

# ПОЛИТИЧКО–МОРАЛНА ОДГОВОРНОСТ ЦРКВЕ У САВРЕМЕНОМ ДРУШТВУ: ПОЗИВ НА ПРЕОБРАЖАЈ ИЛИ ХЕРОЈСКИ ПОДУХВАТ?

**Ана Млађеновић\***  
Православни богословски  
факултет,  
Универзитет у Београду

**Марко Чајковић\*\***  
Православни богословски  
факултет,  
Универзитет у Београду

*Апстракт:* Овај рад ће настојати да иризму интелектуалне оштрике усмери на једну компаративну анализу историјских околности хришћанске Цркве са наласком на начине на које се хришћански еџос пројављује у сџорадичним џолиитичким џреломним џренуцима, од којих зависи даљи џравац, црквене историје. У даљем раду, биће даиши оџиси савременој секуларној амбијенци Цркве, уз социјалну улогу и значај Цркве у џоку џресудних историјских дођађа. Манифестације деловања Цркве су одјекивале и у џолиитичком свеџу, и џа деловања се моћу смаџрати и неком врџиом џолиитичкој активизма. Сџога, кључно џишање које џи џримери и обрасци џреба да џруже је на који начин џо социџолиитичко деловање Цркве може са се сџроведе у јеванђељском духу, а џсебно у ери либералној, секуларној друштва?

*Кључне речи:* Црква, држава, секуларизација, џолиитика, савремено друштво.

## Уводна разматрања

Тематика секуларизације, политичке (не)одговорности хришћана, и положаја Цркве у држави је у последњој деценији често у фокусу версконаучних истраживања. Полазне претпоставке и коначни ставови у разматрању наведене проблематике су сасвим опречни. С једне стране, аутори попут Трајковића (2020) експлицитно наводе да се Србија вратила у ред европских нација, „које своје секуларно устројство не користе као изговор за гушење верских права и слобода“ (168). У том секуларном устројству, међутим, постоји и друга страна медаље — Црква, која је била културна и значајан друштвени фактор<sup>1</sup> се сада

\* [ancientchild@hotmail.rs](mailto:ancientchild@hotmail.rs). \*\* [chajko94@gmail.com](mailto:chajko94@gmail.com).

<sup>1</sup> Ово је најочитије на примеру Краљевине Југославије, где је Црква имала изузетну улогу у политичком животу краљевине (Новаковић 2014, 51–52), и законски положај који јој је то омогућавао (Новаковић 2015б, 118–119).

налази на истом положају као и друге верске заједнице, у стању сталне борбе за достојанственији положај. Црква у стању секуларности није у свом уобичајеном природном социополитичком контексту. Други сматрају да није довољно да Црква једноставно само нађе своје место у секуларном свету, већ је неопходно да тежи ка расправи, критици, активном узимању учешћа у друштву, ка „теополитици“ (Asproulis 2015, 184). Овакво схватање је веома блиско идеји Флоровског (1987) о „повратку оцима“ (101).<sup>2</sup> Али оно што не би било ни у духу отаца, ни у духу апостолске традиције, је повлачење Цркве у себе и њена изолација од ширег света. Најстарија старозаветна схватања говоре о свету као Божијој творевини, и једно отшелништво од света од стране целе Цркве би личило на једно занемаривање битног и суштинског елемента Божије творевине, што је супротно духу и етосу хришћанства. Из тог разлога, Црква не може да бира да ли ће ступити у неку, макар широко дефинисану, форму политичког активизма, јер чак и да бежи од света, свет, а самим тим и политика, свет ће наћи њу.

Творевина, наводи Зизијулас (2011), „моралношћу побољшава себе“ (276), а савремено секуларно друштво, свидело се то нама или не, представља Божију творевину. То Цркви представља позив за пастирском бригом према тој творевини, али ће таква брига неминовно одјекнути и у савременој политици, будући да не постоји ниједно друго толико дубоко, интимно и лично убеђење и веровање (осим религиозног), као што је нечији политички „Credo“. Из тог разлога, чини се да се Црква у савременој Србији нашла заглављена између немилосрдног марша прогресивизма, толеранције и плурализма у сваком смислу са једне, и своје дубоко укоренење апостолске традиције, са друге стране. Дајући преглед историјских примера, аутори овог рада се надају да ће дати допринос истицању тачних образаца

<sup>2</sup> Наиме, Флоровски под изразом „у духу отаца“ није подразумевао (историјски) повратак отачкој мисли, већ напротив — континуитет, надовезивање и савремено контекстуално остваривање. Јасно је да оци и учитељи нису своје богословље темељили на претходницима, као што га нису ни развијали самог богословља ради, већ увек искључиво ради конкретне потребе и на конкретну корист Цркве у дајој ситуацији. Управо из тог разлога их је Црква и препознала као *велике* (оце и/или учитеље) — захваљујући њиховој смелости и храбрости изнедрене су не само догматске истине, које су постале темељ хришћанског учења, већ је очувана *описујућеност* Цркве у свим сферама друштвеног поретка (Зизијулас 2019, 99). Управо је ово изузетно важан задатак и изазов који се поставља пре теологију/теологе данас — преусмерити поимање отачког са „цитатологије“ на делатност. Као што предање није појам који припада историји, тако ни отац није одредница оних који су *били* — напротив, и предање и отачко богословље управо *бивају*. Докле год постоји Црква у историји, постојаће и потреба да се одговара и прилагођава духу и изазову времена у којем се налази (Obolovitch 2015, 201).

хришћанског етоса у често бурним социјалним збивањима, и веома немилосрдним политичким амбијентима.

## 1. Секуларизам и традиционализам:

### Црква између чекића и наковња у савременом друштву

На тему односа Цркве са државом постоји велики број истраживања, најчешће када у оквиру давања одговора на питање улоге Цркве у савременом друштву. Аутори као што је, на пример, Биговић (2010) јасно примећују да Црква данас егзистира као наднационална творевина, која не делује више унутар граница своје матичне државе (183–184). Док је у деветнаестом и првој половини двадесетог века Црква у Србији са правне тачке гледишта имала карактер, како наводи Радуловић (2014), „правни статус јавне установе, односно јавне организације и јавног система од великог значаја за народни живот и државу“ (80), данас је на снази начело одвојености Цркве од државе. Чињеница је да су једине земље у којој верска заједница доминира политичким дискурсом управо оне земље где хришћанске Цркве делују понајмање, а то су оријенталне теократије исламског света (Јевтић 1989, 26), чији државни поредак полази од претпоставке да су божански закони супериорни у односу на људске.<sup>3</sup> У исламу је човек окарактерисан као биће потпуно зависно од Бога, и сваки акт који човек врши треба да буде Њему на славу, и зато је „свето и профано у њему тако тешко одвојиво“ (Јевтић 1989, 4). Европска историја је показала да се свето од профаног и те како може одвојити. Ђурковић (2015) наводи да се историјски процес одвајања Цркве од државе није завршио, и да Црква заузима улогу конзерватора традиционалних вредности, као и да је у сталном дефанзивном положају пред налетом левичарских прогресивних снага (31). Антонић (2015) признаје постојање једног таквог процеса, и наводи, оштро осуђујући, да сам појам секуларизације „...постаје још само једна псеудонаучна идеологема којом се засењује простота и оправдава хегемона култура конзумеризма и материјализма“ (63). Антонић (2015) даље сматра и да је искреније употребити појам „дехристијанизација“, и наглашава да то није спонтани историјски процес, већ да је осмишљен по плану, са намерним циљем раздвајања хришћанске

---

<sup>3</sup> На тим темељима је, на пример, Ајатолах Рухолах Хомеини градио реформу иранског правосуђа након Исламске револуције у Ирану почетком крајем седамдесетих и почетком осамдесетих година прошлог века (Entessar 1988, 92).

популације од Цркве — њиховог главног моралног, друштвеног и духовног упоришта (63–64). Секуларизација је изазвала позитивне реакције чак и у појединим црквеним круговима (Аксић 2018, 182), али је Црква постала ствар личног избора на исти начин на који су исто то постали избор одеће, музике и свакодневних навика. Црква је, наиме, редукована са доминантног актера у јавног сфери, као и у социјалном, културном и политичком избору, на само једног актера у тржишној утакмици у најбољем случају, а у најгорем, на конзервативну кочницу незауостављивом напретку либералног друштвеног поретка — кочницу која полако али сигурно подлеже ентропији и пропадљивости. Наравно, такав песимизам не мора стриктно бити оправдан. Маловић (2015) примећује да лаичност, то јест, секуларност државних институција није исто што и секуларност самог друштва, у коме хришћански живот, етос и традиције могу и те како да се наставе (429).

Црква може своје социолошко упориште наћи у схватању човека као религиозног и црквеног бића, мада та два термина не треба мешати. Шушњић (2004) примећује да „усамљени верник све је чешћи: сваки је себи црква, сваки је себи папа“ (8). Дакле, много је религиозних људи, а мало је црквених. Ова наизглед једноставна тврдња се може тумачити на следеће начине:

**1.** Велика већина светског становништва верује у неку врсту божанства. Колико је људи од тог броја активно у свом приватном верском животу и у својим верским заједницама је друго питање, где статистика из великог броја разлога није способна да пружи прецизан одговор.<sup>4</sup> Номинална религиозност, дакле, није исто што и посвећеност, или, теолошки речено, црквеност. Тиме се јасно формулише библијска слика једног изгубљеног стада и комплетно атомизоване Цркве. Југословенски социјалистички режим је видео у јакој вери препреку својој идеологији (Nikolić 2017, 62), стога је охрабриван државни атеизам, а религија про-

<sup>4</sup> Једна оквирна процена коју пружа америчка „think-tank“ невладина и партијски неодређена организација *Pew Research Center*, која наводи да се на светском нивоу, око осам од десет људи идентификује као чланови неког религиозног покрета (Hackett, Grim 2012, 9). Али ово је јако груба процена, која не узима у обзир активност у том религијском животу и у локалној религијској заједници. Ипак, једно истраживање, спроведено 2010. године, на 1219 српских испитаника дало је следеће резултате: „...упркос високог процента оних који се изјашњавају као верници тек мање од једне трећине (27.8%) себе сматрају увереним верницима и прихватају све што вера учи, још 16.4% верници су који не прихватају све што вера учи, 39.1% учествује у верским обредима али нису активни у својој верској заједници, док су остали неодређени у погледу својих верских опредељења или су атеисти.“ (Simić 2011, 15).

