik integrativnog multikulturalizma, interkulturalnost je teško ostvariva čak i u društvima razvijene demokratije (Bašić 2006).

---

<sup>164</sup> [http://www.kultura.vojvodina.gov.rs/Nacionalne\\_zajednice/zavodi\\_nacmanj.htm](http://www.kultura.vojvodina.gov.rs/Nacionalne_zajednice/zavodi_nacmanj.htm) (pristupljeno 22.02.2012)

Činjenica je da načini i mogućnosti različitih interpretacija multikulturalizma ne predstavljaju samo teme teorijskih debata, već snažno utiču na konkretne političke procese u društvu. Iako je u velikoj meri zadužen za prepoznavanje i priznavanje različitosti, multikulturalizam vrlo često dovodi i do esencijalizacije identiteta određenih zajednica. Upravo dilema „da li podržavati esencijalizaciju identiteta multikulturalnim politikama, ili žrtvovati antropološku kritiku postvarenja kulture putem politike identiteta zarad ispravljanja nepravdi?“, prema Milošu Milenkoviću u odnosu antropologije i multikulturalizma reprodukuje debate o redukcionizmu, determinizmu i esencijalizmu već tri decenije (Milenković 2008: 48).<sup>165</sup> „Antropologija druge polovine 20. veka“, prema Milenkoviću, „razvijala se nasuprot tradicionalnom antropološkom konceptu kulture“. Kultura je, u takvim tradicionalnim konceptima, razmatrana kao relativno stabilan i homogen sistem vrednosti, postupaka i uverenja. Upravo tako shvaćen koncept i danas je u širokoj upotrebi u političkoj teoriji, multikulturalnim politikama i javnom diskursu (Milenković 2007: 121). Esencijalizovanje određenih kulturnih identiteta u multikulturalnim politikama ukazuje na nemogućnost takvih politika da prepoznaju, priznaju, uspostave i održe kolektivna prava, a da ne ugroze mogućnost individua da kreiraju svoj identitet (Milenković 2008: 46).

Načini na koje razumemo i primenjujemo različite politike identiteta u velikoj meri utiču na odnose među različitim nacionalnim, religijskim, kulturnim grupama i zajednicama. Naime, kako ističe politikolog Goran Bašić „čini se da je u multikulturalnim društvima kao što je naše, u kojima egzistira mnoštvo različitosti, nužno ne samo poštovanje različitosti već i poštovanje različitih pristupa različitostima“ (Bašić 2006: 70). O politici identiteta i priznanja može se govoriti onda kada različite manjinske grupe ostvaruju svoja institucionalna prava kao što su upotreba maternjeg jezika, verske slobode i slično. Različite aspekte religijskog diverziteta i multikonfesionalnosti možemo posmatrati i kroz različite teorijske koncepte o multikulturalizmu i na taj način uvideti kako male verske zajednice u Srbiji sprovode politike identiteta, kao i u kojoj meri su one uključene u kreiranje javnog diskursa. Koliko je Vojvodina multietnička, toliko je i multikonfesionalna sredina. Međutim, stiče se utisak da se isticanje multikulturalizma u javnom diskursu Vojvodine vrlo često kontekstualno prilagođava

---

<sup>165</sup> O odnosu antropologije i multikulturalizma videti dalje u: Eller 1997; Turner 1993; Stolcke 1995; Grillo 2003.

politici identiteta, koja određene zajednice isključuje, dok druge uključuje. Naglašavanje multikulturnih vrednosti Vojvodine najčešće se odnosi na nacionalne manjine, njihovu integraciju u društvo, jezičku politiku i institucionalizaciju.<sup>166</sup>

Položaj verskih zajednica u Vojvodini regulisan je Republičkim Zakonom o crkvama i verskim zajednicama iz 2006. godine i njegova primena se u ni malo ne razlikuje na pokrajinskom nivou. Ono što se u Statutu, kao najvišem pravnom aktu pokrajine, ističe kao primarne vrednosti Vojvodine, kada je reč o nacionalnim i verskim zajednicama, navodi se u 7. članu *Multikulturalizam i interkulturalizam*: „Višejezičnost, multikulturalizam i multikonfesionalnost predstavljaju opštu vrednost od posebnog značaja za AP Vojvodinu.<sup>167</sup> Dužnost je svih pokrajinskih organa i organizacija da, u okviru svojih prava i nadležnosti, podstiču i pomažu očuvanje i razvijanje višejezičnosti i kulturne baštine nacionalnih zajednica koje tradicionalno žive u AP Vojvodini, kao i da posebnim merama i aktivnostima pomažu međusobno uvažavanje i upoznavanje različitih jezika, kultura i veroispovesti u AP Vojvodini.“<sup>168</sup> Nacionalne i verske zajednice svoja prava u praksi ostvaruju u okvirima Pokrajinskog sekretarijata za obrazovanje, upravu i nacionalne manjine. Iz samog naziva sekretarijata može se zaključiti da je reč pre svega o zaštiti i ostvarivanju prava nacionalnih, a ne verskih zajednica. U okviru sekretarijata, za pitanja verskih zajednica zadužena je Služba za crkve i verske zajednice, sa ciljem „praćenja i sagledavanja stanja u oblasti vera, crkava i verskih zajednica; praćenje stanja i predlaganje mera za njegovo unapređivanje u oblasti vera, crkava i verskih zajednica koje deluju na teritoriji AP Vojvodine.“<sup>169</sup> Služba za crkve i verske zajednice svoju pažnju usmerava na tradicionalne crkve i verske zajednice, organizacije i ustanove čiji su osnivači tradicionalne crkve i verske zajednice i druge registrovane crkve i verske zajednice koje deluju na teritoriji AP Vojvodine. Njima se pre svega omogućava korišćenje finansijskih sredstava iz pokrajinskog budžeta za rekonstrukcije verskih hramova i objekata, restauracije,

---

<sup>166</sup> O zaštiti prava verskih manjina u Istočnoj Evropi više u: Danchin, Cole 2002.

<sup>167</sup> Statut Vojvodine predstavlja najviši pravni akt u Autonomnoj Pokrajini, koji se donosi i menja putem pokrajinskih organa. U skladu sa Ustavom Republike Srbije, Statutom, AP Vojvodina uređuje oblasti iz svoje nadležnosti, kao i pitanja od pokrajinskog značaja. Tekst Statuta iz 2009. godine dostupan je na internet adresi: [http://www.puma.vojvodina.gov.rs/dokumenti/zakoni/Statut\\_APV.pdf](http://www.puma.vojvodina.gov.rs/dokumenti/zakoni/Statut_APV.pdf) (pristupljeno 13.02.2012).

<sup>168</sup> <http://www.vojvodina.gov.rs/index.php> (pristupljeno 13.02.2012)

<sup>169</sup> <http://www.puma.vojvodina.gov.rs/text.php?sek=3&vr=1&PHPSESSID=7tu63dmgu16g0dufu8h65bacg6> (pristupljeno 13.02.2012)

organizovanje crkvenih manifestacija, izdavačku i naučnu delatnost. Putem redovnog godišnjeg konkursa Sekretarijat dodeljuje 90% raspoloživih budžetskih sredstava, dok za raspodelu preostalih 10% odlučuje pokrajinski sekretar na osnovu podnetih zahteva. Konkursi Pokrajinskog sekretarijata za obrazovanje, upravu i nacionalne manjine za dodelu sredstava crkvama i verskim zajednicama namenjeni su isključivo tradicionalnim crkvama i verskim zajednicama. Konfesionalne zajednice, u koje se ubrajaju većina neoprotestantskih zajednica, iako su brojnije i imaju duži istorijski kontinuitet na teritoriji Vojvodine, nego u drugim delovima Srbije, nemaju slične mogućnosti.

U javnom diskursu, multikonfesionalnost u Vojvodini ograničava se na tradicionalne crkve i verske zajednice, dok je konfesionalnim zajednicama zagarantovana sloboda veroispovesti kako se navodi u Ustavu Republike Srbije.<sup>170</sup> U članu 43. Ustava između ostalog se navodi: „Svako je slobodan da ispoljava svoju veru ili ubeđenje veroispovedanja, obavljanjem verskih obreda, pohađanjem verske službe ili nastave, pojedinačno ili u zajednici sa drugima, kao i da privatno ili javno iznese svoja verska uverenja“. Na osnovu navedenih zakonskih i ustavnih odredbi, stiče se utisak da pripadnici svih verskih zajednica imaju jednaka prava na slobodu veroispovesti, iako to nije uvek slučaj u praksi. Kada govori o kolektivnom aspektu slobode veroispovesti, Đurđević navodi da uživanje slobode veroispovesti „na suštinski način zavisi od mogućnosti koje imaju pojedinci da se udruže radi ispoljavanja istih uverenja i od pravnih oblika koji stoje na raspolaganju njihovoj verskoj zajednici“ (Ђурђевић 2009: 206). Registracija malih verskih zajednica je neophodna kako bi one dobile status konfesionalne zajednice, kao i status pravnog lica. Međutim, kao što je navedeno u uvodom poglavlju ove teze, član 16. Zakona iz 2006. godine, u konfesionalne zajednice ubraja i one zajednice čiji je pravni status bio regulisan prijavom u skladu sa zakonima o pravnom položaju verskih zajednica iz 1953. i 1977. godine (cf. Sinani 2011: 355). Zakoni iz pomenutih godina nisu podrazumevali podnošenje prijave ili registraciju, već su sve verske zajednice imale isti pravni položaj sa drugim verskim zajednicama (*ibidem*). Tako se u Zakonu iz 2006. godine navodi da se verske zajednice mogu registrovati ukoliko im se prizna prijava o registraciji koju su stekle na osnovu prethodnog zakona. Pojedine zajednice odbile su da se ponovo registruju, budući da

---

<sup>170</sup> [http://www.parlament.gov.rs/upload/documents/Ustav\\_Srbije\\_pdf.pdf](http://www.parlament.gov.rs/upload/documents/Ustav_Srbije_pdf.pdf) (pristupljeno 13.02.2012)

smatraju da im se na taj način „negira istorijski kontinuitet“ koji imaju na ovim prostorima i uskraćuje njihova prava. Baptistička zajednica koja je do 1992. godine bila jedinstvena, podeljena je u dva baptistička saveza, Savez baptističkih crkava u Republici Srbiji (Severni savez) i Savez hrišćanskih baptističkih crkava (Južni savez). Prema Zakonu iz 2006. registrovana je Hrišćanska baptistička crkva (Južni savez) sa sedištem u Vrnjačkoj Banji, dok je Savez baptističkih crkava sa sedištem u Beogradu odbio da se registruje po novom zakonu smatrajući ga diskriminatornim, kao i da se njihov položaj neće promeniti registracijom. Drugi problem na koji nailaze pripadnici malih verskih zajednica odnosi se na naziv njihove verske organizacije prilikom registrovanja. Naime, u članu 19. Zakona stoji: „U Registar se ne može upisati verska organizacija čiji naziv sadrži naziv ili deo naziva koji izražava identitet crkve, verske zajednice ili verske organizacije koja je već upisana u Registar ili koja je ranije podnela zahtev za upis.“<sup>171</sup> Prema Vukomanoviću „time se praktično zabranjuje registracija *svih denominacija* s alternativnim imenima ili epitetima poput *pravoslavna, baptistička, adventistička*, itd.“ (Vukomanović 2010). Tako pomenuta baptistička zajednica, budući podeljena ne može biti registrovana pod istim nazivom kao Hrišćanska baptistička crkva. Takva odredba Zakona u svakom slučaju ne doprinosi stvaranju realne slike o aktuelnim verskim zajednicama, među kojima ima i različitih ogranaka. Posebno treba imati u vidu i druge neoprotetante, kao što su pentekostalci, koji su sa druge strane pribegli određenoj vrsti „religijske mimikrije“, budući da su se registrovali kao Protestantska evanđeoska crkva, a ne kao Pentekostalna zajednica. Za ovaj naziv pentekostalci su se odlučili kako bi na neki način bili prihvaćeni u društvu, ukazujući da pripadaju protestantizmu u širem smislu.

