



## EKUMENIZAM U PERSPEKTIVI GLOBALIZACIJE I POSTMODERNE

### Ecumenism in the Perspective of Globalization and Postmodernism

*APSTRAKT: Ovaj članak posmatra ekumenizam iz perspektive globalizacije i postmoderne. Uvod definiše hrišćanski ekumenizam. Prvi segment rada bavi se odnosom ekumenizma i globalizacije, prvenstveno preko ključnih kategorija kao što su identitet i stranost (ksenosociologija). Ako postmoderna gaji i proizvodi razlike, a ekumenizam teži jedinstvu hrišćana, da li među njima ima tačaka dodira, pita se drugi segment rada. Ovdje je posebna pažnja posvećena i odnosu između ekumenizma i vjerskog fundamentalizma.*

**KLJUČNE REČI:** ekumenizam, globalizacija, postmoderna, identitet, ksenosociologija, fundamentalizam

*ABSTRACT: This article views ecumenism both from the perspective of globalization and postmodernism. Introduction defines Christian ecumenism. The first segment of this article deals with the relationship between ecumenism and globalization, primarily with the help of essential categories like identity and strangeness (xenosociology). The second segment questions this: if postmodernism fosters and produces differences and ecumenism wants to achieve the unity of all Christians, is it possible that they have similarities. This work shed lights on the relationship between ecumenism and religious fundamentalism.*

**KEY WORDS:** ecumenism, globalization, postmodernism, identity, xenosociology, fundamentalism

### Ekumenizam, šta je to?

Ukratko, ekumenizam je organizovana volja da se uspostavi jedinstvo<sup>2</sup> vjeroispovjedno i eklesijalno uraznoličenih hrišćana, pri čemu je ona

<sup>1</sup> drazenpav@gmail.com

<sup>2</sup> Ne gubim iz vida da proekumenistička literatura u posljednje vrijeme radije poseže za pojmom zajedništvo nego za oznakom jedinstvo, koja se sve više vidi kao uniformišuća klopka.

sociohistorijski uslovljena, ali ujedno i proishodi iz hrišćanske ontologije. Kao što se primjećuje, priložena definicija pretpostavlja neku vrstu suštine hrišćanstva, ali, povrh svega, iskazuje odlučnost da se detektuju sva ona kontingentna zgušnjavanja koja su uslovlila i/ili omogućila moderni ekumenizam. Posve je razgovjetno da je ekumenizam antistatičan pojam, a on svjedoči i da se u objediniteljskom stremljenju, ipak, ne računa sa nekim konačnim, slavodobitnim ishodom. Smatram kako je ekumenizam više neka vrsta etosa, napregnutog htjenja da se što je više moguće smekšaju brojne međuhrišćanske predrasudnosti i zlovolje, nego što je izraz finalizma. Nakon što je brzopotezno opojmovljen, vrijeme je da se ekumenizam teorijski ozrcali u globalizaciji i postmoderni.

### (Varljivi) dosluh ekumenizma i globalizacije

Ne samo neobaveznog poređenja radi, ukazujem da pojam globalizacija ulazi u epicentar društven(jačk)e uobrazilje otprilike kada ekumenizam vidno malaksava. Tamo negdje od početka 90-ih godina minulog stoljeća dotični pojam postaje nezaobilazan u sociološkim, kao i najširim društvenjačkim razmatranjima. Na prvi pogled se čini da baratamo značenjski prozirnim pojmom, ali sve biva utoliko složenije što se u globalizaciju usijecaju raznorodne teorijske i svjetonazorne naplavine današnjice. Shodno tome, tekuća se trasa globalizacije u(pre)podobljuje saobrazno teorijskoj mustri i pogledu na svijet dotičnog mislioca. Između ostalog i zbog prethodno zapaženog, singular nije podesan gramatički oblik kada se spoznajno zahvata globalizacija, s obzirom da nikada nije dovoljno opreza da se time, kojim slučajem, ne reciklira zapadnocentrični unilinearizam. Mimo moralnospoznajnog naloga da se raskroji žilavi i mimikrijskim lukavštinama vični zapadnocentrizam, brojni istraživački nalazi daju za pravo onima koji uvišestručavaju globalizacijska komprimovanja.