глашена буржоаском творевином и маргинализована, а последице тога се осећају и дан-данас;<sup>5</sup>

2. Са друге стране, након распада СФРЈ, дошло је до религиозне ренесансе међу малтене свим конфесијама на простору бивше Југославије, како је политичка криза почела да ескалира (Blagojević 2008, 243). Тај простор је имао јаку мултиконфесионалну историју и традицију која се успешно опирала хегемонији државног атеизма. Овде постоји разлог да се буде оптимистичан, али на врло обазрив и конзервативан начин. Наиме, народи бивше Југославије су били подељени не само по националним, већ и по верским линијама. Трагични догађаји на просторима Босне и Херцеговине су ово исувише добро показали. Вукомановић (2004) примећује да „рат не мора бити непосредно вођен око религијских питања да би у некој од својих фаза попримио и религијску димензију“ (132);

3. Један од главних проблема, како наглашава Ђаковац (2007), јесте посткомунистичко поимање Цркве као институције поситовећене искључиво са клиром (41). Наиме, иако званични статистички подаци указују на чињеницу да се велики процент становништва у Србији изјашњава као номинално верујућ, израз „СПЦ и верници“, иначе веома заступљен, и такоређи одомаћен, како у медијској, тако и у конвенционалној свести, јасно указује на одсуство идентификације верујућих, или макар велике већине, са заједницом (Црквом). Из тог разлога, под „ставом Цркве“ уобичајено се подразумева заправо став/ставови предстојатеља и/или великодостојника. Јасно је да је овакво схватање, из теолошке перспективе, неприхватљиво, јер, као што Црква није један, већ многи, не може постојати ни један (званичан) став, већ искључиво можемо говорити о различитим ставовима. Како поједини аутори (Oppenshaw, Nel, Louw 2018) примећују, конфликт међу ставовима, који не мора бити инхерентно грешан, и те како постоји у Цркви, и неслагања су константно на дневном реду (3).

Уколико посматрамо Цркву само и искључиво кроз призму модерног секуларизма, као тржишног актера, доћи ћемо до закључка да је њен циљ да прошири своју друштвену моћ и утицај, да ли финан-

---

<sup>5</sup> Како примећује Глигорић (2001), сама марксистичко-лењинистичка идеологија је усвојила религиозну симболику и есхатологију, одевајући је у рухо научног социјализма (406). Оба наведена система идеја су, по својој социолошкој суштини, теорије целокупне стварности, и по томе су инхерентно некомпатибилне и у конфликту.

сијски, политички или на неки други начин. Невладина организација Хелсиншки одбор за људска права у Србији (Хелсиншки одбор за људска права у Србији 2018) описује процес посткомунистичког враћања Цркви као „ретрадиционализацију“, што је, са наше тачке гледишта, сасвим коректан термин, али се на истом месту наглашава да је Црква била нека врста „профитера“ у том поступку (7), што са хришћанске перспективе није прихватљив став. Ваља напоменути да је дејство Цркве у многим својим аспектима везано за очување традиције, али и да је становиште да је Црква циљно након петооктобарских промена ојачала свој друштвени положај (6), крајње антицрквена. Црква се не понаша, и не би требало да се понаша, као корпорација,<sup>6</sup> као само један од многих тржишних актера који се боре зарад бољег положаја и утицаја на тржишту.

## **2. „Јеси ли ти цар Јудејски?“ — допринос разумевању библијских корена односа црквене и световне власти**

Питање односа државе са религијским властима било је спорно у антици колико и данас. Римско царство је било одлично уређена и организована држава, у којој је религијска церемонија била саставни део живота (Поповић 2011, 354). Још од најранијих дана своје експанзије, Рим је настојао да створи неку врсту културне хомогености кроз процес романизације још од раног периода експанзије, а поготово у току ширења по полуострву Италије (Крофорд 1999, 42). За религију се у току експанзије Рима, али и после, сматрало да то није једноставно ствар појединца и његове вере. Сваки град је био посвећен неком Богу, и свештеници и становништво тог града су били у обавези — не само моралној, већ и законској — да одржавају пакт са тим божанством. Како наглашава Крстић (2013), друштвени мир и политички поредак се одржава благонаклоношћу богова, и то не само на нивоу *civis*-а, већ на нивоу целокупне државе (32–33). Колегијум свештеника древног Рима је био мост између јавне и приватне сфере религијског обреда, и често само приватне религијске церемоније нису могле да прођу без свештениковог одобрења (Champion 2017, 34–35). Особа која би одступала од религијског обреда би се суочавала са социјалном маргинализацијом, остракизмом од стране

---

<sup>6</sup> Мада, у неким случајевима, у својој правној форми, и свакако не у Србији, правни статус верске организације може личити на статус привредног друштва (Zollman 1915).



заједнице, а често и законским последицама, јер би се сматрало да та особа нарушава пакт између римске државе и богова (*Pax Deorum*). Дела која макар формално нису испуњавала ту римску религијску церемонију, сматрана су злочином, а њени починитељи су сматрани непријатељима богова, а самим тим и државним непријатељима (Крстић 2013, 34). Други значајан фактор је био култ римског цара као Бога. У римском граду, богови су живели заједно са људима, а римски култ императора је значио да су богови у цару, на Земљи, са самим римским народом (Van Andringa 2016, 11). Из тог разлога је чак и историјски, потпуно демитологизовани Христос, био толико контроверзна фигура, чак и из перспективе Римљанина који уопште није марио за религију. Христос је представљао претњу државној моћи јер је само његово учење претило да уздрма темеље поретка *Pax Deorum*. Кључна ставка за разумевање виђења Исуса као политичке фигуре су Његове речи да Његово Царство „...није од овога света“ (Јн. 18, 36). Тиме су јасно постављене границе између пропадљивих и трулежних земаљских власти, и вечне, непропадљиве небеске, која је Њему дата. Дакле, Христос их на тај начин дефинитивно и неопозиво раздваја, чиме имплицитно признаје да он није политички вођа једног народа, већ универзални Бог свим народима, који не ствара социјални поредак по принципу припадности једном племену или народу, већ по личном и вољном опредељењу појединца. Дакле, појединац, а тиме и град, народ и нација, могу да одаберу да Га прате. Он, дакле, *јест* цар Јудејски, али не на начин на који је Рим тог времена могао да схвати, будући да је Римљанима политика живела у нераздвајој симбиози са религијом, и религијски вођа је аутоматски био и политички. Из тог разлога, римски религиозно-политички систем није трпео придошлице.

Да бисмо могли да разумемо на зашто је Христос примљен међу јеврејским старешинама, морамо разумети теолошко-политички модел присутан у Старом Завету. Ваља се подсетити да је древни Израел био теократско друштво — закони који дају том друштву његов правно-политички оквир су били створени од стране Бога (Barr 1980, 271). То значи да је легитимитет целокупне хијерархије управе потицао не од људских, секуларних закона, већ од самог Бога. Бог се обраћа Мојсију следећим речима: „И бићете *ми* [нагласио аутор овог рада] царство свештеничко и народ свет“ (Изл. 19, 6). Бог наглашава да ће Израиљци бити Његов народ — то је прво утемељење теократског поретка у Израелу, то је њихов *Pax Deorum*. Ово је једна јака и изражена сличност са Римљанима — са социолошке стране, божанство је централни елемент друштвеног поретка. Оно што, међутим, раз-

дваја та два народа, је да је код Римљана тај концепт схватан потпуно легалистички, у смислу облигационог права. Богови чувају Римску империју, дају јој превласт над другим народима, али ту не постоји никакав лични однос. Код старозаветних Јевреја, Завет са Богом није нека врста тиранског мандата, већ једно лично, међусобно дато обећање. Јеврејски народ иступа као независни ентитет, који слободно може да одступи од Бога уколико то жели (Fischer 2017, 3).

Нови Завет је раскрстио са таквим схватањима. Христос је имплицитно, али врло јасно рекао је божанска сила та која је Њена одвела на крст, а не људски закони и њихово извршење: „Не би имао власти никакве нада мном када ти не би било дано одозго; зато онај који ме предаде теби има већи гријех“ (Јн. 19, 11). Христос је знао какве ће друштвене промене Његово присуство и проповед да донесу, и јако мрачним речима је упозорио: „Не мислите да сам дошао да донесем мир на земљу; нисам дошао да донесем мир него мач“ (Мт. 10, 34). Ово не значи да је Христос ратоборан, него да ће друштвене промене које настају као плод ширења Његовог учења по свету донети велике промене, а све тако радикалне трансформације друштва су врло често праћене конфликтима: „А предаће брат брата на смрт и отац сина; и устаће дјеца на родитеље и побиће их“ (Мт. 10, 21). Баћиоки (1983) наводи да став Римљана о Христовом учењу није био од самог почетка нетолерантан, већ да кривица лежи искључиво на Јеврејима и њиховим старешинама (4), као и то да четири Јеванђеља једногласно избегавају да ставе кривицу на Римљане (3).<sup>7</sup> Социјални импулси ране хришћанске заједнице су се јако добро примили код многих народа у крилу Империје, али је главну препреку представљао цезаријански култ, који, иако силом наметнут од стране римске легислативе, је ипак имао јаку моћ (McGiffert 1909, 48). Прогони који су уследили, иако су често били изузетно окрутни, произишавали су из погрешног разумевања хришћанства, а посебно Евхаристије и агапијске вечере, и били су спорадични у зависности од политичке климе и темперамента императора (Ekeke 2012, 176). Ипак, историја је показала да чак и у периодима када није било конфликта и прогона, две идеје, паганство и култ цара са једне, и рано хришћанство са друге стране, су стално биле у идеолошком сукобу. Настанак Византије и њено утемељење као хришћанске државе се поуздано може одредити као моменат када је хришћанство коначно тријумфовало над старим системом веровања.