Kao jedan od najvećih problema sa kojima su se suočile neoprotetantske zajednice, pored procedure registracije, izdvaja se veronauka koja je uvedena u državni obrazovni sistem 2001. godine. Kako samo tradicionalne crkve i verske zajednice mogu organizovati nastavu veronauke, deca čije porodice pripadaju netradicionalnim crkvama ne mogu pohađati versku nastavu svojih zajednica. Ukoliko pohađaju, najčešće pravoslavnu veronauku, deca iz neoprotetantskih porodica često su diskriminisana ukoliko bi navela versko opredeljenje svojih roditelja ili pomenula crkvu u koju odlaze na bogoslužjenje. U kontekstu verske nastave i malih verskih zajednica, Zorica Kuburić

---

<sup>171</sup> [http://www.mzd.gov.rs/download/dokumenti/zakon\\_o\\_crkvama\\_i\\_vz.pdf](http://www.mzd.gov.rs/download/dokumenti/zakon_o_crkvama_i_vz.pdf) (pristupljeno 17.02.2012)

postavlja vrlo važno pitanje „da li je verska nastava svojim multikonfesionalnim karakterom doprinela verskoj toleranciji ili, pak, distanciranju i raslojavanju društva?“ (Kuburić 2010: 24). Mogućnost da samo određene crkve i verske zajednice imaju pravo na izvođenje veronauke upravo ukazuje na nejednakost i diskriminaciju drugih registrovanih verskih zajednica, među kojima su i brojni neoprotestanti. Sa druge strane, budući da je veronauka izborni predmet, roditelji i deca imaju mogućnost da izaberu građansko vaspitanje kao alternativu. Međutim, prema podacima sa terenskog istraživanja, u ruralnim sredinama zbog malog broja dece na časovima građanskog vaspitanja, održava se samo nastava veronauke, koju u tom slučaju moraju da pohađaju i deca neoprotestanata ili pripadnika drugih netradicionalnih verskih zajednica.

Osnivanje Međureligijskog saveta Ministarstva vera Republike Srbije 2010. godine, predstavlja još jedan pokazatelj isključenosti konfesionalnih zajednica iz dijaloga sa tradicionalnim crkvama i verskim zajednicama. Naime, jedan od ciljeva Međureligijskog saveta jeste afirmisanje verskih sloboda i verske kulture, organizovanje tribina, predavanja i naučnih skupova. Uključivanje konfesionalnih zajednica svakako bi doprinelo uspostavljanju međureligijskog dijaloga, u kojem bi „netradicionalne“ zajednice imale priliku da uđu u dijalog sa tradicionalnim crkvama i verskim zajednicama. Imajući u vidu odnose i među tradicionalnim crkvama i verskim zajednicama, kao i nedostatak saradnje i dijaloga, uključivanjem u Međureligijski savet ostvarena je mogućnost da se interreligijski dijalog i među njima dovede na viši nivo. Svest o neophodnosti interreligijskog dijaloga jedan je relativno nov fenomen, budući da je tokom istorije bilo više konflikata među verskim zajednicama nego dijaloga (Vukomanović 2001: 22). Milica Bakić-Hajden (Bakić-Hayden) izdvaja tri načina na koji se pripadnici različitih religija mogu odnositi jedni prema drugima, gde kao prvi način navodi odnos isključivosti koji se prepoznaje u raznim oblicima fundamentalizma, odnosno u blažem obliku, u teškoći prihvatanja vrednosti druge religije kao „ravne“ svojoj. Sledi „odnos uključivosti koji se zasniva na opštim ljudskim načelima i teži stvaranju neke nove univerzalne religije ili pokreta poput Baha’i, dok pluralizam predstavlja odnos u kojem se pojedinac drži svoje religijske tradicije, ali je otvoren za saznanja o drugima i spreman da ih toleriše tj. sve dok ga niko ne ugrožava nametanjem svog identiteta“ (Bakić-Hayden 2001: 197–198). Prihvatanje i razumevanje razlika među verskim zajednicama predstavlja polazište u ostvarivanju dijaloga i tolerancije.

Poštovanje slobode veroispovesti, izvornosti i autentičnosti, kao i spremnost da se te slobode zaštite kao vlastite slobode, prema Milanu Vukomanoviću, predstavlja i krajnji test tolerancije za svaku versku zajednicu, test njihove stvarne privrženosti religijskom pluralizmu i suživotu sa drugim verskim zajednicama (Vukomanović 2001: 142).

#### 6.4. DVOSTRUKE MANJINE I TEORIJSKE REFLEKSIJE MULTIKULTURALIZMA

U etnički i religijski heterogenim sredinama kao što je Vojvodina, nije dovoljno da država/pokrajina garantuje samo individualna prava zasnovana na građanskoj jednakosti, već je neophodno da se u javnoj sferi stvori dovoljno prostora za ravnopravni tretman svih identiteta. Kada je reč o Rumunima neoprotestantima, kao i u slučaju drugih dvostrukih manjina, dominantni teorijski okviri o multikulturalizmu ne mogu na odgovarajući način da doprinesu razumevanju kompleksnog položaja *manjine manjina* koji prevazilazi jedan od uobičajenih oblika diverziteta u multikulturalnim teorijama – etnički. Iako bi najprimenljivije mogle biti liberalne teorije multikulturalizma, sa naglašavanjem problema kulturne različitosti, čak i one kulturnu različitost svode uglavnom na etničku različitost. Međutim, pojedini elementi teorijskih postavki problema koje nude Vil Kimlika i Čarls Tejlor, a koje se baziraju pre svega na priznavanju osnovnih ljudskih prava, ali i priznavanju kulturnih zajednica i grupa, sa naglašenim potencijalom diverziteta u odnosu na okruženje, mogu se primeniti na položaj dvostrukih manjina. Tarnerov „kritički multikulturalizam“ koji pomera granice kritičkog dijaloga izvan i unutar samih grupa predstavlja izvestan korak dalje u fleksibilnijem tumačenju multikulturalizma koji bi obuhvatio različite oblike grupnog identiteta. Tako bi prema Eleru (Jack David Eller) „najveća korist od multikulturalizma bila ako ga razumemo u tom smislu da se u njemu kultura i kulturni relativizam koriste u svrhu pokazivanja represivne prirode dominantne kulturne sinteze, a da pritom pluralizam i kulturni relativizam ne bude ekvivalent etičkom i epistemičkom nihilizmu“ (Eller 1997: 253).

Takođe, u slučaju dvostrukih manjina, kao što su Rumuni neoprotestanti u Vojvodini, mogla bi se primeniti i Semprinijeva teza prema kojoj kulturološki, identitetski i religijski faktori bitnije određuju pojedinca i pripadnost grupi koja može biti indiferentna prema problemu „država-narod“. Budući da je pitanje očuvanja identiteta manjinskih grupa, uvek pitanje politike jednog društva, neprihvatanje onih

manjinskih grupa koje se na neki način ne uklapaju u opšte prihvaćene koncepte različitosti oznaka su redukcionizma. Upravo je u državnoj praksi prisutno snažno redukovanje elemenata različitosti, koja ne prepoznaje „iznijansirane“ različitosti autentičnih manjinskih grupa. Na taj način snažna institucionalna podrška koju pripadnici nacionalnih manjina imaju na različitim nivoima, uobličena je i zakonodavnim delovanjem u kojem se priznaju posebnosti ovih zajednica. Pripadnici malih verskih zajednica, naročito ukoliko se nalaze i u dvostruko manjinskom položaju, sebe ne vide u propisanom tipu dominantnog multikulturnog modela, a država sa druge strane dvostruke manjine ne vidi kao „uobičajen“ tip manjinskog identiteta. Tako problem dvostrukih manjina u ovom kontekstu čini aktuelnim i Tejlorovu problematiku indiferentnosti države prema pitanjima priznavanja različitosti. Samo je onaj oblik različitosti koji je društveno prihvatljiv, uključen u prakse multikulture politike. Odnos države prema autentičnim identitetima mikrozaednica, kao što jesu neoprotestantske, svodi se vrlo često na deklarativno prihvatanje i diskurs o toleranciji. Ukoliko bismo primenili Grilovu distinkciju na „slabi“ i „jaki“ multikulturalizam, ovakav stav države predstavlja odliku „slabog“ multikulturalizma, a koji se ne može primeniti na nacionalne manjine, koje „jaki“ multikulturalizam ostvaruje kroz različite oblike podrške, uključenosti i privilegija. U ostavarivanju prava koje im ponuđene multikulture prakse nude, nacionalne zajednice ponekad zloupotrebljavaju takva prava u odnosu na religijske i druge manjine naročito kada su u pitanju konkursi za materijalna sredstva koja pomažu nacionalnim zajednicama u „očuvanju identiteta“ i „izmišljanju tradicije“. Na taj način, politika multikulturalizma esencijalizuje „poželjan“ tip različitosti, koji se u ovom slučaju pripisuje nacionalnim manjinama.

Ukoliko se nedostaci ustanovljene političke prakse i teorijskih koncepata spoje, a u kojima dvostruke manjine nisu vidljive sa jedne strane, dok sa druge strane same te manjine, kao u slučaju nazarena, ne žele da se izbore za svoj status, vremenom bi moglo da dođe do nestajanja jedne zajednice i njene kulture. Na taj način, kao nedostatak svih navedenih teorijskih koncepata multikulturalnosti, pored kritičke nastrojenosti prema esencijalizaciji iz perspektive humanističkih nauka, neophodan je povećan stepen „senzibilnosti“ prema kompleksnijim tipovima manjinskih identiteta. Ukoliko se koncept multikulturalizma ograničava na nacionalne manjine i tradicionalne verske zajednice, „netradicionalni drugi“ ostaju izvan sistema u kojem bi možda i želeli da na



drugačiji način artikulišu svoja prava i na taj način postanu „vidljiviji“ za većinu. Manjinske religije su vrlo često primorane da se prilagode dominantnom političkom/kulturnom/religijskom diskursu u cilju zadovoljavanja izazova verske diskriminacije i nasilja. Vezujući se za ideju „vizibilizacije“ dvostrukih i skrivenih manjina, odnosno u ovom slučaju Rumuna neoprotestanata, neophodno je podstaći senzibilizaciju društvenih i državnih institucija prema problemu dvostrukih manjina i malih verskih zajednica.

## 7.

### ZAVRŠNA RAZMATRANJA

Kao dvostruka manjina, Rumuni neoprotestanti, predstavljaju primer na osnovu kojeg se mogu sagledati složeni odnosi između ključnih elemenata identiteta – etniciteta, jezika i religije. Četiri neoprotestantske zajednice kojima pripadaju Rumuni u Vojvodini, izabrane su za predmet istraživanja, sa ciljem problematizovanja dosadašnje veze između etničkog i religijskog identiteta, u kojem je religija predstavljala pouzdan pokazatelj etničkog identiteta. Pored toga, budući da ne postoje sistematične studije o religioznosti i etnicitetu Rumuna u Vojvodini, oslanjajući se na koncept *dvostrukih manjina*, etničkih i verskih, ova disertacija nastoji da pruži novi pristup proučavanju različitih oblika manjinskih identiteta.

Oslanjajući se na koncepte novih religija, u prvom poglavlju precizno je definisan termin neoprotentizam, koji se u ovoj disertaciji odnosi na nazarene, baptiste, adventiste i pentekostalce. Smatram da je upotreba termina neoprotentizam preciznija u odnosu na termin protestantizam, budući da se njime uvodi razlika u odnosu na protestantske zajednice, ukazuje da su hronološki nastale kasnije u odnosu na protestantske, kao i da se po načinima organizacija i funkcionisanja zajednice koje spadaju u neoprotentanske mogu svrstati u „starije“ nove religije. Za razliku od tradicionalnih protestantskih zajednica koje su u Srbiji uglavnom etnički homogene, neoprotentanske zajednice odlikuje izrazita etnička heterogenost i naglašen princip nadnacionalnosti. Kompleksan odnos sa tradicionalnim verskim zajednicama u velikoj meri doprinosi da se „netradicionalne“ neoprotentanske zajednice, bez obzira na njihov istorijski kontinuitet smatraju novim religijama, a u javnom diskursu „sektama“.