#### *Nadidentitet ekumenizma*

Kada se stvari ponešto pojednostave, razložno je napisati kako „naš svijet i naše živote oblikuju sukobljavajući tokovi globalizacije i identiteta“ (Castells, 2002: 11). Ovaj Kastelsov (Manuel Castells) zaključak, iz studije *Moć identiteta*, može ponukati i na to da se globalizacija protivstavi i ekumenističkom identitetu. Presaberimo se na trenutak, valja se najprije zamisliti nad tim da li je uopšte smisleno govoriti o ekumenističkom identitetu? Ako je odgovor potvrđan, iskrsava očas pitanje da li je on drugo ime za hrišćanski identitet ili su stvari ponešto zamršenije? Nadalje, da li je to identitet koji ima svoje čvrste ivice, ili je tu posrijedi nešto što je tek u procesu neizvjesnog, neprekidno izmičućeg uobličavanja? Napokon, da li i u ekumenističkom identitetu imamo klicu one isključujuće prakse koju nužno donosi na samoistovjetnosti zasnovana postmodernizovana političnost?<sup>3</sup>

Već iz prethodnih redova se nazire kako (postmoderna) globalizacija polučuje nove/stare linije društvenog i/ili kulturnog antagonizma. U takvoj postmodernizovanoj globalizaciji muke po identitetu najviše razdiru „novu

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

sirotinju<sup>4</sup>, preko nje se najbolnije prelama to što identiteti bivaju sve fluidniji, privremeniji, šupljikaviji. Novosirotni nisu oni potrebni, oni ubogi, već svojevrsni brodolomnici koji su u hiperkonzumerističkom kapitalizmu izgubili dojučerašnji pristojan ili, možebiti, zavidan klasnoslojni položaj (Marota, 2017: 182). Da li su novosirotni oni koji su negda pripadali srednjacima, klasi koja je uporišna tačka ekumenizma? Kao smisleno poopštavanje glasi rasuđivanje da je sve vidniji zamor ekumenizma u nemaloj mjeri posljedica i klasnih turbulencija globalizujućeg kapitalizma.

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

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

### *Ekumenizam i protivslovlja globalizacije*

Za ovaj je rad važno da se uputi jedan panoramski pogled na to kako religije, nadasve hrišćanstvo, odgovaraju na izazov globalizacije. Na jednom se polu ocrtavaju partikularističke strategije<sup>4</sup>, i to u vidu izrazite komunitarističke samosvrhovitosti i virtualne fundamentalističke formule. Tako se posebno među fundamentalistima uvriježilo da alarmiraju svoje zatočnike, time što globalizaciji pripisuju striktni kauzalitet spram „mnogih društvenih bolesti“ (Steger, 2003: 116). Ako su već tako otvoreno odbojni prema globalizaciji, nerijetko je poistovjećujući sa globalizmom, za očekivati je da su ništa manje neprijateljski nastrojeni i prema ekumenizmu. Naspram svega toga, ekumenistička se usredsređenja, koja su i svojevrsno samoposvjetovljenje, kristališu kao očevidno univerzabilnija rješenja (Obadia, 2010: 485).

4 Piter Berger (Peter L. Berger, 1929–2017) takve pristupe krsti vrijednosno impregniranim pojmom tribalizam (Berger, 2003: 139).

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

Kao indikativna ilustracija za ono je što rečeno o teorijskim i svjetonazornim ishodištima bilo kog pristupa globalizaciji može se navesti slučaj sadašnjeg biskupa rimskog. U enciklici papa Franje iz 2015. godine, pod nazivom *Laudato Si'*, čitavo poglavlje je posvećeno kritici kursa kojim je globalizacija odsrljala (*Laudato Si'*, 2015). Po papa Franji, pohare tehnokratski fundirane globalizacije nisu pošteđeni ni priroda, ni društveni moral, kao ni kulturna raznorodnost<sup>5</sup>. U sličnom duhu se i u *Osnovama socijalne koncepcije Ruske pravoslavne crkve* globalizacija vidi kao nešto što uveliko prijete „totalnom unifikacijom“ (RPC, 2007: 200). Globalizacija čija je nomotetika sadržana u nezaustavljivom napredovanju jednoobraznosti mnogima nije prihvatljiva, a ne samo biskupu rimskom i Ruskoj pravoslavnoj crkvi. Držim da takva globalizacija nikako ne može da bude bliska ni *homo ecumenicusu*, s obzirom da bi on trebalo da bude do kraja svjestan kako su razlike, ako hoćete, bogougodne i zalag svekolike egzistencijalne punoće.