---

<sup>7</sup> „ (...) и одрекосте Га се пред лицем Пилатовим када он пресуди да Га пусти“ (Дап. 3, 14); „А Начелника живота убисте...“ (Дап. 3, 15). Ови стихови недвосмислено бацају кривицу на јеврејски народ.



### 3. Могућност колаборације и конфликти између Цркве и световне власти на примеру Византије у периоду од Константина Великог до Седмог васељенског сабора

До сада, били смо у могућности да видимо на које начине се манифестовао однос црквене заједнице са државним апаратом. Како примећује Матић (2011), код цара Константина се види јасна тенденција да створи једну врсту једновлашћа, могло би се рећи и „са-радње“, између власти, као световног чувара интегритета и унутрашњег поретка Империје, и Цркве као чувара онтолошких начела на којима се то, у то време ново, царство темељило (247). Наравно, овакав режимски склоп је имао и своје критичаре, међу којима се истакао Берђајев, који је критиковао понашање ране Цркве у Византији, истичући да је Црква подржавала царски етатизам и тоталитарну власт (Попов 2005, 100).

Овакву врсту уније (специфично, мислећи на просторе Византије) је папа Лав XIII звао сличну јединству душе и тела (Toumanoff 1946, 213), а на челу те уније налазио се византијски цар — а не константинопољски Патријарх, чија је улога у цезаропапистичком систему била подређена у односу на цара. Јевсевије Кесаријски, у свом делу „De Vita Constantini“, наглашава да је цар Константин често присуствовао црквеним саборима, учествовао на њима, чак и председавао. Јевсевије га даље упоређује са врховним епископом, чија је служба установљена од стране самог Бога (Kalkandjieva 2011, 589). Своју владавину је, према Одалу (2007) Константин сматрао поткрепљену Божијим ауторитетом, што му је давало ауторитет да од Цркве тражи послушност,<sup>8</sup> али му је и наметало обавезу да штити и одржава Цркву, иначе би изгубио Божију благонаклоност<sup>9</sup> (94). И поред тога

---

<sup>8</sup> Један пример Константинове ауторитарности се могао видети и када је Арије рехабилитован. Арију је било речено да се може вратити у Александрију, Свети Атанасије није хтео на то да пристане, и одбио је да прими Арија. Како наводи Шукунда (2017), цар се следећим речима обратио Атанасију: „...када знам да ја тако хоћу, ти немој да ускраћујеш улазак у Цркву онима који то желе. И ако дознам да било коме ометаш да се сједини са Црквом, или му не дозвољаваш да уђе у њу, знај да ћу истога трена наредити да те збаци и да те прогнају из места...“ (62). Испоставило се да је Атанасије по овом питању био у праву, али се овакав Константинов поступак може тумачити и као покушај да се одржи унутрашње јединство Цркве.

<sup>9</sup> Византијски цар је био сматран помазаником Божијим — он није поседовао ту царску власт у стилу неког тиранина или аутократе. Његова власт је њему била делегирана од стране самога Бога. Цар, стога има на себи и одговорност да „...се

што је предузео прохришћанске и антипаганске мере, Константин је задржао титулу „Pontifex Maximus“ (Geanakoplos 1966, 170), вероватно имајући на уму чињеницу да је велика већина римског становништва још увек практиковала многобоштво, стога се то више тумачи као дипломатска концесија, него било која врста Константиновог верског одређења. Основна формулација односа између црквене и царске власти у Византији је била да оне буду комплементарне, и из тог разлога, дивинизација цара, а са тим самим и титула „Pontifex Maximus“ је одбачена од стране Константиновог наследника Грацијана (Илић 2018, 58). Ни Теодосије, Грацијанов наследник, није поново узео ту титулу на себе.

Следећи цар који се мора проучити да би се темељније разумели државно-црквени односи у Византији је свакако Јустинијан. Никопулос (1990) издваја два идеала којима је Јустинијан тежио у току своје владавине (109):

1. Идеал обнове Римске империје у њеним старим границама;
2. Идеал православног цара, вође државе који истовремено треба да буде и „господар“ и заштитник Цркве.

Први циљ је искључиво политички, док се другом може дати и придев „константиновски“. Јустинијанов идеал је у много чему личио на онај Константинов — централни елемент, а то је синергија државе са Црквом, у много чему личи нови покушај остварења Константиновог идеала. Постоји, међутим, једна суштинска методолошка разлика између њих двојице када је унутрашње државно уређење у питању — Јустинијан је интерно јединство на државном плану схватао кроз призму грађанског права, са највише измена у оквиру грађанског, породичног и наследног права (Деретић 2011, 329). Где Црква стоји у том поретку, који би се могао назвати и *Pax Iustiniana*? Никопулос (1990) сматра да је из политичких разлога, Јустинијан заузео благ став према монофизитима (112), будући да су били бројни у источним деловима царства, али је исто тако оштро осудио „теопасхитску реченицу“, Оригеново учење и „Три поглавља.“ Стиче се утисак да, иако је Црква уживала велика права, ипак су њене потребе биле секундарне у односу на империјално-административне, односно, и да је поред Јустинијановог очигледног интереса за догматске

---

истиче у православљу и побожности, и да буде чувен у божанској ревности“ (Петровић 1971, 308).

проблеме, приоритет лежао на виталности, снази и унутрашњем јединству царства, а не црквеном животу *per se*.

Гледано са правно-политичке стране, Црква је у Византији задржала независност од царске власти све до периода иконоборства. Доба иконоборачке јереси представља један хаотичан период по унутрашње уређење Византије.<sup>10</sup> У царевима Лаву III и његовом сину, Константину V, појавио се класичан политички опортунизам, усмерен ка продору царске власти и у област црквеног. Тредголд (1997) наводи да је могућ разлог Лавовог пада у иконоборство била чињеница да је калиф против кога је лав ратовао, Јазид II, забранио поштовање икона на територији целог калифата — нешто што је добар део православног становништва, али и клира, у источним деловима Византије већ неко време прижељкивао да учини самостално (349–350). Дана 17. јануара 730. године, Лав III распирује конфликт својим едиктом у коме осуђује „иконофиле“ (Тењек 2004, 1047), и у том периоду, све до краја прве половине IX века, Црква ће бити потпуно лишена аутономије и потчињена царској власти (Илић 2018, 64). Сабором у Јерији, године 754, поштовање икона се означава као јерес (Коматина 2014, 28). Овај период је показао да било која унутрашња криза Цркве може улогу те исте Цркве у једној хришћанској држави — заправо, самом *археији* хришћанске државе — да сведе на потпору аутократији, и да јој потпуно искриви њену иначе племениту друштвену улогу.

#### 4. СПЦ под комунистичком влашћу: борба за веру у доба атеизације

Када говоримо о разилажењу Цркве од државе на просторима бивше СФРЈ, треба, на почетку, истаћи једно запажање — секуларизација и атеизација друштва нису једнозначни појмови. Према Николићу (2017) десакрализација је једноставно процес при коме се јавна сфера друштва ослобађа утицаја религиозних институци-

---

<sup>10</sup> Сматрамо да је овде неопходан један кратак осврт на чињеницу да је иконоборство захватило многе друштвене слојеве, па и самога цара Лава III. Иконоборачка „фаланга“ је настала под утицајима многих учења, од којих Пурић (2010) наводи следеће: јудејство, древна грчка философија, гностицизам, павликијанизам, несторијанизам, евионизам, монофизитизам, монтанизам, и докезитам, али и ислам (12–13). Сам број ових учења, према мишљењу аутора, говори у прилог чињеници да се ради о озбиљној политичкој струји.

ја, али то није ни на који начин повезано са атеизмом (51). Прелаз религије из јавне сфере у приватну не подразумева сам по себи антагонизам према самом концепту религије, већ прилагођавање државног облика потребама плуралистичког либерализма. Ролс и Хабермас, према Јејтсовој (2007), се слажу да би у таквом друштву држава морала да буде религиозно-неутрална, дакле, да се дистанцира од приватне сфере, и да ту дистанцу одржи до максимума своје способности (880).

Волд (1994) примећује да су оснивачи комунизма јасно и гласно изразили свој непријатељски став према религији, као и чињеницу да се религија често посматрао као инхерентно конзервативна сила (486–487). Речи самог Лењина (1954) поткрепљују овај антагонизам: „Пролетаријат данашњице стаје на страну социјализма, који мобилише науку у својој борби против небулоза религије...” (6). Идеолошка супротстављеност религији је и те како присутна, посебно имајући у виду да је деликт мишљења био једно од примарних „средстава у рукама власти (комунистичке — прим. аут.) ради оштрог разликовања следбеника и противника, пријатеља и непријатеља“ (Ћавошки 1987, 34). Чавошки овде продире у срж радикалног, револуционарног и дијалектичког комунизма из разлога што имплицитно признаје да осим „пријатеља и непријатеља“, са комунистичког гледишта, трећа страна не постоји.

У пракси је борба против религије на простору комунистичке Југославије почела одмах по преузимању власти 1945. године — укидањем правних прописа везаних за Цркву, ускраћивањем финансијских донација Цркви и одузимањем њене имовине (Ђирић 2010, 138).<sup>11</sup> Да бисмо разумели на који начин су ове промене пореметиле статус Цркве у новопеченој титоистичкој Југославији, морамо на секунд трасирати промене у односу на правни и социјални положај Цркве у Краљевини СХС и потоњој Краљевини Југославији. Закон о Српској православној цркви из 1929. године даје Цркви статус правног лица, аутономију у погледу управљања сопственом имовином, приходима и расходима, као и независност у спровођењу интерне црквено-судске власти. (Новаковић 2015б, 118–119) Питања верске едукације, верских школа и уџбеника су се углавном решавала договором изме-

<sup>11</sup> У фокусу овог рада биће положај и активност СПЦ под комунистичком влашћу, али важно је нагласити да маргинализација религије нија била усмерена искључиво на православље — реч је о општем прогону верских заједница и њиховом најмрачнијем добу на простору Балкана. У ширем смислу могуће је, како поједни аутори сматрају, правити уже поделе и говорити свеопштој персекуцији на основу верске припадности у контексту националног идентитета (Воеckh 2006, 408).