Pored sistematizovanja različitih pristupa u istraživanju religija i verskih zajednica u Srbiji, kao metodološki okvir istraživanja u drugom poglavlju, naveden je socijalni konstrukcionizam i metodološki agnosticizam, dok je za analizu građe izabrana diskurs analiza i analiza narativa. Treće poglavlje polazi od kraćeg historiografskog pregleda razvoja protestantizma i reformacije, kako bi se ukazalo iz kojih ogranaka reformacije nastaju neoprotentanske zajednice koje su predmet istraživanja. Nakon reformacije evanđeosko buđenje na Zapadu, predstavljalo je doba velikog uspona i širenja mnogih

verskih pokreta u različitim delovima Evrope. Tokom 19. veka promene koje nastupaju u religiji u dodiru sa modernošću odrazile su se na udaljavanje od zvanične crkve, razdvajanje crkve od države, kao i pristupanje novim verskim zajednicama sa naglasakom na ličnu religioznost (Parker 1998: 195–212). Detaljnim predstavljanjem neoprotestantskih zajednica ukazuje se na njihov istorijski razvoj i dogmatske specifičnosti. Neoprotestantske zajednice, na prostoru današnje Vojvodine, osnivaju se sredinom 19. i početkom 20. veka. Iako su se najbrojnije zajednice osnivale među mađarskim i nemačkim stanovništvom, neoprotentizam postaje privlačan i pripadnicima drugih etničkih zajednica, kao što su Rumuni. Poglavlje koje govori o Rumunima u Srbiji, ukazuje na prve historiografske podatke koji datiraju iz 14. veka o rumunskim naseljima u Banatu, do kolonizacije Rumuna iz Oltenije, Erdelja i Banata za vreme Austrougarske monarhije, kada je osnovan i najveći broj rumunskih naselja (Maluckov 1985). Za stvaranje rumunske nacionalne manjine ključni događaji odigrali su se nakon Prvog svetskog rata i podele Banata na srpski, rumunski i mađarski deo. Verski život Rumuna na ovim prostorima bio je vrlo dinamičan, naročito period osamostaljivanja Rumunske pravoslavne crkve 1864. godine, koja se do tada nalazila u okvirima Karlovačke mitropolije. Značajni podaci su da Rumuni krajem 19. i početkom 20. veka počinju da prelaze i u druge verske zajednice, najpre u grko-katoličku, a zatim i u brojne neoprotestantske: nazarensku, adventističku, baptističku i pentekostalnu. Na osnovu postojećih historiografskih podataka, razvoj neoprotentizma među Rumunima u Vojvodini možemo hronološki podeliti na tri perioda; prvi period, vezuje se za početak 20. veka, kada se osnivaju prve neoprotestantske zajednice, pre svega veoma brojne nazarenske; drugi period nastupio je nakon Drugog svetskog rata, za vreme komunizma kada je položaj neoprotentanata bio nepovoljan, a njihov broj u sve većem opadanju (posebno u slučaju nazarenske zajednice); i treći period nakon pada komunizma u Rumuniji, 1989. godine kada neoprotentizam doživljava svojevrsni „procvat“ zahvaljujući snažnoj misionarskoj podršci iz Rumunije, nakon čega se osnivaju nove zajednice i misionarske stanice.<sup>172</sup>

Istraživanje rumunskih neoprotentantskih zajednica obuhvatilo je prostor Vojvodine, preciznije srpskog dela Banata, gde su i zajednice najbrojnije, u periodu od 2008. do

---

<sup>172</sup> O položaju neoprotentantskih zajednica tokom komunizma u Rumuniji vidi: Pleša, Neagoe-Pleša 2005; Flora, Szilagy, Roudometof 2005.

2011. godine. Tokom terenskih istraživanja sakupljena je obimna audio građa, koja je samo delimično transkribovana i analizirana u četvrtom i petom poglavlju disertacije. Centralni deo istraživanja posvećen je nazarenskoj, baptističkoj, adventističkoj i pentekostalnoj zajednici među Rumunima u preko petnaest naselja u kojima pomenute zajednice imaju molitvene domove i aktivne vernike. Manji deo istraživanja uključio je i Rumune grko-katolike iz Markovca i Rumune pravoslavce. Intervjui su vođeni na rumunskom i srpskom jeziku, uz postojanje okvirnog upitnika koji je obuhvatio nekoliko celina: istorijat lokalne zajednice, dogmatiku i verske prakse kao što su krštenje, praznici, obredi, životni ciklus u zajednici. Posebnu celinu činila su pitanja o odnosima prema drugim neoprotestantima i odnosima sa pravoslavicima i grko-katolicima, koja su bila značajna za ispitivanje socijalne distance.

Jedno od pitanja koje se postavlja u ovom istraživanju jeste: koliko su nacionalne zajednice podeljene na verskoj osnovi? Istraživanje je ukazalo na heterogenost religijskog identiteta Rumuna u Vojvodini, što u velikoj meri odlikuje i druge etničke zajednice, iako se na njih vrlo često gleda kao na monokonfesionalne grupe. Identifikacija sa unapred definisanim religijskim identitetom pojedinih etničkih zajednica markira Rumune kao pravoslavce, Mađare kao katolike, Slovake kao protestante i sl. Većinske grupe, ali i manjske elite, insistiraju na definisanju „pravog i poželjnog identiteta“ naglašavajući očuvanje „tradicionalnih identiteta i tradicionalnih kulturnih obrazaca“ (Milojević 2011: 13). Budući da se identiteti „konstruišu kroz, a ne izvan različitosti“ (Hall 1996: 4), savremena društva stratifikovana su na osnovu mnogostrukih identiteta pojedinaca i njihove različitosti. Razumevanje identiteta na taj način, ukazuje na stalne promene i fluidne granice identiteta u kojima ne postoji strogo definisan odnos između npr. religioznosti i etniciteta. Rezultati istraživanja upravo pokazuju da, iako religijski identitet predstavlja „dominantan marker identiteta“ za Rumune neoprotestante, etnički identitet takođe ima važnu ulogu za moje sagovornike. Ono što se iz intervjuja može zaključiti jeste da je etnički identitet na određeni način situaciono uslovljen, odnosno da pojedinac može imati više statusa i više mogućih identiteta i samo od situacije zavisi kada će i kako etnički identitet postati značajniji od religijskog. Stvaranje novih kulturoloških razlika, motivisanih religijskim identitetima, utiče na jačanje simboličke granice u etnički istovetnoj, ali religijski različitoj zajednici Rumuna u Vojvodini. Svest o pripadnosti rumunskoj etničkoj zajednici svakako se u

određenoj meri zadržava, ali se ne izražava na isti način kao kod Rumuna pravoslavaca. Za razliku od npr. Rumuna pravoslavaca kod kojih religija, maternji jezik, tradicijska kultura, folklor i sl. predstavljaju elemente etničkog identiteta, kod Rumuna neoprotestanata kriterijum za etničku granicu najčešće predstavlja maternji jezik. Mešoviti brakovi, koji su veoma zastupljeni kod neoprotestanata, pokazuju u kojoj meri etničku granicu, koja je u prošlosti bila vrlo izražena između Rumuna i Srba, Mađara ili Slovaka u Vojvodini, sada zamenjuje konfesionalna granica između neoprotestanata i drugih, izvan zajednice.

Primenjujući metodu analize diskursa, u analitičko-interpretativnom delu teze izdvojeni su religijski diskursi, diskursi o etničkom identitetu i diskurzivna konstrukcija jezičkog identiteta. Religijski diskursi u neoprotestantskim zajednicama oblikovani su od strane propovednika/pastora, stoga se takav diskurs može definisati kao propovednički. Pored propovedničkog, izdvojila sam i misionarski diskurs koji sadrži određenu narativnu strukturu i veliki broj biblijskih citata. Propovednički diskurs orijentisan je ka članovima zajednice (*insajderima*), dok je misionarski diskurs usmeren potencijalnim članovima (*autsajderima*). Pitanje religije i etniciteta veoma je složeno, posebno u onim zajednicama gde je religijski identitet u čvrstoj vezi sa etničkim identitetom. Diskursi o etničkom identitetu u neoprotestantskim zajednicama usmereni su na oblikovanje novog nadnacionalnog identiteta vernika i otvorenost zajednica prema etničkim razlikama zanemarujući značaj podele zajednice na etničkoj osnovi. Analizom diskurzivne konstrukcije jezičkog identiteta ukazuje na značaj upotreba maternjeg jezika i usvajanja religijskog jezika sa specifičnom neoprotestantskom terminologijom. Upotreba maternjeg jezika na bogoslužjenjima, kao i praksa bilingvalnih propovedi, neoprotestantske literature, televizijskih emisija verske sadržine, doprinosi vitalnosti i očuvanju rumunskog jezika. Oslanjajući se na određene religijske diskurse u neoprotestantskim zajednicama, usvajanjem takvih diskursa i njihovom artikulacijom, vernici potvrđuju i učvršćuju svoj religijski identitet, koji za njih postaje dominantni oblik kolektivnog identiteta.

Analizom narativa o konverziji ukazala sam na preuzimanje narativnih matrica i izražajnih sredstava koji pojedince identifikuje kao pripadnike zajednice. Budući da su analizirani narativi dobijeni u četiri neoprotestantske zajednice, koje imaju međusobne

sličnosti, ali i razlike, mogu zaključiti da proces konverzije nije jedinstven za sve neoprotestante. Međutim zajedničko sagovornicima u svim zajednicama odnosi se na postojanje određenih opštih karakteristika narativa o konverziji i na njihovu ustaljenost. Obraćanje se razume kao celovit i jedinstven fenomen u kojem važnu ulogu ima usvajanje novog kanoničnog diskursa koji dovodi do jezičke transformacije u svedočanstvima konvertita. Na osnovu analiziranih intervjua, može se uvideti da konverzija označava „početak novog života“ za vernike, koji svoje religijsko iskustvo interpretiraju na slične načine. Primer Rumuna neoprotestanata, kao dvostruke manjine, pokazuje kakva je uloga procesa konverzije u etnički i religijski manjinskim zajednicama na stvaranje novog identiteta vernika, očuvanje maternjeg jezika i usvajanje nove neoprotestantске terminologije, kao i koliko religijski identitet postaje homogenizujući faktor u nadnacionalnim zajednicama.

Kako bi se prikazali složeni međureligijski odnosi kako između neoprotestanata, pravoslavaca i grko-katolika, tako i između različitih neoprotestantskih grupacija, posebna pažnja posvećena je socijalnoj distanci. Na osnovu rezultata istraživanja može se zaključiti da je distanca najveća između Rumuna pravoslavaca i neoprotestanata, posebno nazarena, kao prvih neoprotestanata protiv kojih se Rumunska pravoslavna crkva snažno borila početkom 20. veka. Međutim, nazareni se i od strane baptista, adventista i pentekostalaca doživljavaju kao zatvoreni i konzervativni, odnosno zajednica sa kojom nemaju saradnju i kontakt. Socijalna distanca je najmanja između Rumuna pravoslavaca i grko-katolika, iako je neophodno naglasiti da je reč o jednoj grko-katoličkoj parohiji i izrazito malom broju vernika. Odnos prema neoprotestantima ukazuje na marginalizovanost i stigmatizovanost koja prati većinu malih verskih zajednica u Srbiji. Upravo je konceptu multikulturalizma, religijskog pluralizma i dvostrukih manjina posvećeno šesto poglavlje. Imajući u vidu značaj debata o multikulturalizmu, predstavljeni su najvažniji teorijski koncepti u izučavanju ovog fenomena, kao i odnos multikulturalizma prema religijskom pluralizmu. Praktičan primer politike identiteta i multikulturnih praksi predstavljen je na primeru AP Vojvodine, zakonodavnih akata, podzakonskih odredbi i Statuta Vojvodine. Položaj manjinskih verskih zajednica u Vojvodini, regulisan je republičkim Zakonom o crkvama i verskim zajednicama iz 2006. godine, u kojem većina neoprotestantskih zajednica ima status netradicionalnih, konfesionalnih zajednica. Multikulturene politike u

Vojvodini, iako naglašavaju značaj multietničnosti i multikonfesionalnosti ovog prostora, u svoje političke prakse uključuju samo tradicionalne verske zajednice i različite etničke zajednice. Manjinske verske zajednice, posebno dvostruke manjine, ne prepoznaju se kao „poželjan“ oblik različitosti, stoga bivaju isključene iz diskursa o multikulturalnosti i toleranciji.

Doktorska disertacija „Rumuni neoprotetanti u Vojvodini: između religijskog i etničkog identiteta“ ima za cilj da doprinese i nedovoljnoj istraženosti manjinskih verskih zajednica protestantskog porekla u antropološkoj i sociološkoj literaturi, kao i da ukaže na mogućnosti i značaj terenskih istraživanja kvalitativnog tipa u zatvorenim i marginalizovanim zajednicama. I pored određenog broja „terenskih rizika“, istraživački pristup karakteriše dugotrajan kontakt sa istraživanom zajednicom, uz stvaranje mreže socijalnih kontakata unutar nje i učestvovanja u verskim praksama koje su dozvoljene *autsajderima*. Stoga primena navedenih istraživačkih metoda na terenu može poslužiti i drugim istraživačima u radu sa mikrozajednicama, pripadnicima novih religija i različitih manjinskih i stigmatizovanih grupa. Istraživanja složenih tipova identiteta, kao i novih fenomena vezanih za migracije i religiju u dijaspori, mogu predstavljati nova polja za istraživanje i pokazati da li konverzija u nadnacionalne neoprotetantske zajednice utiče na procese asimilacije etničkih zajednica u dijaspori ili doprinosi njihovom boljem integrisanju u društvo. Oslanjajući se na istraživački pristup koji je razvijen u ovoj doktorskoj disertaciji, kao i na rezultate istraživanja, neophodno je pratiti i uvideti značaj različitih promena u religijskim identitetima manjinskih zajednica, marginalnim i stigmatizovanim grupama, što svakako može doprineti boljem upoznavanju starih i novih verskih tradicija, ne samo na prostoru Vojvodine, već u Srbiji i na Balkanu.