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

Pohrliše mnogi da uskliknu, eto ekumenizma kako se na vršnom talasu globalizacije upinje da okupi neshvatljivo difuznu hrišćansku pastvu. Da li se hrišćanska vaseljena uopšte i može oglušiti na uznapredovalu međuzavisnost čovječanstva, zapitaće se, i to ne samo neobavezujuće retorike radi, prostodušni ekumenisti. U članku *Ekumenizam i potreba za vizijom* uticajni teolog Zizijulas (Ιωάννης Ζηζιούλας)<sup>6</sup>, još prije neka tri desetljeća, svjedoči o sve

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

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

većoj hrišćanskoj i opštečovječanskoj međuzavisnosti (Zizijulas, 2014: 60). No, valja znati i to da međuzavisnost, davno su to zamjetili sociološki klasici, nije jemstvo za suštastveno vjersko ili, pak, moralno pribiranje. Iz svestranije i učestalije usmjerenosti na druge/drugačije nipošto ne proishodi mehanicistička i neoposredovana kohezija dojučerašnjih stranaca. Dok je, s jedne, neminovno da se zgodi koloplet povoljnih okolnosti kako bi do zbližavanja uopšte i došlo, sociogeografska bliskost, s druge strane, može da vodi, kao što nam je dobro poznato, ka krvožednom hostilitetu.

Pošto su se već oglasili mnogi nezadovoljnici zbog prirode i toka globalizacije, pitam se da li se ekumenizam može posmatrati kao neka vrsta alterglobalizacije? Iz prethodnog proizilazi kako globalizacija može da poprimi razna oblička, tako da se samo po sebi nameće pitanje da li to važi i za ekumenizam. Izvjesno je kako bi to bila fatalna spoznajna omaška da se ekumenizam sagledava kao nešto krajnje monolitno. Kada se i ovlaš zaviri u njegove unutrašnje sklopove, ekumenizam se ukaže kao nešto što je, takođe, podvrgnuto uraznoličavanju.

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

Preko jednog ekumenističkog dokumenta iz 1993, radi se o *Declaration Toward a Global Ethic*, slikovito se prelama odnos globalizacije i ekumenizma. Sve dimenzije društvenosti su u pomenutom dokumentu globalnocentrične, od ekonomije, ekologije, politike, ideologije, pa sve do, razumije se, etike. Tu i fundamentalne vrijednosti, kao što su pravda, mir, odgovornost, imaju sveopštu rezonancu, smještaju se u ono što je u *Deklaraciji o globalnoj etici* višekratno nazvano globalnim poretom (GE, 1993).

Kakvim se ukazuje središnji akter ekumenizma, Svjetski savjet crkava, kada se sagledava kroz globalizacijsku paradigmu? Nesumnjivo, Svjetski savjet crkava, zapaža i uvažena sociološkinja Grejs Dejvi (Grace Davie), izrazito je uraznoličen i višefunkcionalan globalni akter. Sastav Svjetskog savjeta crkava, pojedinci različitog ishodišta koji su, po pravilu, visokokvalifikovani i stručni, govori o njegovoj osposobljenosti da odgovori na izazove sa kojima se suočava (Davie, 2007: 216). Dabome, mora se imati u vidu da je Svjetski savjet crkava izraz svoga vremena, on je samo jedna u nizu nadnacionalnih organizacija nastalih nakon Drugog svjetskog rata.

Prethodno rečeno je zgodna poveznica za predstojeći pokušaj upoređivanja strukturnih vidova globalizacije i ekumenizma. Da li se u ekumenizmu nazire, krajnje uslovno rečeno, nešto nalik onome što tvori djelatni nukleus globalizacije,

da li, naime, u ekumenizmu imamo ogranak transnacionalne kapitalističke klase? Shodno tome, da li su u pravu oni koji upozoravaju kako je ekumenizam postao stvar „elite, samoopravdavajućih kadrova i crkvenih birokrata“<sup>7</sup> (Loya, 2005: II 624)? Ako su odgovori na prethodna pitanja potvrdni, iskrsava namah još jedno, a tiče se načela na kojem počiva regrutacija, odnosno cirkulacija ekumenističke elite.