ђу световних и црквених власти, дакле, Министарства вера са једне, и Светог архијерејског Синода са друге стране (Novaković 1991, 953).

У међуратном периоду, Комунистичка партија Југославије (даље у тексту: КПЈ) је пречишћавала своје ставове по питању аграрне реформе, то јест, на који начин ће се обрадиве површине доделити сељачком пролетаријату на коришћење. У току тог периода, КПЈ је на својим седницама развијала своје тумачење марксистичко-лењинистичких идеја (Милошевић 2015, 102). Међу тим идејама, једна од њих је и била измена економског поретка у складу са марксистичко-лењинистичким идеалом социјалне правде. Намеће се питање, зашто је пољопривреда толико била битна по социјални и политички поредак у међуратном периоду у Југославији? Према публикацији Републичког завода за статистику, на простору Србије, око 75–80% становништва, у зависности од регије се бавило управо пољопривредом (Николић 2017, 28). Како иста публикација наводи, „за читаво време постојања Краљевине Југославије пољопривреда је била делатност и судбина велике већине свег становништва“ (*истио*). Са становишта реалполитике, партија која је желела да створи толико радикалне друштвене промене, морала је да узме у обзир социјални, тј. класни статус толико великог дела становништва.

Одлуком Председништва АВНОЈ-а од 21. новембра 1944. године, сва имовина која је припадала Немачкој и Немцима, као и онима који су сарађивали са окупационим снагама, је експроприрана, и учињена државним власништвом (Ѕажти 2010, 331). Законом о аграрној реформи и колонизацији, усвојеним 23. августа 1945. године, мере експропријације су проширене, и допуњене мерама колонизације насељеника са динарских подручја, најчешће сељака са малим имањем или беземљаша, на територији Војводине (Кршев 2011, 124–125). Најочигледнији циљ оваквог покрета био је придобијање сељачког становништва и њихова идеолошка мобилизација. Будући да је велики део истих малих пољопривредника имао своја мала имања, они се нису сасвим уклапали у марксистичко црно-бело схватање класних односа — са једне страни, поседовали су мала имања, што би их сврстало у класу ситне буржоазије, али, са друге стране, махом су били сиромашни, без већег капитала, што их у таквој стратификацији друштвено-економских односа чини ближим пролетаријату.

На који начин је СПЦ била захваћена оваквим мерама? Као прво, Закон о аграрној реформи и колонизацији („Службени лист ФНРЈ“, бр. 64/45, 16/46, 24/46, 99/46, 101/47, 105/48, 4/51, 19/51, 42/51, 43/51, 21/56, 52/57, 55/57 и „Службени лист ФНРЈ“, бр. 10/65.), у члану 3 наводи да ће у државно власништво прећи „земљишни по-

седи црква, манастира и верских установа и свих врста задужбина, световних и верских“. Како наводи Ранђеловић (2015), „у Србији је одузето 819 црквених поседа у површини 53.491 хектара, а у Војводини 679 поседа површине 34.522 хектара. Цркве и верске заједнице су биле оснивачи приватних предузећа, хотела, санаторија, болница и лечилишта, те нису биле поштеђене ни национализације која је спровођена на основу Закона“ (154).

Наравно, сусрет СПЦ са КПЈ би био много мање трагичан да се једноставно стало на експропријацији земљишта. Постоји и дубља, идеолошка димензија тог сукоба. Сузбијање СПЦ, али и Римокатоличке Цркве и других верских заједница,<sup>12</sup> је било циљ у истој мери колико и средство.

Црква се, наравно, морала опирати оваквом режиму, или макар чувати своју егзистенцију и есенцију док су активности КПЈ против ње трајале. Прогони су попримали најразличитије димензије — од перфидних, као што је идеолошко маскирање отимачине црквене имовине и бирократизација веронауке, која је са стране практичне примене тадашњих прописа, значила њено ефективно укидање (Качарић 2014, 54), до отворено непријатељских, као што је покушај оснивања паралелне, општејугословенске „Цркве“ и укидање националне компоненте помесних, то јест, републичких црквених заједница,<sup>13</sup> и, по нашем мишљењу најгнусније методе коришћене у наведеним прогонима, погубљења протојереја Недељка Стреличића, јереја Сибина Станковића и јереја Драгослава Обућине, али и физичких напада на епископе (Слијепчевић 2019, 95). Како наглашава Јањић (2017), само у периоду од 1944. до 1948. „(...) убијена су 22 свештена лица СПЦ“ (64). Наравно, сви протести које су челници СПЦ упућивали властима су били игнорисани. Знајући колико је СПЦ значила за културни, али и национални идентитет српском народу, држава, интернационалистичка по својој идеологији, зазирала је од Цркве, и то са правом. Бошковић (2015) казује да су обавештајне службе КПЈ (ОЗНА и УДБА) вршиле информативне делатности, али и привођења свештених лица (93). Свештеници који су се приклонили новој власти и формирали парацрквена, расколничка удружења у Никшићу и

<sup>12</sup> Експропријација црквене имовине је имала и јаког утицаја по деловање Римокатоличке Цркве на простору Хрватске. Види: Аkmadža, Vlašić 2006.

<sup>13</sup> Коментар који износи Јањић (2017) пружа нам леп увид у тоталитарну мотивацију КПЈ за оваквим мерама: „Преуређењем државе, нове државне власти желеле су да имају и „преуређену“ Цркву. Комунистичким властима као да је сметао и национални предзнак у имену помесне Српске православне цркве. Зато је покушавано да се наметне идеја о оснивању — Југословенске православне цркве“ (84).



осталим местима су вршила идеолошки притисак на Цркву, подривајући есенцију њеног идентитета, што је чак и навело Јустина Поповића да га (расколнички скуп) окарактерише као „наказу, апокалиптичко чудовиште прерушено у „социјалног анђела“ и комунистичког тројанског коња у Цркви“ (према: Бошковић 2015, 95).

Једна битна прекретница у ставу КПЈ према СПЦ, и религији уопште, десила се крајем 50-их година прошлог века. Не улазећи исувише у хладноратовску, геополитичку позадину, потребно је ипак истаћи да је период након смрти Ј. В. Стаљина (†1953) означио предах од инсистирања на тоталитарној структури друштва која је карактерисала његову владавину. Земље комунистичког блока су могле да крену путем умеренијег и либералнијег социјалистичког поретка. Други фактор био је смењивање Александра Ранковића, директора Удбе и једног од најмоћнијих људи у Југославији на Брионском пленуму 1966. године (Пиљак 2010, 75), који је био одговоран за велики део репресије које су обавештајне службе вршиле, укључујући и оне вршене над црквеним лицима. Самим тим, и притисак државног апарата на Цркву је олабавио.

Други битан догађај који је променио дотадашњу репресивну парадигму у односима између Цркве и државе је био упокојење дотадашњег патријарха Викентија (Проданова), и долазак на патријаршијски трон жичког епископа Германа Ђорића. У том периоду, државни врх је заузео маркантно умеренији став према СПЦ, али је патријарх Герман од свог претходника, патријарха Викентија, наследио проблем канонског устројства Цркве на простору Македоније. Према Слијепчевићу (1969), те односе нико није хтео да погоршава, али материјална помоћ, коју је 1958. године у виду субвенција за покривање дефицита држава дала Цркви, дала је држави простора да покуша у своју корист да реши то питање (60). На црквено-народном скупу, одржаном 24. јула 1958. године, констатовано је да Архиепископски сабор СПЦ „није испунио своје обавезе из споразума закљученог између Иницијативног одбора за оснивање православне цркве у Македонији и Светог синода СПЦ, а који се односи на избор епископа-домородаца за епархије у Македонији“ (61). Непуна три месеца после, на Црквено-народном сабору, одржаном од 4. до 6. октобра 1958, проглашено је обнављање Охридске архиепископије, и донесен устав Македонске православне Цркве (65). Патријарх Герман се лично по овом питању обратио Александру Ранковићу, наглашавајући схизматски карактер оваквог устројења као и контроверзно устоличење епископа Доситеја (Стојковића) као првог „митрополита“, и то на црквено-народном сабору, што је канонски недопустиво (Čairović

2018, 181–182). Оно што се са сигурношћу може рећи је да је питање Цркве у Македонији отворено за дебату и дан-данас, и да се није дошло до конкретног решења које задовољило обе стране, а посебно ону чије је јединство тада угрожено, а то је СПЦ. Страхил Гигов, македонски функционер КПЈ који је држао неколико положаја од политичке важности у Македонији, нагласио је да је „...обнова Охридске архиепископије била велики *политички* успех, јер је допринела решавању македонског *националног* питања“ (Čairović 2019, 181).<sup>14</sup>

Једна активност која је допринела унапређењу статуса СПЦ међу верницима у социјалистичкој Југославији било је зидање храма Светог Саве. Конструкција храма није почела за време СФРЈ, већ 1935. године (Стаменковић 2019, 202). Градња је обустављена током Другог светског рата, и управо до времена патријарха Германа, тема обнове храма није била на дневном реду. Током шездесетих и седамдесетих година прошлог века, патријарх Герман је више пута апеловао властима да се конструкција настави, али су ти апели наилазили на зид бирократског отпора. Оно што је представљало основни проблем изградњи храма, са становишта КПЈ, било је што је, у светлу македонског националног питања, изградња храма представљала приказ српске хегемоније и наводног супрематизма. Идентификација православне вере са српским националним идентитетом, кроз светосавско учење, је ојачана и продубљена у периоду између два светска рата (Aleksov 2003, 65). У периоду који надлази, СФРЈ ће упасти у политичку кризу која ће кулминирати евентуалним распадом Југославије. Дана 19. јуна 1984. године, тадашњи председник Социјалистичке Републике Србије, Душан Чкребић, допушта да се изградња храма настави (66), али треба имати на уму да се ово дешава након смрти Јосипа Броза Тита. Године 1986. Српска академија наука и уметности објављује меморандум којим настоји да побије тезу да је основна опасност социјалистичком режиму био великосрпски национализам. Управо напротив, Меморандум тврди да је у национално-политичком дискурсу КПЈ био присутан „реваншизам“ и „наметање осећаја историјске кривице“ према српском народу (Меморандум Српске академије наука и уметности (нацрт) 1986, 30). Основна идеја меморандума је да је КПЈ водила антисрпску привредну и културну политику, као и то да је такав систем водио до окретања ка национализму међу српским живљем. Јачање националистичке струје у годинама

---

<sup>14</sup> Курзиви у цитату су додати од стране аутора овог рада, у циљу наглашавања могућности умешаности државног апарата у питање интегритета Цркве на територији СФРЈ.