## 8.

### LITERATURA I IZVORI

- Aleksov, Bojan 2006. *Religious Dissent between the Modern and the National – Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, Balkanologische Veröffentlichungen Band 43.
- Алексов, Бојан 2010. *Назарени међу Србима: верска трвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914*. Београд: Завод за уџбенике.
- Aleksov, Bojan 2011. Jovan Jovanović Zmaj and the serbian identity: between poetry and history. U: Diana Mishkova (ed.) *We, the people. Politics of national peculiarity in Southeastern Europe*. Sofia: Centre for Advanced Studies.
- Anderson, Allan 2004. *An introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: University Press.
- Anderson, Benedikt 1990. *Nacija, zamišljena zajednica: razmatranja o poreklu nacionalizma*. Zagreb: Školska knjiga.
- Ang, Ien. Multiculturalism 2005. U: Bennett T., Grossberg L., Morris, M. (eds.) *New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Arweck, Elisabeth., Peter B. Clarke 1997. *New Religious Movements in Western Europe: an Annotated Bibliography*. Westport & London: Greenwood.
- Arweck, Elisabeth 2006. *Researching New Religious Movements – Responses and Redefinitions*. New York: Routledge.
- Bakhtin, Mihail 1981. The dialogic imagination: four essays. U: Michael Holquist (ed.) Austin: University of Texas Press.
- Bakić-Hayden, Milica 2001. O mogućnostima za dijalog između različitih religija. U: Milan Vukomanović, Marinko Vučinić (ur.) *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u jugoistočnoj Evropi*. Beograd: BOŠ, 199–204.



- Бакиоки, Семјуел (ур.) 1994. *Адвентистички хришћани верују... Библијско излагање 27 основних доктрина*. Београд: Препород.
- Balaša, Vanja 2009. Apatinski Nemci: etnička revitalizacija jedne etničke skrivene manjine. *Antropologija* 8 (8), 129–144.
- Baloș, Gheorghe 1954. *Căsătoriile timpurii*. Vrșac.
- Bandić, Dušan 2010. *Narodno pravoslavlje*. Београд: Библиотека XX век
- Barišić, Srđan 2007. Prilog upoznavanju protestantskih verskih zajednica. *Religija i tolerancija*, vol. 5, no. 7, 121–134.
- Barker, Eileen., Warturg, Margit 1998. *New religions and new religiosity*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Barker, Eileen 1999. But who s going to win? National and minority religions in post-communist society. *Facta Universitatis* 2 (6), 49–74.
- Barker, Ajlin 2004. *Novi religiozni pokreti*. Niš: Zograf.
- Barker, Eileen 2010. Misconceptions of the religious „Other“: the importance for human rights of objective and balanced knowledge. *International Journal for the Study of New Religions*, vol.1, Spring, 5–27.
- Barth, Frederik 1969. Introduction. U: Barth Frederik (ed.) *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*. London: Allendand Unwin, 9–37.
- Bartha, Csilla., Borbély, Anna 2006. Dimensions of linguistic otherness: prospects of minority language maintenance in Hungary. *Language Policy*, vol. 5, no. 3, 335–363.
- Bašić, Goran 2002. *Položaj Bošnjaka u Sandžaku*. Београд: Centar za antiratnu akciju.
- Bašić, Goran 2006. Evropske integracije i politika multikulturalnosti u Srbiji. *Filozofija i društvo*, no. 1, 113–118.

- Bašić, Goran 2006a. Principi liberalizma i komunitarizma u organizaciji multietničkih postsocijalističkih društava. U: Zorica Divac (ed.) *Svakodnevna kultura u postsocijalističkom periodu*, Etnografski institut SANU, 51–73.
- Baumann, Gerd 1999. *The multicultural riddle: rethinking national, ethnic and religious identities*. London, New York: Routledge.
- Bialecki, Jon 2011. No caller ID for the soul: demonization, charisms and the unstable subject of Protestant language ideology. *Anthropological quarterly* vol. 84, no. 3, 679–703.
- Bichi, Rita 2008. Mixed approach to measuring social distance. *Cognition, Brain, Behavior. An interdisciplinary journal*, vol. XII, no. 4, 487–508.
- Bielo, James S. 2011. „How much of this is promise?“. God as sincere speaker in Evangelical Bible reading. *Anthropological quarterly* vol. 84, no. 3, 631–653.
- Birviš, Aleksandar 1995. *Sagledavanje: evanđeoske poruke u naše vreme*. Beograd: Alfa i Omega.
- Birviš, Aleksandar 2004. Mesto praktične teologije u sklopu teoloških znanja. *Teološki časopis* no. 4, 49–61.
- Beckford, James 1975. *A trumpet of prophecy: a sociological study of Jehovah's Witnesses*. Pxford: Basil Blackwell.
- Beckford, James 1985. *Cult contraversis: the societal responses to new religious movements*. New York, London: Tavistock Publications.
- Beckford, James A 2008. Religious interaction in Global Context. U: Armin Geertz, W., Margit Warburg, (eds.) *New religions and globalization. Empirical, theoretical and methodological perspectives*. Aarhus: Aarhus University Press, 23–42.
- Белџинац, Никола 2009. Политика признања партикуларних идентитета – дијалог мултикултурализма и државе. *Синтезис: часопис за хуманистичке науке и друштвену стварност*, год. I, бр. 1, 31–48.
- Бенс, Ernst 2005. *Nove religije*. Beograd: Čigoja.

- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas 1966. *The Social construction of reality*. Harmondsworth: Penguin.
- Berger, Piter L. 2008 (ur.) *Desekularizacija sveta – oživljavanje religije i svetska politika*. Novi Sad: Mediterranean Publishing.
- Ber, Vivijen 2001. *Uvod u socijalni konstrukcionizam*. Beograd: Zepter Book World.
- Бјелајац Бранко., Видовић Дане (ур.) 2001. *Удар на верске слободе. Зборник текстова о положају протестантских висенационалних верских мањина у Србији*. Београд: Алфа и Омега.
- Bjelajac, Branko 2001a. *Protestants and Evangelicals in Serbia until 1945*. Belgrade: Branko Bjelajac.
- Бјелајац, Бранко 2003. *Протестантизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији, део 1*. Београд: Алфа и Омега.
- Bjelajac, Branko 2003a. Early Pentecostalism in Serbia. *The Journal of the European Pentecostal Theological Association*, vol. XXIII, 129–136.
- Bjelajac, Branko 2005. Napadi na manjinske verske zajednice u Srbiji tokom 2002. i 2003. godine u Srbiji, *Religija i tolerancija* 3, 170–179.
- Бјелајац, Бранко 2010. *Протестантизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији, део 2*. Београд: Сотериа.
- Blanes, Llera Ruy 2006. The atheist anthropologist: believers and non-believers in anthropological fieldwork. *Social Anthropology* 14, 4 (2), 223–234.
- Bodeanu, Denisa 2007. *Neoprotestanții din Transilvania în timpul regimului comunist. Studiu de caz: Bapțiștii din județul Cluj*. Cluj Napoca: Argonaut.
- Bodeanu, Denisa 2009. Copiii bapțiștilor în sistemul de învățământ românesc (1948–1989). U: Budeanca, Cosmin; Olteanu, Cosmin (eds.) *Stat și viața privată în regimurile comuniste*. Iași: Editura Polirom.
- Bodeanu, Denisa. Vasile Valentin (eds.) 2010. *Afacerea „Evanghelistul”. Vizita lui Billy Graham în România (1985)*. Cluj Napoca: Argonaut.

- Бокшан, Николаје 1998. Јерархијско отцепљење Румунске православне цркве од Српске православне цркве (1864–1868), *Balkanica* XXIX, 95–116.
- Boneta, Željko., Banovac, Boris 2007. Religioznost i nacionalizam na hrvatskoj periferiji – veliki scenariji za male zajednice. *Migracijske i etničke teme* 23(3), 163–184.
- Borbély, Anna 2000. *The process and the factors of language shift and maintenance: sociolinguistic research in Romanian minority community in Hungary*. Open Society Support Foundation.
- Borowik, Irena., Babinski, Grzegorz 1997. *New religious phenomena in central and eastern Europe*. Krakow: Zakład Wydawn Nomos.
- Borowik, Irena 2006. *Religions, churches and religiosity in post-communist Europe*. Krakow: Zakład Wydawn Nomos.
- Бранковић, Томислав 2011. *Протестантске верске заједнице у Југославији. Друштвени и политички аспекти деловања*. Београд: Православни богословски факултет.
- Brock, Peter 1980. The Nonresistance of the Hungarian Nazarenes to 1914. *Mennonite Quarterly Review* vol. 54, no. 1, 53–63.
- Brock, Peter 1980a. Tolstoyism and the Hungarian Peasant. *The Slavonic and East European Review* vol. 58, no. 3, 354–369.
- Brock, Peter 1983. Some Materials on Nazarene Conscientious Objectors in Nineteenth Century Hungary. *Mennonite Quarterly Review*, vol. 57, no. 1, 64–72.
- Bromley, David 1998. A tale of two theories: brainwashing and conversion as competing political narratives. U: Robbins Zablocki (ed.) *Misunderstanding cults*. Toronto: University of Toronto Press, 318–348.
- Brettell, Caroline B. 2006. Global spaces/local places: transnationalism, diaspora and the meaning of home. *Identities: Global studies in culture and power* 13 (3), 327–334.

- Brubaker, Rogers 1993. National minorities, nationalizing states and external national homelands in the new Europe. Notes toward a relational analysis. *IHR Reihe Politikwissenschaft*, 1–21.
- Bruce, Frederick Fyvie 2007. Eshatologija. U: Jambrek, Stanko (ur.) *Leksikon evanđeoskog hrišćanstva*. Zagreb: Bogoslovni institut, Prometej, 158–159.
- Brus, Stiv 2003. Religijska kultura u savremenoj Britaniji. U: Morli Dejvid, Robins Kevin (ur.) *Britanske studije kulture*, Beograd: Geopoetika, 199–210.
- Булгаков, Михаил 1996. *История Русской Церкви*. Кн 7-я. Москва.
- Bull, Malcolm 1988. Eschatology and manners in Seventh-Day Adventism. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no. 65, 145–159.
- Бул, Малколм., Локар, Кит 2009. Два имица адвентизма. *Теме*, бр. 2, април-јун, 619–638.
- Бул, Малколм., Локар, Кит 2010. Адвентистичко религиозно изражавање. *Теме*, бр. 2, април-јун, 507–522.
- Bul, Malkolm., Lokart, Kit 2011. *U potrazi za svetinjom. Adventizam sedmog dana i američki san*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Campbell, Heidi., Lynch, Gordon., Ward, Pete 2009. „Can you hear the army?“. Exploring Evangelical Discourse in Scottish Youth Prayer Meetings. *Journal of Contemporary Religion*, vol. 24, no. 2, 219–236.
- Casanova, Jose 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Церовић, Љубивоје 2000. *Срби у Румунији*. Темишвар: Савез Срба у Румунији.
- Chryssides, George D. 1994. New religions – some problems of definition. *Diskus 2* (2).
- Chryssides, George D. 1999. *Exploring new religions*. London, New York: Cassell.

- Constantineanu, Corneliu 2011. Vojska Gospodnja: utjecaj Biblije na obnovu Rumunjske pravoslavne crkve. *Kairos – Evanđeoski teološki časopis* V(1), 75–91.
- Cox, Harvey 2001. *Fire from heaven: the rise of Pentecostal spirituality and reshaping of religion in 21st century*. Cambridge: Da Capo Press.
- Clarke, Peter (ed.) 1987. *The New Evangelists: Recruitment, Methods and Aims of New religious movements*. London: Ethnographica.
- Clarke, Peter 1999. Japanese new religious movements in Brazil, from ethnic to “universal” religions. U: Wilson, Bryan, Cresswell Jamie (eds.) *New religious movements challenges and response*. London, New York: Routledge, 197–209.
- Clarke, Peter 2000. *Japanese new religious movements in global perspective*. Surrey: Curson Press.
- Coleman, Heather 2005. *Russian Baptists and Spiritual Revolution 1905–1929*. Bloomington IN: Indiana University Press.
- Coleman, Simon 2006. Materializing the self. Words and gifts in the construction of Charismatic Protestant Identity. U: Cannell Fenella (ed.). *Anthropology of Christianity*. Durham, London: Duke University Press, 163–184.
- Csordas, Thomas J. 2007. Global religion and re-enchantment of the world: the case of the Catholic Charismatic renewal. *Anthropological Theory* 7(3), 295–313.
- Danchin G. Peter, Cole A. Elizabeth (eds.) 2002. *Protecting the human rights of religious minorities in Eastern Europe*. New York: Columbia University Press.
- Dietz, Gunther 2007. Keyword: Cultural diversity: a guide through the debate. *Zeitschrift fur Erziehungswissenschaft* vol 10, no 1, 7–30.
- Димитријевић, Владимир 1894. *Назаренство, његова историја и суштина*. Нови Сад: Српска манастирска штампарија.
- Димитријевић, Владимир 1894а. *Један разговор са назаренима*. Панчево: Књижара Браће Јовановић.