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

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

### *Ksenosociologija i ekumenizam*

Valjalo bi se iskupiti zbog toga što se pojam stranca<sup>8</sup> do sada samo usputno pominjao, s obzirom da se njegova sjenka na osebujuan način urezuje u globalizujuću vedutu. Iako je to donekle moguće obrazložiti, ostaje kako je sociologija zapostavila stranca i stranost, ono što je, u društvenom i/ili kulturnom smislu, uklješteno negdje između. Pitam se, kako to da sociolozi, uz malobrojne izuzetke, nisu bili ponukaniji da se upuste u spoznajno obećavajuća ksenosociološka prebiranja? Kao hvalevrijedan izuzetak među sociolozima moguće je navesti Zigmunta Baumana, nekoga ko nas je, između ostalog, zadužio nezaboravnim uvidima o (postmodernom) strancu. Filozofska je fenomenologija, naspram sociologije, polučila stjecište znanja koje je sebi dalo u zadatak da promisli o stranosti, tom varijetetu drugosti. Mislioci poput Levinasa (Emmanuel Levinas, 1906–1995) i Valdenfela (Bernhard Waldenfels) trasirali

7 Grčki bogoslov Jovan Romanidis (Ιωάννης Σάββας Ρωμαΐδης, 1927–2001) govori o nekoj vrsti „ekumenskog plemstva“ (Romanidis, 2005: 164).

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

su ksenološki puteljak, na kome se susreće ne samo stranost drugoga, već i ona sopstvena (Valdenfels, 2010).

Prije osvrtnja na poimanje stranca jednog Berlinca<sup>9</sup> Zimela (Georg Zimel, 1858–1918), nema druge nego da se pitamo na koji način globalizacija upliviše u stranost kao takvu? Naime, čuju se glasovi onih koji u globalizaciji vide silu nivelacije, što bi u konkretnom slučaju značilo sveopšte potuđenje. No, rekao bih, nalik Valdenfelsu, da to zvuči nedomišljeno, pošto zijev između sopstvenosti i stranosti nije moguće premostiti nikakvom globalizatorskom protetikom (Valdenfels, 2010: 8). Vraćam se na Zimela i njegovog pionirskog *Stranca*, koji sortu izmeđunika iz naslova svog eseja posmatra kao nekoga ko je jednovremeno „blizu i udaljen“. Mimo te sociotopografske osobine, stranac je i neko ko, u temporalnoj ravni, „danas dolazi i sutra ostaje“. Stranac nije neko, kao što bi se moglo pomisliti, ko se odaje, dragovoljno ili ne, samoosmišljavajućem skitanju (Zimel, 2017: 15). On se oprostoriuje i uvremenjava, ali se njegova ireduktibilna stranost ništa manje ospoljava i pounutrašnjuje. Dok sociologizovani i/ili kulturalizovani stranac glavinja društvenim prostorom i/ili biva isključen iz kulturne matice, onaj psihologizovani podvrgava se samootuđenju (Marota, 2017: 183).

Već na osnovu ovog šturog prikaza, može se razabrati da ima sredotežnih tačaka između stranca i ekumeniste. Možda i više nego što je to slučaj kod stranca, ekumenisti je svojstveno stanje izmeđuosti, on je, po prirodi stvari, upravo na sredokraći triju vjeroispovjednih predanja. Ekumenista u jednom trenutku biva nalik Gadamerovom (Hans-Georg Gadamer, 1900–2002) hermeneutičaru. Sjetimo se kako, u kapitalnom djelu *Istina i metoda*, Hans-Georg Gadamer „mjesto hermeneutike prepoznaje u ovom između“. Kako ne bi bilo nagađanja, dodajem da je kod Gadamera taj hermeneutički prostor izmeđuosti uokviren kategorijama stranosti i bliskosti (Gadamer, 1978: 329). Ekumenista, po pravilu, izvorno pripada nekoj od vjeroispovjednih tradicija, ali i spram nje bi trebalo da bude na plodnoj ekvidistanci. Parafrazirajući Benjamina (Walter Benjamin, 1892–1940) iz teza *O pojmu historije*, ekumenistu vidim kao nekoga ko je kadar i pozvan da prisvoji tradiciju iz čeličnog stiska konfesionalnog konformizma (Benjamin, 2017: 154).