које следе — посебно од времена доласка Слободана Милошевића на власт — је блиско повезано са повратком православној вери, али и другим конфесијама, међу српским народом. Иако је још 1972. године, у време релативно умеренијег става КПЈ према Цркви био присутан пад броја свештеника (Радић 2014, 46–47), да би се СПЦ већ средином 80-их година дигла из летаргије, и, са ревитализовањем култа прошлости услед невоља које су донеле деведесете, Црква је постала и носилац националног идентитета (Radić 2016, 260). Стога, у источном блоку након распада комунистичких режима, религија је постала не синоним, али свакако асоцијација на конзервативизам и традиционализам (Radić 2010, 110), дакле, њихово битно упориште у новом, плуралистичком политичком дискурсу.

Која је суштина оваквог односа државе према Цркви? Тумачећи мисао Расела и Берђајева, Биговић (1985) говори о извртању религијског учења (у конкретном случају јудаистичког — прим. аут.) и његовом инкорпорирању у марксизам, па тако „обећани месија постаје сам Маркс, изабрани народ чини пролетаријат, Цркву замењује комунистичка партија; долазак царства небеског у марксизму представља револуција, пакао кажњавање капиталиста и миленијум комунистичка заједница“ (254).<sup>15</sup> Комунизам у СФРЈ је кроз, према нашем мишљењу, општерелигиозни, концепт „братства и јединства“ нудио једну световну алтернативу религији, а у таквом секуларно-религијском амбијенту, заједнице (Цркве) са есхатолошки утемељеним принципима, неминовно су доживљаване као опоненти.<sup>16</sup> Овде долазимо до „мита о непријатељу“ (Gavrilović 2010, 82), који је представљао перфидно средство власти у борби против Цркве. Било

---

<sup>15</sup> Ове аналогije су, признаје и сам Биговић, можда помало претеране, али неспорна остаје религиозна димензија марксизма, будући да садржи мноштво религиозних елемената. Ове сличности се могу манифестовати сличном интрагрупном динамиком међу особама комунистичке оријентације и религиозним становништвом (McFarland 1998).

<sup>16</sup> Хришћанско учење о једнакости: „Нема више Јудејца ни Јелина, нема више роба ни слободног, нема више мушког ни женског, јер сте сви ви један (човек) у Христу Исусу“ (Гал. 3, 28) је наизглед, али само наизглед, једнако марксистичком начелу равноправности, то јест, ишчежавању класних разлика, како је описано, на пример у Манифесту Комунистичке партије (Магх 1978, 383). Међутим, хришћанско и марксистичко начело једнакости имају неколико битних разлика које рефлектују њихову материјалистичку (у случају марксизма) и трансцендентну (у случају хришћанства) природу. Наиме, како наглашава Мидић (2008), настојање Цркве за спасењем света се врши „... не толико оним што она чини и говори, колико оним што она јесте, а то њено јесте извире из есхатона“ (241). Са друге стране, марксизам настоји да бурним друштвеним револуционим променама преобрати тренутну друштвено-историјску стварност (Lenjin 1976, 94).

која национална религијска заједница, укључујући ту и СПЦ, није могла а да не буде еродирана плимом марксизма — основни узрок лежи у фундаменталним постулатима марксизма. Наиме, уколико је сваки аспект дотадашњег приватног живота одједном постао јаван, то значи да само једна вера и једна догма могу да постоје у целокупном религијском дискурсу. Стога је сукоб материјализма, каналисан кроз марксистичку догму, и сукоб инхерентно трансцендентног, оног основног у источном православљу, био неизбежан. Сличан сценарио доживела је малтене свака верска заједница у другим комунистичким земљама, јер, када се упореде два схватања света, човека и историје, долази се до закључка да таква схватања потиру једно друго. Сукоб између материјалистичке и дијалектичке, са једне стране, и трансцендентне и религиозне, са друге стране, је светских размера. У том идејном рату, Југославија од краја Другог светског рата па све до деведесетих, је представљала само једно попрште међу многима.

## 5. Улога СПЦ у српском друштву у периоду након слома Југославије

Са правне тачке гледишта, од 1946. до 1990. године прописи који се тичу верских заједница на простору бивше СФРЈ остали су малтене неизмењени, осим неких терминолошких промена. Сва три Устава, из 1946. године, 1963. године и 1974. године, третирају веру као приватну ствар појединца (Новаковић 2015а, 75). И поред овог признања, Бошковић (2019) уочава да су у наведеном периоду постојале две врсте односа државе према Цркви (133–134): од 1946. до 1958, када су на снази биле јаке антицрквене мере, посебно у економској и политичкој сфери, на пример, одузимање и национализација црквене пољопривредне имовине и захтев да се молитва за краља Петра II избаци из службе (Бошковић 2015, 82–84); и од 1958. до 1990, што представља период који карактерише једно маркантно одсуство таквих мера.

Почетак деведесетих година карактерише деловање СПЦ на пољу остваривања верских права и слобода, до тада практично непостојећих — постигнутих социјалистичким режимом. Благојевић (2006) примећује да је нагли крах социјализма оставио огроман идеолошки вакуум у друштву, али исто тако, примећује да је „на-

ша“ страна Гвоздене завесе<sup>17</sup> представљала плодно тло за једну врсту ретрадиционализације, посебно оне обогаћене вишевековним религијским садржајем (97). Бакић-Хејден (2014) наводи да између савременог, секуларног друштва и високог нивоа религиозности не мора владати однос „и/или“, и да су предвиђања о одумирању религије у савременом свету била базирана на крајње поједностављеним концепцијама (21), а у прилог томе говори чињеница да је статистичка емпирија показивала нагли „скок“ броја практичних верника, од којих су многи, а посебно старије демографске групе, били „латентни“ — били су верници и у доба социјалистичке репресије, али тек су крахом социјализма почели своју религиозност јавно да испољавају (Влагојевић 2006, 99). Дакле, друштвена трансформација је, у епицентру тих ратних разарања, кренула у правцу распламсавања религиозности. Генерално, сматра се да конфликти на просторима бивше СФРЈ нису били *примарно* религијског карактера, али је и сасвим јасно да су управо у том периоду народи почели да размишљају о себи не као о стриктно секуларним Југословенима, већ о дубљим коренима и извориштима својих поново стечених националних идентитета (Vukomanović 2000, 43). Логично је да су у оваквим околностима верске заједнице, укључујући ту и СПЦ, многе добиле на друштвеном значају.

У том периоду, јасно је да Црква није могла да се одвоји од тадашње политике. Црква јесте свакако универзална, али су се друштвени токови тако поставили да је још од средњовековног периода држава у тесној вези за Црквом. Идеја о заједничкој сарадњи „трона и олтара“ није замрла, већ је чучала у колективној свести српског народа, чекајући погодан тренутак да поново исплива на површину. Радмила Радић (2016) нам слика улогу Цркве у том периоду на један јако упечатљив начин: „Религија је виђена као свежа духовна и емоционална компензација за распад друштвеног система и система вредности, као и репозиторијум културних аргумената, колективне меморије и симболичка снага потребна да се изграде нови национални, групни и културни идентитети“ (260). У оваквој улози Црква дела и дан-данас у једном непрекидном континуитету.

---

<sup>17</sup> Под „нашом страном“ подразумевају се земље којима је бивша СФРЈ била територијално, идеолошки и геополитички ближа, а то су земље социјалистичког истока Европе: СССР, Румунија, Пољска, Чехословачка, Бугарска, Албанија (до 1960.) Мађарска и Источна Немачка, иако је Југославија, спољнополитички гледано, циљана неприступању блокцима (Јевтић 2017, 30–46).

## 6. О могућности политичке активности хришћана у савременој Србији

У претходним тематским целинама овог рада, описивана је динамика Цркве у различитим друштвеним контекстима. Било је речи и о раној Цркви, али и о сасвим другом духу времена. Мирча Елијаде (1964) примећује да су још древна религиозно-филозофска учења са Индијског полуострва приметила временске циклусе у току историје (47–48), којима су се конзервативне религијске заједнице опирале (48). Из тог разлога, Црква се може наћи у историјским околностима које често личе на друге. Један пример архетипног историјског догађаја, који се понавља у предвидљивим циклусима, се може и изразити цитатом Светог Владике Николаја Велимировића (2012): „Због греха и безакоња богоборних старешина народних страда и сам народ и пропада држава, самосталност и слобода народна“ (341). Ова изјава, или макар њен сушти смисао, је била блиска и старозаветном земљораднику, и византијском сељаку, и франачком занатлији, и руском војнику, у подједнакој мери. Али оваква схватања су, почев са Француском револуцијом, почела да уступају место рационалистичком моделу схватања друштва (Mladenović 2014, 97), и наступа свет природних закона, који заузимају место моралних (Биговић 2007, 38). Један од продуката рационалистичког опредељења савременог друштва је и демократски поредак, али како уперити прст у богоборног старешину, када њега, макар *de iure*, бира народ? Другим речима, како у толерантном, верско-плуралистичком свету неограничене слободе, очекивати од вођа већински православног народа хришћански морал? Одговор је крајње сажет: никако. Како примећује Петровић (2015): „Црква није чувар нације. Нације ће наставити да постоје докле год буде постојала историја, међутим појмови нације и Цркве остају супротстављени један другоме. Нација је увек само један производ поделе и комадања јединственог човечанства (као и држава) — нација дели оно што је на почетку било јединствено — а Црква, супротно од тога, сједињује оно што је претходно било раздјељено“ (212). Али Црква нема много избора када је у питању однос са владајућим апаратом једне нације. На примеру Византије, видели смо да Црква није имуна на политички притисак, из једноставног разлога што Црква не може да се учури у сопствену енклаву, далеко од политике и од овог света.<sup>18</sup> И код Шмемана је присутна мисао да

<sup>18</sup> Једини могућ изузетак, и то само делимично успешан, су северноамеричке



безусловно обијање света и жудња за изолацијом, присутна у целом православном свету, умањује саме вредности Цркве, па и њену саму црквеност (Knorре 2018, 5).