- Димитријевић, Владимир 1898. *Зашто се назаренство шири и како би се могло спречити*. Нови Сад: Штампарија српске књижаре Браће М. Поповића.
- Димитријевић, Владимир 1903. *У назаренској скупштини*. Будимпешта: Штампарија српских новости.
- De Cillia, Rudolf., Reisinger Martin., Wodak, Ruth 1999. The discursive construction of national identities. *Discourse & Society* 10, 149–173.
- Delgado Cantón, Manuela 2010. Gypsy Pentecostalism, ethno-political uses and construction of belonging in the south of Spain. *Social Compass*, vol. 57, 253–267.
- Делимо, Жан 1998. *Настанак и учвршћивање реформације*. Нови Сад, Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Doppelt, Gerald 2002. Can Traditional Ethical Theory Meet the Challenges of Feminism, Multiculturalism and Environmentalism? *The Journal of Ethics* 6, 383–405.
- Dumont, Wouter 2003. Immigrant religiosity in a pluri-ethnic and pluri-religious metropolis: an initial impetus for a typology. *Journal of Contemporary Religion*, vol. 18, no. 3, 369–384.
- Dutton, Edward Croft 2007. 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*, vol. 9 (1), 1–15.
- Ђеновић, Драшко 2003. Мале адвентистичке и суботарске заједнице и покрети у Србији. У: Бјелајац Бранко (ур.) *Протестантизам у Србији. Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији* – 1. део, 194–227.
- Ђордано, Кристијан 2001. *Огледи о интеркултурној комуникацији*. Београд: Библиотека XX век.

- Dorđević, Dragoljub 2004. O protestantizaciji Roma Srbije. *Religija i tolerancija* br.1, 103–112.
- Dorđević, D., Dorđević B., Tomislav, B. 2006. *Protestantizam na balkanskoj vetrometini*. Niš: Junir.
- Ђорђевић, Драгољуб 2007. Религије и вероисповести националних мањина у Србији. У: *Положај националних мањина у Србији*, Одељење друштвених наука, књига 30, САНУ, Београд, 311–326.
- Ђорђевић, Сања 2003. *Хришћанска назаренска заједница*. Ниш: Јунир.
- Ђурић, Aleksandra 2008. Memory, evocation, representation – „private museums“ in a Romanian village in Serbian Banat. U: Delia Suiogan, Stefan Mariş, Carmen Dărăbuş (eds.) *Cultural Spaces and Archaic background*. Baia Mare: Ed. Universităţii de Nord şi Ed. Ethnologica, 141–160.
- Ђурић-Миловановић, Aleksandra 2009. Магдалена Славкова, Циганите Евангелисти в България. *Annual of the Institute for Balkan Studies, Balcanica*, 305–307.
- Ђурић-Миловановић, Aleksandra. Maran, Mirča. Sikimić, Biljana. 2011. *Rumunske verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine*. Vršac: Visoka strukovna škola za obrazovanje vaspitača „Mihailo Palov“.
- Ђурђевић, Ненад 2009. *Остваривање слободе вероисповести и правни положај цркава и верских заједница у Републици Србији*. Београд: Заштитник грађана, Службени гласник.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2010. The New Religious Constellations in the Frameworks of Contemporary Globalization and Civilizational Transformation. U: Ben-Rafael, Eliezer., Sternberg, Yitzhak (eds.) *World religions and multiculturalism. A dialectic relation*. Leiden, Boston: Brill, 21–41.
- Elijade, Mirča 1991. *Istorija verovanja i religijskih ideja*. Beograd: Prosveta.
- Eller, Jack David 1997. Anti-Anti-Multiculturalism. *American Anthropologist* 99 (2), 249–256.



- Ellwood, Robert S 1983. *Introducing religion: from inside and outside*. Prentice-Hall: New Jersey.
- Eriksen, Tomas Hilan 2004. *Etnicitet i nacionalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Ervije-Leže, Danijela 2009. Prenošenje religioznih identiteta. U: Halpern Katrin, Ruano-Borbalan Žan-Klod (eds.) *Identitet(i). Pojedinač grupa, društvo*. Beograd: Clio, 178–189.
- Fairclough, Norman., Wodak, Ruth 1997. Critical discourse analysis. U: van Dijk T. (ed.) *Discourse studies. A multidisciplinary introduction 2: discourse and interaction*. London: Sage, 258–284.
- Fosztó, László 2009. *Ritual revitalisation after socialism. Community, personhood and conversion among Roma in a Transylvanian village*. Berlin: Lit.
- Foucault, Michael 1972. *The archeology of knowledge*. New York: Pantheon Books.
- Flora, Gavril., Szilagyi Georgina., Roudometof Victor 2005. Religion and national identity in post-communist Romania. *Journal of southern Europe and the Balkans* 7 (1), 35–54.
- Friedland, Roger 2001. Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation, *Annual Review of Sociology*, vol. 27, 125–152.
- Fuko, Mišel 2007. *Poredak diskursa*. Beograd: Kapros.
- Gaćanović, Ivana 2009. *Problem evropskog identiteta. Uvod u antropologiju Evropske Unije*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Gatman, Ejmi 2003. *Multikulturalizam*. Novi Sad: Centar za multikulturalnost.
- Gavrilović, Nikola 1997. *Srbi i Rumuni: srpsko-rumunske veze kroz vekove*. Beograd, Novi Sad: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Prometej.
- Geertz, W. Armin., Warburg, Margit (eds.) 2008. *New religions and globalization. Empirical, theoretical and methodological perspectives*. Aarhus: Aarhus University Press.

- Gergen, Kenneth 1991. *The saturated self: dilemmas of identity in contemporary life*. New York: Basic Books.
- Gergen, Kenneth 1994. *Realities and relationships: soundings in social construction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gergen, Kenet., Gergen Meri 2006. *Socijalna konstrukcija: ulazak u dijalog*. Beograd: Zepter Book World.
- Gillespie, Bailey 1991. *The dynamics of religious conversion*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- Gilliat-Ray, Sophie 2005. Closed worlds: (Not) accessing Deobandi Darul-Ulooms in Britain. *Fieldwork in religion* vol. 1, no. 1, 7–33.
- Gog, Sorin 2006. The construction of the religious space in post-socialist Romania, *Journal for the study of religions and ideologies* (ISI journal), vol. 15, issue 3, 37–53.
- Gog, Sorin 2007. The institutionalization of confessional education: religious values in the neo-Protestant high-schools. *Studia sociologia*, issue 2, 77–89.
- Gog, Sorin 2009. Post-socialist religious pluralism: how do religious conversions of Roma fit into wider landscape? From global to local perspectives. U: Boscobonik Andrea, Ruegg François (eds.), *Transitions. Nouvelles identités rom en Europe centrale & orientale*. Bruxelles: Université de Genève, 93–109.
- Golubić, Mirko 1973. *Istorija crkve*. Beograd: Adventistička teološka škola.
- Goodman, Felicitas 1972. *Speaking in tongues: a cross-cultural study of glossolalia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goodman, Felicitas 1987. Glossolalia. U: Eliade, Mircea (ed.) *Encyclopedia of religion*, vol. 5, 563–566.
- Gooren, Henri 2010. Conversion narratives. U: 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, 93–112.
- Grillo, Ralph D. 2000. Transmigration and cultural diversity in the construction of Europe. Paper given at symposium: *Cultural diversity and the construction of Europe*.
- Grillo, Ralph D. 2003. Cultural essentialism and culture anxiety. *Anthropological Theory* 3 (2), 157–173.
- Grujić, Danijela 2011. Religijski identitet i država. *Diskursi* br.1, 27–37.
- Hall, Stuart 1996. The question of cultural identity. U: Hall, S., Held, D., Hubert, D., Thompson, K. (eds.) *Modernity: an introduction to modern studies*. Oxford: Blackwell Publishers, 595–634.
- Hamilton, Malkom 2003. *Sociologija religije*. Beograd: Clio.
- Hardin, Bert., Kehrer, Günter 1978. Identity and Commitment, U: H. Mol (ed.), *Identity and religion international: cross-cultural approaches*. London: Sage.
- Harding, Susan 1987. Convicted by the Holy Spirit: the rethoric of fundamental Baptist conversion. *American Ethnologist* 14(1), 167–182.
- Harding, Susan 2000. *The book of Jerry Falwell: fundamentalist language and politics*. New Jersey: Princetone University Press.
- Harper, Charles L., Le Beau, Bryan F. 1993. The social adaptation of marginal religious movements in America. *Sociology of religion* 54(2), 171–192.
- Hedberg, Anna Sofia 2007. *Outside the world: cohesion and deviation among old colony of Mennonites in Bolivia*. Uppsala: Uppsala University.
- Hervieu-Léger, Danièle 1993. *La religion pour mémoire*. Paris: Editions du Cerf.
- Hitchins, Keith 1977. *Orthodoxy and Nationality: Andrei Şaguna and the Rumanians of Transylvania 1846–1873*. Cambridge: Harvard University Press.

- Hoffman, J.A. 1980. Problems of access in the study of social elites and boards of directors. U: Shaffir W.B. et all. (eds.) *Fieldwork experience: qualitative approaches to social research*. New York: St Martins Press.
- Holden, Andrew 2003. *Jehovah's Witnesses, portrait of a contemporary religious movements*. London, New York: Routledge.
- Hopper, David John 1997. *A history of baptists in Yugoslavia 1862–1962*. Fort Worth: Southwestern Baptist Theological Seminary.
- Hunter, James D 1983. *American Evangelicalism: conservative religion and quandary of modernity*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Ilić, Angela 2004. Church and state relations in present day Serbia. *Religion in Eastern Europe* XXIV (6) december, 8–33.
- Ilić, Angela., Ilić Luka 2008. Protestant identity in an Orthodox context: the example of Serbia. U: Eduardus Van der Borcht (ed.) *Christian identity* (Studies in Reformed Theology). Leiden: Brill Academic Publishers, 467–480.
- Ilić, Angela 2010. Navigating two worlds: the role of religious communities in preserving the identity of Hungarians in Vojvodina (Serbia). *Politics and Religion*, no. 3, 303–326.
- Ilić, Angela 2010a. Changes in the Serbian spirituality of minority groups in Vojvodina, Serbia, 1989-2009. *Religioni e società*. Anno XXV, 67, Maggio-Agosto, 25–31.
- Илић, Марија 2009. Динамика језичке и социјалне промене: о мањинским језицима у Мађарској с посебним освртом на српски језик. *Јужнословенски филолог* XVI, 331–357.
- Илић, Марија 2010. *Усмени дискурс Срба из Чина у Мађарској: између колективног и индивидуалног* (необјављена докторска теза). Београд: Филолошки факултет у Београду.
- Ilić, Vladimir 2009. *Verske slobode u Srbiji – stanje, prepreke, mogućnosti*. Zrenjanin: Centar za razvoj civilnog društva.

- Imerovski, Mile 1986. *Baptist Origins during the Nineteenth Century in Present Day Yugoslavia*. Rüşchlikon: Faculty of the Baptist Theological Seminary.
- Ивановић, Зорица 2005. Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације. У: Љиљана Гавриловић (ур.) *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*. Београд: Етнографски институт САНУ, зборник 21, 123–141.
- Ивков, Анђелија., Драгин, Александра., Ковачевић, Тамара 2007. Карактеристике нупцијалитета румунског становништва у Банату на примеру села Локве. У: *Зборник радова* књ. 57. Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ, 175–185.
- Jambrek, Stanko (ur.) 2007. *Leksikon evanđeoskog hrišćanstva*. Zagreb: Bogoslovni institut, Prometej.
- James, William 1990. *Raznolikost religijskog iskustva*. Zagreb: Naprijed.
- Јанкулов, Борислав 2003. *Преглед колонизације Војводине у XVIII и XIX веку*. Нови Сад, Панчево: Матица Српска, Историјски архив Панчево.
- Jennings, Georg J. 1968. Ethnological study of glossolalia. *Journal of the American Scientific Affiliation* 20, 5–16.
- Jindra, Ines W. 2006. „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*, vol. 17, 1–38.
- Kahl, Thede 2006. Întrebări și metode ale cercetării coexistenței interreligioase în Europa de Sud-Est, *Philologica Jassyensia*, An II, Nr.1, 135–155.
- Kallenberg, Brad J. 1995. Conversion converted: a postmodern formulation of the doctrine of conversion. *The Evangelical Quarterly* 67(4), 335–364.
- Kardos, László., Szigeti, Jenő 1988. *Boldog emberek közössége. A magyarországi nazarénusok*. Budapest.
- Keane, Webb 1997. Religious language. *Annual Review of Anthropology* 26, 47–71.