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

Istovremeno, spoljašnjeg oblika stranosti ekumenista neće, i ne može, da bude lišen. Ništa manje nego hrišćanin kao takav, *homo ecumenicus* je

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

osuđen na ontološko stranstvo, na neku vrstu duhovnog beskućništva. Koji god od dva egzistencijalna modusa hrišćanskog odnošenja prema zbilji<sup>10</sup> uzeli u obzir, ekumenista postojeći svijet ne može osjećati kao pribježište, dom u punom značenju te riječi. Ono što piše u *Poslanici Jevrejima* apostola Pavla odnosi se i na ekumeniste, na sve one koji „žele bolju, to jest nebesku domovinu“, i koji bi trebalo da „priznaju da su stranci i prolaznici na zemlji“ (Jev, 11: 13, 11: 16)<sup>11</sup>.

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

### Postmoderna i traganje za svehrišćanstvom

Premda će postavka o postmoderni imati središnju ulogu, neću propustiti priliku da nešto kažem i o snopu kategorija koje proishode iz korijena riječi *modernus*. Tu je razrastao čitav jedan divergentni glosarijum koji uključuje različite termine sa predmetkom, kao što su predmoderna, postmoderna i, najzad, antimoderna<sup>12</sup>. Kada je već tako, zgodno je da to na jedan i ne toliko pobočan način ilustrujem znakovitom religijskom pojavom koja je uhvatila maha tamo negdje 60-tih godina XX stoljeća. Dotični harizmatički pokret sliva na idiosinkratičan način protivmoderne, moderne i postmoderne nanose. U njemu imamo fundamentalizmu primjereni literalizam i moralni rigorizam, svojevrsni ekumenistički etos i, naposljetku, jedan ekonomskim strategijama<sup>13</sup> oposredovani plodouživalački impuls (Freston, 2007: 439).

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

10 Dok u *Poslanici apostola Jakova* imamo poziv da „čuvamo sebe neopaganjena od sveta“ (Jak, 1: 27), u *Jevanđelju po Mateju* imamo „Vi ste so zemlji“, kao i „Vi ste svetlost svetu“ (Mt, 5: 13–14). Držim da bi najcjelishodnije bilo da se hrišćani izmeškolej toj hinjenoj antinomiji, ne bi li se ukazalo kako je, ipak, moguće djelatno svjedočiti u svijetu koji je ogrezao u nestvaralačkoj tromosti.

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

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

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



religioznost u postmoderni živi osobenu vrstu pluralizma. Imajući u vidu pojmovnu razliku između pluraliteta i pluralizma, postmodernu je moguće sagledati i kao duhovnopovijesni pokušaj kongruencije postojeće mnoštvenosti i aksiologije pluralizma.

Kao duhovnohistorijski izraz kraja utopijskih uzdanja, postmoderna donosi i crnovideću antropologiju. Imajući u vidu kako je postmoderni svojstveno dezantropologizovanje, bolje je da se govori o kulturnom pesimizmu. Sociologizujući to muklo čuvstvo o iznaopačenosti cjelokupne (društvene) zbilje, može se govoriti, poput Bojla (Nicholas Boyle), kako je takozvana „zastarjela klasa“ adresant postmodernističkog pesimizma. „Plaćena zvanična inteligencija“, koja gubi značaj saobrazno slabljenju moderne nacionalne države, biva ta „zastarjela klasa“, i ona preko tog pesimizma, u stvari, lamentira nad sopstvenom opadajućom klasnom putanjom (Hauerwas, 2005: 145). Najzad, možda bi za postmodernističku antropologiju najviše priličilo da je opišemo oksimoronskom kovanicom pesoptimizam ili opsimizam<sup>14</sup>. Da li ga zaogrtali u antropološko, kulturološko ili sociološko ruho, postmodernistički pesimizam nije nešto što, po pravilu, može da bude blisko ekumenizmu. Istini za volju, moguće je zamisliti, što da ne, i ekumenizam koji bi bio obilježen deziluzionizmom, i kome bi preostalo da se rukovodi i ne tako necjelishodnim geslom „pesimistički aktivizam“<sup>15</sup>.