Други битан фактор је што је данашњи политички дискурс карактерисан високом поларизованошћу. Власт и опозиција су стандардни делови политичке дијалектике, и то није ништа неочекивано, посебно не у плурализованом друштву. Фукујама (1989) је још давне 1989. године приметио да у тада тријумфалном либерализму<sup>19</sup> постоји идеолошки вакуум, унутрашња празнина који наводи људе да се окрећу религији као свом компасу (13). Пораст религиозности на просторима бивше Југославије у току деведесетих свакако говори у прилог тој тврдњи. На личном нивоу, Фукујама (1989) је приметио да осећа носталгију, и примећује је у другима, за светом који је, по њему, нестао 1945. године — у сам освит информационог доба (18), када идеализам толико присутан у људској историји замењује економска калкулација. Србија је и дан-данас дубоко свесна своје историје, али полако постаје део рационалног и материјалистичког света економске калкулације. У оваквом свету, Црква је, као што смо поменули, сведена на још само једног тржишног актера, а тиме и маргинализована. За Цркву, ово би свакако представљало крај историје, коначно ослобађање од њеног циркуларног карактера. Али историја је суштински део Цркве, јер, док год се налази ситуирана у палом, огреховљеном свету, она носи живи континуитет Христовог дела и апостолске традиције, који, иако се налазе у историји, ипак је надилазе и удомљавају се у вечности. Црква мора, по сваку цену, неуморно радити на наставку Христовог дела и дела дванаесторице. У неким тренуцима, та борба ће захтевати противљење највећим државним, политичким, економским и војним силама, тиранима и њиховим тајним полицијама. Само по себи, то ће захтевати незамисливе жртве, али одрицање зарад вишег циља, и нечег већег од себе је суштински и непогрешив компас хришћанског живота, оно уподобљавање које нам је својим страдањем сам Бог лично показао. Политички активизам хришћанина у Србији може бити и монархистички, и ултраконзервативни, па чак и левичарско-либерални, јер се Црква може видети као политичка организација једино са (погрешног) станови-

---

заједнице Амиша (Dana 2007, 146), манастири и отшелнички живот уопште. Али такви начини живота никада нису били универзални, и њихова преваленца се данас не може замислити.

<sup>19</sup> Фукујамина чланак је објављен у току иницијалне фазе распада евроазијског комунистичког блока.

шта материјалистичког марксизма (Luche 2009, 414), чија је основна метода политизација и радикализација сваког иоле приметног друштвеног феномена. Примери наведени у овом раду дају нам образац чега један хришћанин треба да се чува приликом свог политичког активизма, а то су импулси за влашћу, који су били присутни и у временима која данас можда и бивају идеализована.

## Резултати рада са дискусијом

У циљу разумевања односа Цркве и државе било је неопходно да се осврнемо ка историјској позадини, ка специфичном положају, односно ситуацијама у којима се Црква налазила под световном влашћу. У оквиру овог рада представили смо улогу Цркве у држави у појединим, специфичним историјски-друштвеним датостима, да бисмо коначно размотрили коју (и колику) политичку одговорност имају хришћани у савременом друштву. Аутори као што је, на пример, Вајл (1982) сматрају да је модерној држави и друштву потребна кооперација свих (и *пасивних* и *активних* грађана, прим. аут.), а „посебно оних који су духовно способни за иницијативу, за критику, за расправу и који су, сходно томе, склони да захтевају своја права и да се повуку у приватан живот ако им се одбију слобода и једнакост, учешће у расправи о моралу, структури и политици државе“ (310). Бити хришћанин у основи значи бити одговоран за себе и друге, мислити, говорити и деловати за опште добро — добро заједнице у којој нико не живи само за себе.<sup>20</sup> У том смислу хришћанима не пристаје неутралност и пасивност, напротив — позвани су да ставе друге испред себе и делају општеинтересно, јер „кад се умножавају праведници, весели се народ; а кад влада безбожник, уздише народ“ (Прич. 29, 2). Критикујући стање религијских заједница у Сједињеним Америчким Државама (а не само православне Цркве у Америци — прим. аут.), Шмеман (2000) је обратио посебну пажњу на свештенике, наглашавајући да они нису само жртве тог процеса, већ и кривци (285). На тај начин, легализам и фундаментализам постају методе редуције Цркве на једну легалистичку творевину, сличну држави (Plekop 2016, 7), чију је есенцију Булгаков окарактерисао као дехуманизујући, на-

---

<sup>20</sup> Изворно „еклисија“ (ἐκκλησία) значи скупштина — а први хришћани су били грађани специфичног *полиса* — *полишеје* (Korner 2015, 53–55), што говори у прилог да се радило не о индивидуалном спасењу, него о раду на спасењу света. Иначе сама реч у изворном значењу може означавати и грађанску заједницу, иницијативу или организацију, окупљену око неког циља (Abbott-Smith 1922, 138–139).

водећи пример марксизма, који својим материјализмом удара на људски дух, али није штедео ни капитализам, критикујући посебно његов експрес као онтолошки штетан (Hjältn 2011, 46). Знајући природу државе, и њену неопходност употребе силе, Блажени Августин ју је сматрао само једним нужним злом у палом свету, јер човеку је од Бога дата власт над природом, али не и над другим човеком (Rader 2003, 96). Иако Августин у неку руку сматра да су чак и тирани део Божије замисли за овај свет (Weithman 2001, 147), треба имати на уму њихову педагошку и црквенотворну функцију — у време тираније, настаје мучеништво, лична жртва која купује и осигурава спасење, по примеру самог Христа који је страдао од стране политичких власти. Суштинска разлика између државе — чак и начелно слободне — је што она почива на полугама силе — претња силом, признаје и сам Августин (Weithman 2001, 148), је оно што очувава социјални ред, међутим, оно што ствари одржава хришћанску заједницу није умањивање и лишавање слободне воље претњом силе, већ слободан, синовски, а не ропски однос: „Тако ниси више роб, него син; ако ли си син, и наследник си Божији кроз Христа“ (Гал. 4, 7).

\* \* \*

## Библиографија

- Аксић, Сава. 2018. „Секуларизација државе (појам, узроци и последице).“ У *Зборник радова Правног факултета у Нишу* 57, 80, уредник Ирена Пејић, 181–195. Ниш: Правни факултет у Нишу. <https://doi.org/10.5937/zrpfni1880181A>.
- Антонић, Слободан. 2015. „Дехристијанизација и српско друштво.“ У *„Теологија у јавној сфери“: зборник радова првог годишњег скупа одржаног у Требињу, 8–10. фебруара 2014*, уредник Андреј Јефтић, 63–81. Требиње: Манастир Тврдош.
- Бакић-Хејден, Милица. 2014. „Религија на Балкану: између секуларизације и нових/старих културних пракси.“ У *Религија, религиозност и савремена култура: Од мистичног до (и)рационалног и vice versa*, уредник Драгана Радојичић, 19–39. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Биговић, Радован. 1985. „Секуларизована религиозност нашег времена.“ *Богословље* 1–2: 247–263.

- Биговић, Радован. 2007. „Номологија Св. Николаја (Велимировића).“ У *Српска теологија у двадесетом веку: исстраживачки проблеми и резултати* 2, приредио Богољуб Шијаковић, 35–40. Београд: Православни богословски факултет.
- Биговић, Радован. 2010. „Православна Црква и европске интеграције.“ *Теме* 34, 1: 183–195.
- Бошковић, Оташ. 2015. „Однос нове власти према Српској Православној Цркви 1944–1958.“ *Политичка ревија* 45, 3: 77–99. <https://doi.org/10.22182/pr.4532015.4>.
- Бошковић, Оташ. 2019. „Однос Савеза комуниста Југославије према Српској Православној Цркви.“ *Култура ђолиса*, 16, 39: 133–144.
- (Велимировић) Владика Николај. 2012. „Рат и Библија.“ У *Владика Николај: изабрана дела*, 319–377. Сремска Митровица: Имприматор.
- Глигорић, Јован. 2011. „Грађански рат у Србији и Црној Гори од 1941. до 1945. године у светлу верске парадигме — однос два антифашистичка покрета, четничког и партизанског, према религији и Цркви.“ *Војно дело* пролеће 2008: 398–416.
- Детерић, Наташа. 2011. „Значај Јустинијановог кодификаторског рада у области брачних односа.“ У *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду* 1, уредник Драгиша Дракић, 327–346. Нови Сад: Правни факултет у Новом Саду.
- Баковац, Александар. 2007. „Црква, држава и политика.“ *Нова српска политичка мисао, посебно издање* 1: 35–42.
- Ђурковић, Миша. 2015. „Европска десница између хришћанске демократије и конзервативне револуције.“ У „*Теологија у јавној сфери*“: зборник радова првог годишњег скупа одржаног у Требињу, 8–10. фебруара 2014, уредник Андреј Јефтић, 29–43. Требиње: Манастир Тврдош.
- Закон о аграрној реформи и колонизацији* („Службени лист ФНРЈ“, бр. 64/45, 16/46, 24/46, 99/46, 101/47, 105/48, 4/51, 19/51, 42/51, 43/51, 21/56, 52/57, 55/57 и „Службени лист ФНРЈ“, бр. 10/65.). 1945. На адреси: [http://www.restitucija.gov.rs/doc/oduzeta%20imovina/pdf/ZAKON%20O%20AGRARNON%20REFORMI%20I%20KOLONIZACIJI\\_2.pdf](http://www.restitucija.gov.rs/doc/oduzeta%20imovina/pdf/ZAKON%20O%20AGRARNON%20REFORMI%20I%20KOLONIZACIJI_2.pdf). Приступљено дана 27. августа 2020.
- Зизијулас, Јован. 2011. „‘Створено’ и ‘нестворено’: егзистенцијални значај Халкидонске христологије.“ У *Заједница и друштво: даље студије о личности и Цркви*, превод Јелена Фемин-Касапис, 267–301. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Зизијулас, Јован. 2019. „О. Георгије Флоровски: Свевремени значај његовог доприноса богословљу.“ *Саборност* 13: 97–108.
- Илић, Живко. 2018. *Однос духовних и свештовних власти у доба иконоборства у Византији* — докторска дисертација. Београд: Православни богословски факултет.