- Knežević, Nikola 2010. *Uvod u teološku antropologiju. Promišljanje porekla, prirode i smisla ljudskog bića*. Novi Sad: Protestantski teološki fakultet u Novom Sadu, Centar za empirijska istraživanja religije.
- Knežević, Nikola 2011. Teologija posle Srebrenice i stratišta bivše Jugoslavije. *Bosna Franciscana* 34, 61–75.
- Knežević, Ruben 2001. *Pregled baptizma na hrvatskom prostoru*. Osijek: Baptistički Institut.
- Knott, Kim 2005. Insider/outsider perspectives. U: John R. Hinnells (ed.) *The Routledge companion to the study of religion*. London, New York: Routledge, 243–258.
- Koković, Dragan., Žolt, Lazar 2006. Nacionalni identitet, etnička distanca i vrednosni sistem građana Vojvodine. U: Tripković, Milan (ur.) *Multikulturalna Vojvodina u evropskim integracijama*. Novi Sad: Filozofski fakultet, 117–151.
- Кончаревић, Ксенија 2006. Руско старообрядништво кроз призму лингвокултурологије (оглед функционалне анализе), *Црквене студије* бр. 3, 143–172.
- Kuburić, Zorica 2001. Razvoj adventizma na Balkanu i regionalna saradnja. U: Milan Vukomanović (ur.) *Religije Balkana, susreti i prožimanja*. Beograd: BOŠ.
- Kuburić, Zorica 2001a. Većina–manjina i versko polje. U: Đorđević, D., Todorović, D., Živković, J. *Vere manjina i manjinske vere*. Niš: Junir.
- Kuburić, Zorica 2003. Religija između regionalnog i univerzalnog identiteta. U: Goran Bašić, Silvo Devetak (ur.) *Demokratija i religija*. Beograd, Maribor: CIE, ISCMET, 216–222.
- Kuburić, Zorica 2006. Uloga žene u verksom pokretu. U: *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, vol. XXXI. Novi Sad: Filozofski fakultet, 623–640.
- Kuburić, Zorica 2008. Stepen religioznosti i verska distanca u Vojvodini i Srbiji. U: Čedomir Čupić, Milan Sitarski (ur.) *Religije Srbije – mreža dijaloga i saradnje*. Beograd: BOŠ, 97–121.

- Kuburić, Zorica 2010. *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*. Novi Sad: CEIR.
- Kukathas, Chandran 1998. Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Difference. *Political Theory* 26, 5, 686–699.
- Kuzmič, Franc 2007. Pregled povijesti Pentekostnog pokreta u Jugoslaviji od početka do 1991. *Kairos – Evanđeoski teološki časopis*, god. I, br. 2, 221–234.
- Kymlicka, Will 2003. *Multikulturno građanstvo: liberalna teorija manjiskih prava*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk.
- Lajon, Dejvid 2009. Religija i globalizacija. U: Partridž Kristofer (ur.), *Religije sveta*. Mladinska knjiga: Beograd, 449–451.
- Lehotski, Rut 1997. *Dovde nas je Gospod doveo 1875–1997*. Novi Sad: Hrišćanska baptistička crkva.
- Lemon-Clary, Jennifer 2010. ‘We’re not ethnic, we’re Irish!’ Oral histories and the discursive construction of immigrant identity. *Discourse and society* 21 (1), 5–25.
- Levitt, Peggy 2004. Redefining the boundaries of belonging. The institutional character of transnational religious life. *Sociology of religion* 65 (1), 1–18.
- Levitt, Peggy 2007. *God needs no passport. Immigrants and the changing American religious landscape*. New York, London: The New Press (2007).
- Leu, Valeriu., Roșu Costa 2009. *Cronici bisericești. Manuscrise din Banat secolele XIX-XX: din istoria monografismului bănățean*. Zrenjanin: ICRV.
- Lofland John., Stark Rodney 1965. „Becoming a world-saver: a theory of conversion to a deviant perspective“, *American Sociological Review* 30 (6), 862–874.
- Малешевић, Мирослава 2007. Хришћански идентитет секуларне Европе. *Гласник Етнографског института САНУ* LIV, 9–28.
- Maluckov, Mirjana 1985. *Rumuni u Banatu*. Novi Sad: Vojvođanski muzej.

- Макманерс, Џон 2004. *Оксфордска историја хришћанства: од настанка до 1800. година*. Београд: Клио.
- Максимовић, Јован 1911. *Змајево назаренство*. Београд.
- Măran, Mircea 1997. *Biserica din Vladimirovaț*. Panciova, Timișoara: Editura Fundația, Augusta.
- Maran, Mirča 2004. *Kulturni razvoj Rumuna u Banatu 1918–1941*. Pančevo: Istorijski arhiv u Pančevu.
- Maran, Mirča 2009. *Kulturne prilike kod Rumuna u Banatu 1945–1952*. Vršac: Visoka škola za obrazovanje vaspitača „Mihailo Palov“.
- Maran, Mirča 2011. Rumunske verske zajednice u Banatu: istorijski ugao. U: Đurić-Milovanović A., Maran M., Sikimić, B. *Rumunske verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine*. Vršac: Visoka škola za obrazovanje vaspitača „Mihailo Palov“, 9–42.
- Maran, Mircea., Cinc, Eugen 2011a. 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), 325–338.
- Марковић, Слободан Г. 2006. *Гроф Чедомиљ Мијатовић викторијанац међу Србима*. Београд: Правни факултет у Београду.
- Martin, David-Constant 1995. The choices of identity. *Social Identities* 1(1), 5–20.
- Martin, David 2002. *Pentecostalism: the world their parish*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Martin, David 2008. Porast evangelizma i njegove političke implikacije. U: Berger Piter (ur.) *Desekularizacija sveta*. Novi Sad: Mediterran publishing, 51–65.
- Martin, David 2010. Pentecostalism: a Christian revival sweeping the developing world, U: Eliezer Ben-Rafael,. Yitzhak Sternberg (eds.) *World religions and multiculturalism. A dialectic relation*. Leiden, Boston: Brill, 93–118.



- Meister, Chad (ed.) 2011. *The Oxford handbook of religious diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Melton, J. Gordon., Robert L. Moore 1982. *The Cult Experience: Responding to the New Religious Pluralism*. New York: Pilgrim Press.
- Melton, J. Gordon 2005. *Encyclopedia of Protestantism*. New York: Facts of File, Inc.
- Mekgrat, Alister 2010. Hrišćanstvo: istorijski pregled. U: Partridž Kristofer (ur.) *Religije sveta*. Beograd: Mladinska knjiga, 311–317.
- Merdjanova, Ina 2001. Religious liberty, new religious movements and traditional Christian churches in Eastern Europe. *Religion, State & Society* vol. 29, no. 4, 265–304.
- Merdjanova, Ina., Brodeur, Patrice 2009. *Religion as a conversation starter: interreligious dialogue for peacebuilding in the Balkans*. London, New York: Continuum.
- Meyer, Birgit 2010. Pentecostalism and Globalization. U: 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, 113–130.
- Milenković, Miloš 2005. Postkulturalna antropologija i multikulturalne politike. U: Kovač Senka. (ur.) *Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije*. Beograd: Filozofski fakultet, 61–74.
- Milenković, Miloš 2006. Šta je (bila) antropološka „refleksivnost“? Metodološka formalizacija. *Etnoantropološki problemi* 2(1), 157–184.
- Milenković, Miloš 2007. Paradoks postkulturalne antropologije. Postmoderna teorija etnografije kao teorija kulture. *Antropologija* 3, 121–143.
- Milenković, Miloš 2008. Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma – pogled iz antropologije. *Etnoantropološki problemi* 2(3), 45–57.

- Милин, Лазар 1982. *Научно оправдање религије*, књига 6. Београд: Епархија Жичка.
- Miller, Donald E., Yamamori, Tetsunao 2007. *Global pentecostalism. The new face of Christian social engagement*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Milojević, Ivana 2011. Globalizacija, konflikt, interkulturalnost: stari identiteti i identiteti u nastajanju. *Interkulturalnost* 2, 8–28.
- Mitchell, Claire., Tilley, James 2008. 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), 738–752.
- Miškeljin, Lidija 2011. Diskurs jednog predškolskog programa. *Etnoantropološki problemi* 6(2), 513–529.
- Moodod, Tariq 1998. Anti-essentialism, multiculturalism and the „recognition“ of religious groups. *Journal of political philosophy* vol. 6, no. 4, 378–394.
- Modood, T., Triandafyllidou, A., Zapata-Barrero R. 2005. *Multiculturalism, Muslims and citizenship – a European approach*. Londres: Routledge.
- Modood, Tariq 2012. *New paradigms in public policy. Post-immigration ‘difference’ and integration. The case of Muslims in Western Europe*. London: British Academy, Policy Centre.
- Mozor, Marinike 1998. *Istorija pentekostnih crkava među pripadnicima rumunske nacionalnosti u Banatu*. Dimplomski rad u rukopisu. Novi Sad: Biblijsko Bogoslovski centar Logos.
- Neagoe, Alexandru., Zorgdrager Heleen (eds.) 2009. *Postmodernity – Friend or Foe? Communicating the Gospel to Postmodern People: Theological and Practical Reflections from Central and Eastern Europe*. Utrecht, Timișoara: Editura Mirton.

- Nedelcea-Cotescu Diana 2006. *Biserică românească din Serbia*. Craiova: Fundația Scrisul Românesc.
- Nedeljković, Saša 1998. *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.
- Nedeljković, Saša 2007. *Čast, krv i suze: ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*. Beograd: Zlatni Zmaj, Odeljenje etnologije i antropologije Filozofskog fakulteta.
- Nelson, Geoffrey 1987. *Cults, new religions and creativity*. London: Routledge.
- Nenadov, Kathleen R. 2006. *Choosing to suffer affliction: the untold story of Nazarene persecution in Yugoslavia* (izdanje autora).
- Niebuhr, Richard. H. 1957. *The social sources of denominationalism*. New York: World Publishing.
- Nieves Neryman Rivera., Rosati Roxana Delbene 2007. The interplay of language, religion, ethnicity and gender: a case study of Hispanic churches in Lancaster Pennsylvania. U: Allyson Jule (ed.) *Language and religious identity: women in discourse*. Oxford: Palgrave MacMillan.
- Nojman, Iver 2009. *Značenje, materijalnost, moć: uvod u analizu diskursa*. Beograd: Centar za civilno-vojne odnose.
- Noll, Mark 2004. *The rise of Evangelicalism*. Downers Grove: IVC Academic.
- Nye, Malory 2001. *Multiculturalism and Minority Religions in Britain: Krishna Consciousness, Religious Freedom, and the Politics of Location*. Surrey: Curzon Press.
- Olson, Paul J. 2006. The public perception of „cults“ and „new religious movements“, *Journal for scientific study of religion* 45 (1), 97–106.
- Паларет, Мајкл 1994. Човек који је изградио Енглезовац – Френсис Мекензи у Београду (1876–1895). *Историјски часопис*, 137–164.

- Parker, G. Christian 1998. Modern popular religion. A complex object of study for sociology. *International sociology* 13(2), 195–212.
- Partridž, Kristofer 2009. Fenomenologija i nauka o religiji. U: Partridž Kristofer (ur.), *Religije sveta*. Beograd: Mladinska knjiga, 14–19.
- Partridge, Christofer (ur.) 2005. *Enciklopedija novih religija*. Zagreb: Naklada Lijevak.
- Parushev, Parush., Pili, Toivo 2004. Protestantism in Eastern Europe to the present day. U: Alister McGrath, Darren C. Marks (eds.) *The Blackwell companion to Protestantism*. Oxford: Blackwell Publishing, 155–161.
- Pavković, Nikola., Bandić, Dušan., Rakić, Radomir 1978. *Male verske zajednice u opštini Pančevo*. Beograd: Biblioteka Odeljenja za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Pavković, Nikola., Naumović, Slobodan 1996. Faşancu la Grebenaţ: folklorizam, simboličke strategije i etnički identitet rumunske nacionalne manjine u Banatu. U: Vojislav Stanovčić (ur.) *Poloţaj manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji*. Beograd: SANU, Odeljenje društvenih nauka knj. 19., 697–708.
- Pavković, Nikola 1998. Religijski pluralizam u Vojvodini. *Zbornik Matice Srpske za društvene nauke* 104–105, Novi Sad, 225–255.
- Pearse, Meic 2006. *The age of reason: From the Wars of Religion to the French Revolution, 1570–1789*. Oxford, Michigan: Baker Books.
- Petrović, Tanja 2009. *Srbi u Beloj Krajini. Jezička ideologija u procesu zamene jezika*. Beograd: Balkanološki institut SANU, Zaloţba ZRC.
- Perekh, Bhikhu 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Macmillan Press, Palgrave.
- Pfeiffer, Joseph F. 2010. *Between remnant and renewal: a historical and comparative study of the „Apostolic Christian Church“ among neo-Anabaptist renewal movement in Europe and America* (MA Thesis). Elkhart: Faculty of the Associated mennonite Biblical Seminary.