Kada se posmatra u sklopu religijske mnoštvenosti, ekumenizam se, povrh svega, ukazuje kao osobeni oblik samouređenja hrišćanske vasseljene. Ekumenizam je jedan od pokušaja crkvenih tijela da odgovore na izazove, pratim Bergerovu liniju rasuđivanja, *laissez-faire*<sup>16</sup> nadmetanja na sve složenijem i razmnoženijem religijskom tržištu (Berger, 1973: 145). U međusobnom takmičenju crkava da sačuvaju postojeću pastvu, ili, pak, da prigrlje neofite, izvorna hrišćanska poruka, tako to izgleda sa imanentno kritičke osmatračnice, nekako se otčuškjuje u posve drugi plan. Nasuprot njegovim apologetama, koji se svojski trude ne bi li nas uvjerili u svedjelotvornost tržišta, pregršt je pokazatelja koji ukazuju da ono nije ni približno svrsishodno na duhovnokulturnom planu. Iz proliferacije religijskih oblića, i njihove neizostavne upućenosti na hirovito tržište, proističe i, kada je posrijedi hrišćanstvo, svojevrsno rascrkvljenje. Sociolozi radije govore o privatizovanju religije, a dato kretanje se objelodanjuje kroz to što su etos i svakodnevnica samozakonomjerniji<sup>17</sup> no što su bili, tako

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

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

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

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

da pripadnost nekoj od vjerskih zajednica ne utiče presudno na pojedinca (Knoblauch, 2004: 153).

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

### *Epifanija razlika<sup>18</sup> i žudnje objedinitelja*

Za adepta postmoderne nema mjesta nećkanju, neutoljiva je narečena žudnja hrišćanskog sveobjedinitelja. Već na prvi pogled je razgovjetno da imamo dvije i ne baš tako saglasne kategorije u naslovu. Naročito kada joj pripišemo epifanijsku kakvoću, od razlike se i ne može očekivati ništa drugo nego da se uzjoguni pred bilo kakvim ucjelinjavajućim naumima. No, da vidimo šta se još može kazati, mimo njihovog odveć podrazumijevajućeg razilaženja, o saodnosu sociokulturnih razlika po sebi i izvjesnih panhrišćanskih zamisli. Možda najvišeznačajni primjer odnosa između nesravnjivog sociokulturnog jaza i ekumenističkih težnji predstavlja kastinski sistem u Indiji. Kako se uvećavao broj preobraćenih na indijskom potkontinentu, u oštrom obliku se nametnulo pitanje o spojivosti kastinskog načela sa hrišćanskim moralnim naučavanjem. U XIX stoljeću daleko su od postizanja jednodušnosti povodom tog problema bili tamošnji hrišćanski entiteti. Protestanti su, izuzev luterana, bili za to da se ukinu kaste<sup>19</sup> među konvertitima, dok je među rimokatolicima, po tom pitanju, vladala raspolućenost (Bolhećit i Bolhećit, 2005: 208).

Kastinski sklopovi su i danas ponorno ukorijenjeni u indijskom društvu, te se nipošto o njima ne može govoriti kao o nekoj vrsti folklornog prežitka. Činjenica da moralno zazorne kastinske nejednakosti i nadalje pretrajavaju biva veliko iskušenje za ekumenizam, i to više nego negda za hrišćanske misionare/denominacije. Da li, recimo, jedan Dalit (nedodirljivi, izopšteni), svejedno

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

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

da li je hrišćanin ili ne, u obuhvatnije shvaćenom ekumenizmu može da vidi saveznika u osloboditeljskom nagnuću? Dragocjeno je napomenuti kako su Daliti, po svemu sudeći, jedina društvena grupa u Indiji koja odista živi religijsku svekolikost (Bannon, 2006: 49). Ujedno zbog nepojmljive obespravljenosti<sup>20</sup> i nutarnjeg religijskog pluralizma, Dalitima drugo i ne preostaje do da prigrle duh ekumeničnosti, i to onaj koji se rasprostire i s one strane hrišćanstva.