- Јањић, Јован. 2017. *Културолошка димензија деловања Српске православне Цркве у другој половини XX века — докторска дисертација*. Београд: Универзитет „Дон Незбит“, Факултет за културу и медије.
- Јевтић, Драган. 2017. *Безбедносне последице процеса глобализације после Хладној раиа* — докторска дисертација. Београд: Факултет политичких наука.
- Качарић, Нинслав. 2014. „Српска православна верска настава у Србији — историјат и перспективе.“ *Испраживања у педагогији* 4, 2: 49–64.
- Коматина, Предраг. 2014. *Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I*. Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности.
- Крофорд, Мајкл. 1999. „Рани Рим и Италија.“ У *Оксфордска историја римској свети*, уредници Џон Бордман, Џаспер Грифин; Мери Озвин, 15–47. Превод Слађана Танасијевић. Београд: Клио.
- Крстић, Зоран. 2013. „Политички аспекти религије, верске слободе и верске толеранције у време цара Константина и данас.“ *Саборносћ*, 7: 31–41.
- Кршев, Борис. 2011. „Упоредне карактеристике аграрних реформи у Војводини у XX веку.“ *Култура пописа* 8, 16: 117–138.
- Матић, Златко. 2011. „Однос државе и Цркве у периоду одржавања Првог васељенског сабора.“ *Црквене студије*, 8: 243–262.
- Меморандум Српске академије наука и уметности (наирџ)*. 1986. Доступан на адреси: <https://www.helsinki.org.rs/serbian/doc/memorandum%20sanu.pdf>. Приступљено дана 29. септембра 2020.
- Мидић, Епископ пожаревачко-браничевски Игнатије. 2008. *Биће као есхатолошка заједница*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Милошевић, Срђан. 2015. „Комунистичка партија Југославије о сељачком и аграрном питању у периоду између два светска рата.“ *Токови историје* 2: 101–127. <https://doi.org/10.31212/tokovi.2015.2.mil.101-127>.
- Николић, Коста. 2017. „Комунизам и религија: историографско-антрополошки оглед.“ *Етноантрополошки проблеми*, 12, 1: 52–70. <https://doi.org/10.21301/EAP.V12I1.2>.
- Николић, Миодраг. 2017. *О два века развоја Србије: белешке Миодрага Николића*. Београд: Републички завод за статистику.
- Никопулос, Јоанис. 1990. „Цар Јустинијан као теолог.“ *Теолошки погледи* 23, 1–3: 109–127.
- Новаковић, Драган. 2014. „Доношење првог устава Српске Православне Цркве 1931. године.“ *Зборник Машице српске за друштвене науке* 146: 41–54. <https://doi.org/10.2298/ZMSDN1446041N>.
- Новаковић, Драган. 2015а. „Цркве и верске заједнице у уставима Србије.“ *Српска теологија у двадесетом веку: испраживачки проблеми и резултати* књ. 18, приредно Богољуб Шијаковић, 64–86. Београд: Православни богословски факултет.

- Новаковић, Драган. 2015б. „Решавање верског питања у Краљевини СХС/Југославији и доношење закона о признатим вероисповестима.“ *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 19, приредио Богољуб Шијаковић, 115–135. Београд: Православни богословски факултет.
- Петровић, Миодраг. 1971. „Положај и права византијског цара у Цркви.“ *Теолошки погледи*, 4: 307–315.
- Петровић, Срећко. 2015. „Црква, национализам и хришћански идентитет: кратко разматрање о опасностима етнофилетизма.“ *Теологикон* 4, 1: 195–218.
- Пиљак, Милан. 2010. „Брионски пленум 1966. Године. Покушај историографског тумачења догађаја.“ *Токови историје* 1: 73–95.
- Поповић, Радомир. 2011. „Однос Цркве и државе.“ у: *Хришћанство у историји: зборник студија из Црквене историје*, уредник Богољуб Шијаковић, 353–366. Београд: Институт за теолошка истраживања, Православни богословски факултет.
- Пурић, Епископ Јован. 2010. „Дијалог иконоборца са иконопоштоватељима.“ *Зограф*, 34: 13–26.
- Радић, Радмила. 2014. „Верски живот у Југославији према извештајима епископа Српске православне Цркве за 1953. и 1972. годину.“ *Токови историје* 1: 11–51.
- Радуловић, Милан. 2014. *Обнова српској државно-црквеној права, друго издање*. Београд: Фондација Конрад Аденауер и Хришћански културни центар др Радован Биговић.
- Ранђеловић, Драгана. 2015. „Враћање имовине црквама и верским заједницама.“ *НЗ* 38, 153–170.
- Симић, Предраг. 2011. „Србија и Европска унија: између националног и европског идентитета.“ *Религиозност грађана Србије и њихов однос према процесу европских интеграција*, уредник Јелена Јабланов-Максимовић, 13–24. Београд: Хришћански културни центар; Центар за европске студије; Фондација Конрад Аденауер.
- Слијепчевић, Ђоко. 2019. *Македонско црквено ипшвање*. Минхен: Штампарија „Искра“.
- Слијепчевић, Ђоко. 2019. *Историја Српске православне Цркве III*. Београд: *Saena Mundi*.
- Стаменковић, Игор. 2019. „Храм Светог Саве на брегу као путоказ вере и љубави, као дестинација ходочашћа и религијског туризма Србије.“ *Култура пописа*, год. 16, посебно издање: „Свети Сава и осам векова аутокефалности СПЦ“: 191–213.
- Трајковић, Марко. 2020. „Верска настава у секуларном друштву — један аспект људских права.“ *Теолошки погледи* 1: 161–174.



- Ђирић, Владимир. 2012. „Однос Српске православне цркве и власти у модерној Србији (1831–2010).“ *Ком* 1, 1: 129–153.
- Хелсиншки одбор за људска права у Србији. 2006. „Српска Православна Црква и нови српски идентитет.“ <https://www.helsinki.org.rs/serbian/doc/Studija-Kupres.pdf> (приступљено 22. јуна 2020.).
- Шукунда, Марко. 2017. *Верска полијтика Римској Царстви од 311–380. године* — докторска дисертација. Београд: Православни богословски факултет.
- Abbott-Smith, George. 1922. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*. London: T. & T. Clark.
- Akmađža, Miroslav; Vlašić, Anđelko. 2006. „Oduzimanje crkvene imovine u Našičkom dekanatu 1945.–1966.“ *Scrinia Slavonica* 6: 515–538.
- Aleksov, Bojan. 2003. „Nationalism in Construction: The Memorial Church of St. Sava on Vračar Hill in Belgrade.“ *Balkanologie: Revue d'études pluridisciplinaires*, Volume VII, Numéro 2: 47–72. <https://doi.org/10.4000/balkanologie.494>.
- Asproulis, Nikolaos. 2015. „Pneumatology and Politics: The role of the Holy Spirit in the articulation of an Orthodox political theology.“ *Review of Ecumenical Studies* 7, 2: 184–197. <https://doi.org/10.1515/ress-2015-0014>.
- Bacchocchi, Samuele. 1983. „Rome and Christianity Until A. D. 62.“ *Andrews University Seminary Studies* 21, 1: 3–25.
- Barr, James. 1980. „The Bible as a political document.“ *Bulletin of the John Rylands Library* 62, 2: 268–289.
- Blagojević Mirko. 2006. „Savremene religijske promene u Srbiji i proces integracije u Evropu.“ *Filozofija i društvo* 1: 95–111. <https://doi.org/10.2298/FID0629095B>.
- Blagojević, Mirko. 2008. „Religiozna Evropa, Rusija i Srbija: juče i danas — Argumenti empirijske evidencije: slučaj Srbije.“ *Filozofija i društvo* 3: 235–257. <https://doi.org/10.2298/FID0803235B>.
- Boeckh, Katrin. 2006. „Vjerski progono u Jugoslaviji 1944. — 1953.: staljinizam u titoizmu.“ *Journal of Contemporary History* 38, 2, 403–431.
- Champion, Craig. 2017. *The Peace of the Gods: Elite Religious Practices in the Middle Roman Republic*. Princeton: Princeton University Press.
- Čairović, Ivica. 2018. „The role of vicar bishop Dositej (Stojković) at the beginning of the church schism in Macedonia in 1958.“ *Istorija 20. veka*, god. 36, 2: 155–186. <https://doi.org/10.29362/ist20veka.2018.2.cai.155-186>.
- Čavoški, Kosta. 1987. „Pretpostavke i izgledi za uspostavljanje građanskog društva u Jugoslaviji.“ *Družboslovne razprave* 5, 4: 33–37.
- Dana, Leo-Paul. 2007. „A humility-based enterprising community: the Amish people in Lancaster County.“ *Journal of Enterprising Com-*