- Pilić, Petar 2010. Baptisti su protestantski hrišćani – ali kakvi?. U: Teofil Lehotski (ur.) *Ekumenski zbornik regionalne škole ekumenizma 2008/09* (br.3). Novi Sad: Ekumenska humanitarna organizacija, 120–124.
- Pitchford, Susan., Bader, Christopher., Stark, Rodney 2001. Doing field studies of religious movements: an agenda. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 40, no. 3, 379–392.
- Pitulac, Tudor., Năstuță Sebastian 2007. Choosing to be stigmatized: rational calculus in religious conversion. *Journal for the study of religions and ideologies*, no. 16, 80–97.
- Pleșa Liviu., Neagoe-Pleșa Elis 2005. Cultele neoprotestante din România în perioada 1975–1989. U: Adrian Nicolae Petcu (ed.) *Partidul securitatea și cultele 1945–1982*. București: Nemira.
- Pope, Earl A. 1992. Protestantism in Romania. U: Sabrina Ramet (ed.) *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia*. Durham: Duke University Press, 157–208.
- Popi, Gligor 1993. *Românii din Banatul sârbesc, secolele XVIII-XIX pagini de istorie și cultură*. Panciova: Libertatea.
- Popi, Gligor 2001. *Asociația culturală „Astra” din Banatul iugoslav*. Reșița: Editura Timpul.
- Popovici, Alexa 2007. *Istoria bapțiștilor din România 1856–1989*. Oradea: Faclia.
- Popović, Nenad 2005. Manjine: istorijat, problem, načini rešavanja. U: Žunić, Dragan (ur.) *Prava manjina*. Niš: Odbor za građansku inicijativu, 21–46.
- Pop, Simion 2009. 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, 139–158.

- Popp-Baier, Ulrike 2002. Conversion as a social construction: a narrative approach to conversion research. U: Hermans C.A.M., Immink G., de Jond A., van der Lens J. *Social constructionism and theology*. Leiden: Brill, 41–61.
- Preda, Sînziana 2011. Being baptist and being Czech: a specific identity in Romania. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* vol. 10 (30), 56–79.
- Прелић, Младена 2008. *(Н)и овде (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Promicer, Kristijan 2004. (Ne)Vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zapažanja. У: Биљана Сикимић (ур.) *Скривене мањине на Балкану*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 11–25.
- Putinja, Filip., Stref-Fenar Žoslin 1997. *Teorije o etnicitetu*. Београд: Библиотека XX век.
- Radić, Radmila 1995. *Verom protiv vere – država i verske zajednice u Srbiji 1945–1953*, Београд: ИНИС.
- Радић, Радмила 2002. *Држава и верске заједнице 1945–1970* (други део: 1954–1970), Београд: ИНИС.
- Radić, Radmila 2007. Vaseljenska patrijaršija, Srpska pravoslavna crkva i crkvene reforme između dva svetska rata. U: *Srbija i Jugoslavija: država, društvo, politika*. Београд: INIS.
- Радић, Радмила 2009. *Народна веровања, религија и спиритизам у српском друштву 19. и у првој половини 20. века*. Београд: ИНИС.
- Radulović, Lidija 2005. Alternativni religijski kultovi i rod. U: Senka Kovač (ur.) *Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije*. Београд: Оделjenje за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, 183–204.
- Radulović, Lidija 2009. *Pol/rod i religija: konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba*. Београд.

- Rambo, Lewis 1993. *Understanding religious conversion*. New Haven and London: Yale University.
- Ramet Petra, Sabrina (ed.) 1992. *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia. The communist and Post-communist Eras*. Durham: Duke University Press.
- Ricoeur, Paul 1988. *Time and narrative*. Chicago: Chicago University Press.
- Ricoeur, Paul 1991. Narrative identity. U: David Wood (ed.) *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*. New York: Routledge.
- Riis, Ole 1999. Modes of religious pluralism under conditions of globalizations. *Exploring religious pluralism* vol.1, no. 1, 20–34.
- Robbins, J. 2004. The globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* 33, 117–143.
- Robertson, Roland 1970. *The sociological interpretation of religion*. New York: Schocken.
- Röder, Annemarie 1998. *Deutsche, Schwaben, Donauschwaben: Ethnisierungsprozesse einer deutschen Minderheit in Südosteuropa*. Marburg: N. G. Elwert Verlag.
- Roman, Bianca Raluca 2009. Neo-Protestant confessional education and the process of counter-secularization in postsocialist Romania. *Sociologia*, 159–180.
- Romelić, Jovan., Nagy Imre., Bjeljic, Željko 2010. Degradation process in rural borderline settlements in the region of Vršac mountains. U: *Zbornik radova Geografskog instituta „Jovan Cvijić” SANU*. Beograd: Geografski institut SANU, 1–15.
- Saliba, John 2003. *Understanding new religious movements*. London: Rowman&Littlefield Publishers.
- Samarin, William J. 1972. *Tongues of men and angels: the religious language of Pentecostalism*. New York: Macmillan.

- Scott, Joan W. 1992. Multiculturalism and the Politics of Identity. October 61, *The Identity in Question*, 12–19.
- Semprini, Andrea 2004. *Multikulturalizam*. Beograd: Clio.
- Shoaps, Robin 2002. „Pray Earnestly“: the textual construction of personal involvement in Pentecostal prayer and song. *Journal of Linguistic Anthropology* 12(1), 34–71.
- Shurden, Walter 1993. *The Baptist Identity: Four Fragile Freedoms*. Macon, Georgia: Smyth & Helwys Publishing.
- Сикимић, Биљана (ур.) 2004. *Скривене мањине на Балкану*. Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Sikimić, Biljana 2008. Etnolingvistički terenski rad: konceptualizacija rizika. U: *Zbornik radova Etnografskog instituta SANU*, Beograd: EI SANU, 81–93.
- Sikimić, Biljana 2008a. Bugari Palčani: nova lingvistička istraživanja. *XXI vek – Palčeni u Banatu*, 22–29.
- Sikimić, Biljana 2011. Rumunski jezik i kultura grkokatoličkih i neoprotestantskih zajednica Banata: antropološko lingvistički uvid. U: Đurić-Milovanović A., Maran M., Sikimić B. *Rumunske verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine*. Vršac: „Mihailo Palov“, 83–128.
- Синани, Данијел 2007. *Опседнутост и егзорцизам у Србији: антрополошки приступ*. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета.
- Синани, Данијел 2009. Можда си ти она права? Нове религије и алтернативни теоријски концепти. *Етноантрополошки проблеми* 4 (1), 163–182.
- Sinani, Danijel 2010. NLO religije – počeci i glavni oblici. *Etnoantropološki problemi*, 2 (5), 119–139.
- Sinani, Danijel 2010a. Dawn by lay. Alternativni religijski koncepti i srpski Zakon o crkvama i verskim zajednicama. *Antropologija* 3 (10), 121–132.



- Sinani, Danijel 2010b. Tipologije verskih organizacija. *Antropologija* 3 (10), 9–22.
- Sinani, Danijel 2010c. Tehnologija. Teozofija. Teologija. Religijski karakter NLO pokreta. *Etnoantropološki problemi* 3 (5), 117–131.
- Sinani, Danijel (ur.) 2011. *Antropologija religije i alternativne religije. Kultura identiteta*. Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Славкова, Магдалена 2005. Рудари у источној Бугарској и Јеванђеоски покрет. У: Биљана Сикимић (ур.) *Бањани на Балкану – идентитет етничке заједнице*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 277–294.
- Слијепчевић, Ђоко 1934. *Назарени у Србији до 1914*. Београд: Издавачко и прометно а.д. Југоисток.
- Слијепчевић, Ђоко 2002. *Историја Српске православне цркве* (књига II: Од почетка XIX века до краја Другог светског рата). Београд: ЈРИ-Унирекс.
- Smatlak Liao, Monica 2006. *Keeping home: home schooling and the practice of conservative Protestant identity*. Nashville: Tennessee.
- Smit, Antoni 2010. *Nacionalni identitet*. Beograd: XX vek.
- Смирнов Петр Семенович 1971. *История русского раскола старообрядчества*. Westmead.
- Snow, David., Machalek, Richard 1983. The convert as a social type. U: Collins Randall (ed.) *Sociological theory*. San Francisco: Jossey-Bass, 259–289.
- Sorescu-Marinković, Annemarie 2009. Imaginea alterității la românii din Voivodina. Studiu de caz: Toracu-Mic. U: Carmen Dărăbuș (ed.) *Străinul – schiță imagologică*. Baia Mare: Editura Universității de Nord, 131–149.
- Soulen, Kendall 2004. Protestantism and the Bible. U: Alister McGrath, Darren C. Marks (eds.) *The Blackwell Companion to Protestantism*. Oxford: Blackwell Publishing, 251–268.

- Спарисоу, Лаура 2010. Румуни у Банату. У: Миодраг Матицки, Видојко Јовић (ур.) *Банат кроз векове*. Београд: Вукова задужбина, 599–620.
- Spencer, Martin E. 1994. Multiculturalism, 'Political Correctness' and the Politics of Identity. *Sociological Forum* 9(4), 547–567.
- Sremac, Srđan 2009. 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, 75–103.
- Sremac, Srđan., Radić, Tatjana 2010. „Bio sam navučen“ transformativno iskustvo bivših zavisnika: uloga narativnog identiteta, religijske konverzije i socijalne podrške u procesu rehabilitacije. *Antropologija* 10, 49–71.
- Sremac, Srđan 2012. *Zavisnost, religija, identitet. Predlog za narativnu analizu svedočanstava konverzije bivših zavisnika*. Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Stark, Rodney., Iannaccone, R. Laurence 1997. Why the Jehovah's Witnesses grow so rapidly: a theoretical application. *Journal for scientific study of religion* 12(2), 133–157.
- Stark, Rodney., Bainbridge, Sims William 1979. Of churches, sects and cults: preliminary concepts for a theory of religious movements. *Journal for scientific study of religion* 18 (2), 117–133.
- Stoiț, Ionel 2009. Mișcarea demografică a românilor din Voivodina, Serbia. *Anuar 2009*. Zrenjanin: Institutul de cultură a românilor din Voivodina, 24–38.
- Stojković, Branimir 2001. Stigmatizacija verskih sekti, moralna panika i mediji. U: Dragoljub Đorđević (ur.) *Učenje, organizacija i delovanje verskih zajednica i pokreta*. Niš: Junir: Zograf, 13–21.
- Stojković, Branimir 2004. Multikulturalizam, Balkan i planetarna kultura, (pogovor knjige: Andrea Semprini, *Multikulturalizam*). Beograd: Clio.

- Stolcke, Verena 1995. Talking culture. New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36 (1), 1–24.
- Straples, Clifford., Mauss, Armand 1987. „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), 133–147
- Stromberg, Peter 1993. *Language and self-transformation: a study of the Christian conversion narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Суботић, Драган 1996. *Епископ Николај и православни богомољачки покрет: православна народна хришћанска заједница у Краљевини Југославији 1920–1941*. Београд: Нова Искра.
- Suciu, Ioan Dimitrie., Constantinescu Radu 1980. *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. II. Timișoara: Mitropolia Banatului, 668–670.
- Šakaja, Laura., Reinhard, Henkel 2007. Niša u konfliktnome prostoru: razvoj Baptističke crkve na području Petrinje, Gline, Siska i Dvora. *Migracijske i etničke teme* 23, 1–2, 85–110.
- Šampion, Fransoaz 2009. Laicitet u odnosu na afirmaciju identiteta. U: Katrin Halpern, Žan-Klod Ruano-Borbalan (ur.) *Identitet(i). Pojedinac, grupa, društvo*. Beograd: Clio, 352–363.
- Šantek, Goran Pavel 2006. 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.
- Šušljic, Milan 2004. *Bićete mi svedoci – Prilozi za istoriju Hrišćanske adventističke crkve na području Jugoistočne Evrope*. Beograd: Preporod.
- Taylor, Charles 1992. *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*. Princeton: Princeton University Press.

- Tejlor, Alen 2001. *Habzburška Monarhija 1809–1918: istorija Austrijske carevine i Austrougarske*. Beograd: Clio.
- Todorović, Dragan (ed.) 2004. *Evangelization, conversion and proselytism*. Niš: Junir.
- Тодоровић, Драган 2011. *Протестантизација Рома југоисточне Србије* (необјављена докторска дисертација). Београд: Филозофски Факултет у Београду.
- Tornov, Zigfrid 2012. Neželjeni kontakti: međujezički i kulturni kontakti rumunskog i slovenskih jezika i njihovo obezvređivanje. *Interkulturalnost* 3, 64–77.
- Troeltsch, Ernst 1931. *The social teachings of the Christian churches*. London: Allen and Unwin.
- Trudić, Aleksandar., Sremac, Srđan 2011. Praktična empirijska teologija kao teorija religijske prakse: predlog za upotrebu narativnog intervjua u ispitivanjima glosolalije. *Religija i tolerancija*, br. 16, 363–379.
- Turner, Terence 1993. Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?. *Cultural Anthropology* 8, 4, 411–429.
- Ursulescu, Florin 1997. *Jankov Most – Iancaid: trecut și prezent*. Novi Sad: Educa.
- Veber, Maks 2011. *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Novi Sad: Mediterran publishing.
- Vertovec, Steven 2009. *Transnationalism*. London, New York: Routledge.
- Vidović, Dane 2005. Društvo i evanđeosko hrišćanstvo u Srbiji. U: Milan Sitarski, Marinko Vučinić (ur.) *Vera, znanje, mir*. Beograd: BOŠ.
- Vidović, Dane 2008. *Iz baptističke riznice. Prilozi za istoriju baptista na Baniji*. Beograd: Savez baptističkih crkava u Srbiji.

- Vlase, Monica 2002. Viața și practica religioasă a comunității creștin pentecostale din Cluj-Napoca în perioadă dictaturii comuniste. *AIO – Anuarul Institutului de Istorie Orală*, vol III, 133–156.
- Vratuša-Žunjić, Vera 1999. Odnos verske pripadnosti, religiozne samoidentifikacije i međuetničke distance u bivšoj Jugoslaviji krajem '80. *Facta Universitatis: philosophy and society* vol. 2, no. 6, 113–134.
- Vudhed, Linda 2009. Sekularizacija i sakralizacija. U: Kristofer Partridž (ur.), *Religije sveta*. Mladinska knjiga: Beograd, 445–448.
- Vukomanović, Milan 2001. *Sveto i mnoštvo – izazovi religijskog pluralizma*. Beograd: Čigoja.
- Vukomanović, Milan., Vučinić Marinko (ur.) 2001a. *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u jugoistočnoj Evropi*. Beograd: BOŠ.
- Vukomanović, Milan 2008. *Homo viator religija i novo doba*. Beograd: Čigoja.
- Vukomanović, Milan 2008a. Šta je religija i kako je proučavati?. *Istočnik* no. 66, 67–85.
- Vukomanović, Milan 2010. 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, 289–301.
- Wallis, Roy 1984. *The elementary forms of the new religious life*. London: Routledge.
- Wah, Carolyn 2001. An introduction to research and analysis of Jehovah s Witnesses: a view from the Watchtower. *Review of Religious Research*, vol. 43, no. 2, 161–174.
- Wanner, Catherine R. 2003. Advocating new moralities: conversion to evangelicalism in Ukraine. *Religion, State & Society*, vol. 31, no. 3, 273–287.
- Wanner, Catherine R. 2007. *Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism*. Ithaca NY: Cornell Univ. Press.

- Warburg, Margit 2008. Religion and globalization, or Globalization and religion?. U: Armin W. Geertz, Margit Warburg (eds.) *New religions and globalization. Empirical, theoretical and methodological perspectives*. Aarhus: Aarhus University Press, 43–60.
- Weber, Max 1965. *The sociology of religion*. London: Methuen.
- Wichroski, Mary Anne 1996. Breaking silence: Some fieldwork strategies in cloistred and non-cloistered communities. *Qualitative Sociology*, vol. 19, no 1, 153–180.
- Williams, George Huntson 1962. *The radical reformation*. Philadelphia: Westminster Press.
- Wilson, Bryan 1970. *Religious sects: a sociological study*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Wilson, Bryan 1977. Aspects of kinship and the race of Jehovah's Witnesses in Japan. *Social Compass* 24, 97–120.
- Wilson, Bryan., Cresswell, Jamie (eds.) 1999. *New religious movements, challenge and response*. London, New York: Routledge.
- Wojcik, Daniel 2005. Apokaliptizam i milenarizam. U: Christopher Partridge (ur.) *Enciklopedija novih religija. Nove religije, sekte i alternativni duhovni pokreti*. Zagreb: Naklada Ljevak, 388–395.
- Yang, Fenggang., Ebaugh, Helen Rose 2001. 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), 367–378.
- Yinger, John Milton 1946. *Religion and the struggle for power*. Durham N.C.: Duke University Press.
- Zhuk, Sergei I. 2006. *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.

Златановић, Сања 2010. Трансфер и контратрансфер у етнографским истраживањима. *Гласник Етнографског института САНУ* вол. 58, бр.1, 129–139.

Žikić, Bojan 2012. Terensko istraživanje i naučno znanje u etnologiji i antropologiji. *Antropologija* 1, 9–25.

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

### **Arhivski izvori**

Arhiv Protoprezviterata u Banatskom Novom Selu.

Arhiv Rumunske pravoslavne crkve u Vladimirovcu.

Foto arhiv Adventističke crkve u Vršcu.

Foto arhiv Pentekostalne crkve u Vršcu.

### **Internet izvori**

#### Članci i studije:

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](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](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](http://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/>)

Pravno-politički dokumenti:

„Ustav Republike Srbije“, *Službeni glasnik RS* 48/94 i 11/98 (2006)  
[www.parlament.gov.rs/upload/documents/Ustav\\_Srbije\\_pdf.pdf](http://www.parlament.gov.rs/upload/documents/Ustav_Srbije_pdf.pdf)

„Statut Autonomne Pokrajine Vojvodine“, *Službeni list APV*, br. 17 (2009),  
[www.vojvodina.gov.rs/dmdocuments/statut.zip](http://www.vojvodina.gov.rs/dmdocuments/statut.zip)

„Zakon o crkvama i verskim zajednicama Republike Srbije, *Službeni glasnik RS*, br. 36  
(2006), [www.mzd.gov.rs/download/dokumenti/zakon\\_o\\_crkvama\\_i\\_vz.pdf](http://www.mzd.gov.rs/download/dokumenti/zakon_o_crkvama_i_vz.pdf)

Zavodi za kulturu nacionalnih manjina

[www.kultura.vojvodina.gov.rs/Nacionalne\\_zajednice/zavodi\\_nacmanj.htm](http://www.kultura.vojvodina.gov.rs/Nacionalne_zajednice/zavodi_nacmanj.htm)

Ostali internet izvori:

Centar za istraživanje religije, politike i društva: [www.cirelstud.org](http://www.cirelstud.org).

Časopis *Fieldwork in religion*: [www.equinoxjournals.com/FIR/issue/current](http://www.equinoxjournals.com/FIR/issue/current)

Časopis *Politikologija religije*: <http://www.politicsandreligionjournal.com/>

Hrišćanska narodna zajednica: <http://www.rastko.rs/svecovek/zajednice/index.html>

Forum 18: <http://www.forum18.org>

Putevi duhovnosti: <http://www.puteviduhovnosti.com/portal/index.php/poruke-jednih-drugima/191-verske-slobode-i-prava-u-srbiji>

Rumunska pentekostalna crkva: [www.evangelion-serbia.com](http://www.evangelion-serbia.com)



**BIOGRAFIJA AUTORA**

Aleksandra Đurić-Milovanović rođena je 02. 08. 1984. godine u Vršcu, gde je završila osnovnu školu i gimnaziju. Osnovne studije upisala je 2003. godine na katedri za rumunski jezik i književnost na Filološkom fakultetu u Beogradu, gde je diplomirala 2007. sa prosečnom ocenom 9,37. Tokom osnovnih studija dobila je dve stipendije Vlade Republike Rumunije za usavršavanje rumunskog jezika na Univerzitetu u Bukureštu i Konstanci. Master studije *Teorije kulture* na Fakultetu političkih nauka u Beogradu završila je 2008. godine sa master tezom „Kulturni identitet Hrišćanske nazarenske zajednice: Rumuni u Vojvodini“. Doktorske studije upisala je 2009. godine na Odeljenju za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Od 2007. do 2010. godine učestvovala je, prvo kao volonter, a kasnije kao istraživač-stipendista Ministarstva nauke i tehnološkog razvoja RS, na projektu Balkanološkog instituta SANU *Etnička i socijalna stratifikacija Balkana*. Kao istraživač-saradnik na Balkanološkom institutu SANU zaposlena je od 2010. godine na projektu *Dunav i Balkan: kulturno-istorijsko nasleđe*. Za potrebe izrade doktorske disertacije 2011. i 2012. godine boravila je u kraćoj istraživačkoj poseti na Kornel Univerzitetu (Cornell University, NY) u Sjedinjenim Američkim Državama. U okviru programa međunarodne saradnje Srpske akademije nauka i umetnosti i Rumunske akademije nauka dobila je stipendije za kraći istraživački boravak u Rumuniji 2009. i 2010. godine. Učestvovala je na preko dvadeset naučnih konferencija u zemlji i inostranstvu i objavila naučne radove i prikaze na srpskom, engleskom i rumunskom jeziku u zbornicima radova i časopisima *Balcanica*, *Ethnologia Balkanica*, *Religija i tolerancija*, *Interkulturalnost*, *Etnoantropološki problemi*, *Religion in Eastern Europe*, *Europa*. Član je nekoliko međunarodnih naučnih udruženja: InASEA, SIEF, American Academy of Religion, ARI – Les Ateliers de Recherche Internationales. Aktivno govori engleski, rumunski, italijanski, pasivno nemački, španski i portugalski jezik. Naučna interesovanja su joj etničke i verske zajednice na Balkanu, nove religije, protestantizam, Rumuni u Vojvodini, Srbi u dijaspori.

**Prilog 1.**

**Izjava o autorstvu**

Potpisani-a Aleksandra Đurić-Milovanović

broj upisa 8E080051

**Izjavljujem**

da je doktorska disertacija pod naslovom

Rumuni neoprotestanti u Vojvodini: između religijskog i etničkog identiteta

- rezultat sopstvenog istraživačkog rada,
- da predložena disertacija u celini ni u delovima nije bila predložena za dobijanje bilo koje diplome prema studijskim programima drugih visokoškolskih ustanova,
- da su rezultati korektno navedeni i
- da nisam kršio/la autorska prava i koristio intelektualnu svojinu drugih lica.

U Beogradu, 12. 06. 2012. godine

Potpis doktoranda

*Đurić Milovanović A.*

**Prilog 2.**

**Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije  
doktorskog rada**

Ime i prezime autora  
Aleksandra Đurić-Milovanović

Broj upisa  
8E080051

Studijski program  
Doktorske studije etnologije i antropologije

Naslov rada  
Rumuni neoprotestanti u Vojvodini: između religijskog i etničkog identiteta

Mentor  
prof. dr Danijel Sinani

Potpisani Aleksandra Đurić-Milovanović

izjavljujem da je štampana verzija mog doktorskog rada istovetna elektronskoj verziji koju sam predao/la za objavljivanje na portalu Digitalnog repozitorijuma Univerziteta u Beogradu.

Dozvoljavam da se objave moji lični podaci vezani za dobijanje akademskog zvanja doktora nauka, kao što su ime i prezime, godina i mesto rođenja i datum odbrane rada. Ovi lični podaci mogu se objaviti na mrežnim stranicama digitalne biblioteke, u elektronskom katalogu i u publikacijama Univerziteta u Beogradu.

U Beogradu, 12. 06. 2012. godine

Potpis doktoranda

*Đurić Milovanović A.*

### Prilog 3.

## Izjava o korišćenju

Ovlašćujem Univerzitetsku biblioteku „Svetozar Marković“ da u Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu unese moju doktorsku disertaciju pod naslovom:

Rumuni neoprotestanti u Vojvodini: između religijskog i etničkog identiteta

koja je moje autorsko delo.

Disertaciju sa svim priložima predao/la sam u elektronskom formatu pogodnom za trajno arhiviranje.

Moju doktorsku disertaciju pohranjenu u Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu mogu da koriste svi koji poštuju odredbe sadržane u odabranom tipu licence Kreativne zajednice (Creative Commons) za koju sam se odlučio/la.

1. Autorstvo

②. Autorstvo - nekomercijalno

3. Autorstvo – nekomercijalno – bez prerade

4. Autorstvo – nekomercijalno – deliti pod istim uslovima

5. Autorstvo – bez prerade

6. Autorstvo – deliti pod istim uslovima

(Molimo da zaokružite samo jednu od šest ponuđenih licenci, kratak opis licenci dat je na poledini lista).

Potpis doktoranda

U Beogradu, 12. 06. 2012. godine



1. Autorstvo - Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence, čak i u komercijalne svrhe. Ovo je najslobodnija od svih licenci.

2. Autorstvo – nekomercijalno. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela.

3. Autorstvo - nekomercijalno – bez prerade. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, bez promena, preoblikovanja ili upotrebe dela u svom delu, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela. U odnosu na sve ostale licence, ovom licencom se ograničava najveći obim prava korišćenja dela.

4. Autorstvo - nekomercijalno – deliti pod istim uslovima. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence i ako se prerada distribuira pod istom ili sličnom licencom. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela i prerada.

5. Autorstvo – bez prerade. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, bez promena, preoblikovanja ili upotrebe dela u svom delu, ako se

navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca dozvoljava komercijalnu upotrebu dela.

6. Autorstvo - deliti pod istim uslovima. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence i ako se prerada distribuira pod istom ili sličnom licencom. Ova licenca dozvoljava komercijalnu upotrebu dela i prerada. Slična je softverskim licencama, odnosno licencama otvorenog koda.