- munities, *People and Places in the Global Economy* 1, 2: 142–154. <https://doi.org/10.1108/17506200710752566>.
- Ekeke, Emeka. 2012. „Persecution and Martyrdom of Christians in the Roman Empire from A. D. 54 to 100: A Lesson for the 21<sup>st</sup> Century Church.“ *European Journal of Scientific Research* 8, 16: 175–190.
- Eliade, Mircea. 1964. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. Translated by Willard Trask. New York: Harper Touchbooks.
- Entessar, Nader. 1988. „Criminal Law and the Legal System in Revolutionary Iran.“ *Boston College Third World Law Journal* 8, 1: 91–102.
- Fischer, Kahlib. 2017. „The Power of the Covenant: Idea for Leadership, Reform, and Ethical Behavior.“ *The Journal of Values-Based Leadership* 10, 2, Article 13: 1–18.
- Florovsky, Georges. 1987. „The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers.“ *The Collected Works of Georges Florovsky, Vol. I, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 93–103. Vaduz: Buchervertriebsanstalt.
- Fukuyama, Francis. 1989. „The End of History?“ *The National Interest* 16: 3–18.
- Gavrilović, Darko. 2010. „Komunistički mitovi: pravoslavna crkva u sovjetskom savezu i Jugoslaviji kao neprijatelj i prognanik komunizma.“ U *Mitovi epohe socijalizma*, ur. Ljubiša Despotović, Darko Gavrilović, Vjekoslav Perica, Srđan Šljukić, Mitja Velikonja, 65–93. Novi Sad: Fakultet za evropske pravno-političke studije.
- Geanakoplos, John. 1966. „Church Building and ‘Caesaropapism.’ A. D. 312–565.“ *Greek, Roman and Byzantine Studies* 7, 2: 167–182.
- Hackett, Conrad; Grim, Brian. 2012. „The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World’s Major Religious groups as of 2010.“ Washington D.C.: Pew Research Center. <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2014/01/global-religion-full.pdf> (приступљено 17.06.2020.).
- Hjälml, Michael. 2011. *Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology*. Södertälje: Anastasis Media.
- Jevtić, Miroljub. 1989. *Savremeni džihad kao rat*. Beograd: Nova knjiga.
- Judson, Emerick. 2017. „Charlemagne: A New Constantine?“ *The Life and Legacy of Constantine: Traditions through the Ages*, edited by Shane Bjornlie, 92–115. New York: Routledge.
- Kalkandjieva, Daniela. 2011. „A Comparative Analysis on Church-State Relations in Eastern Orthodoxy: Concepts, Models and Principles.“ *Journal of Church and State*, 53, 4: 589–614. <https://doi.org/10.1093/jcs/csr012>.
- Korner, Ralph. 2015. „Ekklesia as a Jewish Synagogue Term: Some Implications for Paul’s Socio-Religious Location.“ *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting* 2: 53–78.

- Knorre, Boris. 2018. „The Problem of Church's Defensiveness and Reductionism in Fr. Alexander Schmemmann's Ecclesiology (Based on His Journals)“. *Religions* 9, 2: 1–20. <https://doi.org/10.3390/rel9010002>.
- Lenin, Vladimir. 1954. *Socialism and Religion*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Lenjin, Vladimir Iljič. 1976. „Marksovo učenje“. U *Marksizam: misao savremene epohe*, urednik Svetislav Ristić, 89–108. Beograd: Novinsko-izdavačka ustanova Službeni list SFRJ.
- Malović, Nenad. 2015. „Laičnost — prilike i zablude.“ *Crkva u svijetu* 50, 3: 427–444.
- Marx, Karl. 1978. „Manifest Komunističke partije.“ U *Biblioteka veliki mislioci: Glavni radovi Marxa i Engelsa*, ur. Adolf Dragičević, Vjekoslav Mikecin, Momir Nikić: 367–393. Zagreb: Stvarnost.
- McGiffert, Arthur. 1909. „The Influence of Christianity upon the Roman Empire.“ *Harvard Theological Review* 2, 1: 28–49. <https://www.jstor.org/stable/1507353>.
- McFarland, Sam. 1998. „Communism as Religion“. *International Journal for the Psychology of Religion* 8: 1, 33–48. [https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0801\\_5](https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0801_5).
- Mladenović, Ivica. 2014. „Država i crkva u Francuskoj: društveno-istorijski kontekst, strukturna uslovljenost i karakter laiciteta.“ *Filozofija i društvo* 25, 2: 94–114. <https://doi.org/10.2298/FID1402094M>.
- Nikolić, Kosta. 2017. „Komunizam i religija: istoriografsko-antropološki ogled.“ *Etnoantropološki problemi* 12, 1: 51–70. DOI: 10.23101/EAP.V12I1.2.
- Novaković, Dragan. 1991. „Versko zakonodavstvo Kraljevine Jugoslavije.“ *Zbornik radova Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci* 33, 2: 939–965.
- Obolevitch, Teresa. 2015. „Faith and Knowledge in the Thought of Georges Florovsky.“ *Faith and Reason in Russian Thought*, edited by Teresa Obolevitch; Paweł Rojek, 197–219. Kraków: Copernicus Center Press Sp. z. o.o.
- Odahl, Charles. 2007. „Constantine the Great and Christian Imperial Theocracy.“ *Connections: European Studies Annual Review* 3, 89–113.
- Oppenshaw, Derek; Nel, Malan; Louw, Liebie. 2018. „Conflict resolution and reconciliation within congregations.“ *HTS Theological Studies* 74 (2): 1–11. <https://doi.org/10.4102/hts.v74i2.4641>.
- Plekon, Michael. 2016. „The Liturgy of Life: Alexander Schmemmann.“ *Religion* 7, 127: 1–12. <https://doi.org/10.3390/rel7110127>.
- Popov, Zlatiborka. 2005. „Pravoslavlje i izazovi demokratizacije, multikulturalizma i tolerancije.“ *Religija i tolerancija* 4: 95–110.
- Raeder, Linda. 2003. „Augustine and the Case for Limited Government.“ *Humanitas* 16, 2: 94–106.

- Radić, Radmila. 2010. „Pripadanje bez verovanja i poznavanja“. U *Novosti iz prošlosti: znanje, neznanje, upotreba i zloupotreba istorije*, urednik Vladan Dimitrijević, 107–126. Beograd: Beogradski centar za ljudska prava.
- Radić, Radmila. 2016. „Srpska pravoslavna crkva tokom 90-ih.“ *Poznańskie studia slawistyczne*, Nr. 10: 257–268. <https://doi.org/10.14746/pss.2016.10.17>.
- Schmemmann, Alexander. 2000. *The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973–1983*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.
- Šajti, Enike. 2010. *Mađari u Vojvodini 1918–1947*. Novi Sad: Izdavački zavod Forum.
- Šušnjić, Đuro. 2004. „Religija i nauka.“ *Religija i tolerancija* 2: 7–15.
- Tenšek, Tomislav Zdenko. 2004. „Teologija slike s posebnim naglaskom na patriastičko bogoslovlje.“ *Bogoslovske studije* 74, 4: 1043–1078.
- Toumanoff, Cyril. 1946. „Caesaropapism in Byzantium and Russia.“ *Theological Studies* 7, 2: 213–243. <https://doi.org/10.1177/004056394600700202>.
- Treadgold, Warren. 1997. *A History of the Byzantine State and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Vajl, Erik. 1982. *Politička filozofija*. Prevod Guteša Dušica. Beograd: Nolit.
- Van Andringa, William. 2016. „Rhetoric and Divine Honours: On the „Imperial Cult“ in the Reigns of Augustus and Constantine.“ *Collegium: Studies Across Disciplines in the Humanities and Social Sciences* 20: 10–22.
- Vukomanović, Milan. 2000. „Religija, konflikt, identitet.“ *Filozofija i društvo* 16, 2000: 39–46.
- Vukomanović, Milan. 2004. „Uloga religije u jugoslovenskim sukobima“, U *Nasilno rasturanje Jugoslavije: uzroci, dinamika, posledice*, priredio Miroslav Hadžić, 129–132. Beograd: Centar za civilno-vojne odnose.
- Wald, Kenneth. 1994. „The Religious Dimension of American Anti-Communism.“ *Journal of Church and State* 36, 3: 483–506.
- Weithman, Paul. 2001. „Augustine's Political Philosophy.“ *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump; Norman Kretzmann, 134–152. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yates, Melissa. 2007. „Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere.“ *Philosophy & Social Criticism* 33, 7: 880–891. <https://doi.org/10.1177/0191453707081685>.
- Zollman, Carl. 1915. „Powers of American Religious Corporations.“ *Michigan Law Review*, 13, 8: 646–666.

Примљено: 26. 6. 2020.  
Исправљено: 30. 9. 2020.  
Одобрено: 1. 12. 2020.

POLITICAL  
AND MORAL RESPONSIBILITY  
OF THE CHURCH  
IN CONTEMPORARY SOCIETY:  
A CALL FOR TRANSFORMATION,  
OR  
A CALL FOR HEROIC ENDEAVOR?

Ana Mladenović

*Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade*

Marko Čajković

*Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade*

*Summary: This paper will seek to apply its prism of intellectual optics to a comparative analysis of historical ambiances in which the Church has over time found itself stranded, with special emphasis on the means in which the Christian ethos manifests itself throughout sporadic key moments in history upon which the further course of Church history rests. Throughout the paper, the contemporary secular ambient in which the Church resides today, with special emphasis given to the social role and importance of the Church during crucial historical events. Manifestations of the deeds of the Church have echoed in the sphere of politics as well, and these deeds can be considered a form of political activism. We have witnessed some examples of intertwining of Church and government since the very dawn of Christianity, and it is a peculiar phenomenon which we believe has not been given sufficient academic scrutiny. Politics was present in Judea, in Rome, in Byzantium — everywhere, across space and time, politics has influenced the Church, and vice versa. This could lead to a sort of societal harmony and order rarely seen in*

*the annals of world history, but it could also lead to sporadic conflicts between the two types of government: spiritual and temporal. Byzantium, for instance, is a prime example of this, as it is the archetypal Christian nation. Throughout other, more secular periods, we see the Church in former SFRY struggling to maintain itself against the tides of then-prevalent Marxist ideas. These historical dilemmas should provide us with an example of how the Orthodox Churches of today have the capacity within them to influence the course of history for the better. Hence, the key question which these examples and archetypes should provide an answer to is in which way the sociopolitical actions of the Church can be done in the spirit of the Gospels, especially in the era of liberal and secular society?*

**Key words:** Church, state, secularization, politics, contemporary society.