U ovom dijelu izlaganja, dakle, sparujem (post)modernu i ekumenizam, samoproizvedeće razlike i organizovanu volju da se hrišćani konačno sjedine. Hrišćanska vasseljena je plastičan primjer za bujanje razlika, a u tome *homo postmodernicus* ne bi trebalo da vidi razlog za strepnju, naprotiv. Upravo ta nepregledna uraznoličenost hrišćanstva izlazi u susret neukrotivoj žudnji za samosvojnošću i drugošću. Dok se postmodernisti raduju liferovanju različitosti, ekumenisti, pak, drže onespokojavajućom tu predugu rastavljenost braće i sestara po Hristu. Istovremeno, ekumenista ne samo da ne gaji pustu nadu da je moguće anulirati unutarhrišćanska uraznoličavanja, već i ne nalazi, po pravilu, da je to baš do kraja i poželjno.

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

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

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

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

entiteta, u dotičnom eklesiologiciziranju postaju neka vrsta melema. Epohalno uokvirivši Oskara Kulmana<sup>21</sup>, i njegove sličnomišljenike, bjelodanim se čini da je preovlađujući duh postmoderniteta utisnuo žig i na teološki milje.

Nesporno je da su teolozi oslušivali pulsiranje postmoderniteta, ali valja biti odmjerjen pri procjeni koliko je postmodernitet uticao na njih kada se radi o naspramnosti jedinstva i razlike. Uostalom, egzegete Novog zavjeta ukazuju na kanonizovane spise u kojima se umješno raspreda o dijalektici jedinstva i razlike. Počujmo šta nam apostol Pavle, u *Prvoj poslanici Korinćanima*, poručuje kada kaže: „Različni su darovi, ali je Duh isti. I različne su službe, ali je Gospod isti. I različna su dejstva, ali je isti Bog koji dejstvuje sve u svima“ (1 Kor, 12: 4–6).

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

Saglasno logici ovog odjeljka, jedno od mogućih određenja ekumenizma jeste da je on nastojanje da se stane na put unutarhrišćanskom drugojačenju. Ova negativna definicija iziskuje nadopunu, s obzirom na to da ekumenističko poslanje žudi ka vaspostavljanju hrišćanske istosti. Težnja da se preusmjeri unutarhrišćanski fluks, da se konačno zapati spirala istojačenja, moglo bi da bude komplementarno, pozitivno, određenje ekumenizma. Na prvi pogled je očigledno da u ovoj tački ekumenizam pokazuje jednu izrazito nepostmodernu crtu. No, valjalo bi pobliže rastumačiti da li se ujedno ontologija i fenomenologija drugosti ekumenizma i postmoderne striktno razilaze. Ekumenizam ne prekoračuje (za)date graničnike, vodi računa o zatečenom međukonfesionalnom atlasu, kao što van djelokruga ostavlja svijet nehrišćanstva. Time se ekumenizmu ne može baš tako lako pripisati totali(zira/zu)juća crta, što ublažava sud o njegovoj neuzglobivosti sa postmodernom. U pripadajućem saznavnom i egzistencijalnom habitusu, ekumenizam se itekako susreće sa raznim vidovima alteriteta. Čak i da korodiraju one eklesijalne i vjeroispovjedne, i nadalje će tu da se tiska tušta i tma vanhrišćanskih i nereligijskih drugosti.

### *Postmoderna i te(le)ologike*

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

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

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

Imajući u vidu da je pojam postmoderne suštinski ucijepljen u teorijsku i svjetonazornu imaginaciju savremenosti, za očekivati je bilo da se prema njemu odredi i teologija. Iz bogoslovskog rakursa postmoderna se vidi kao nešto što onemogućava samo logiciziranje o Bogu, kao nešto što (nepovratno) zaravnjuje transcendentnu os (Markešić, 2005: 102). Istančanije sagledavanje bi bilo sklonije da postmodernu pojmi više kao svojevrsno sazajno i kulturalno zoniranje, kao omeđivanje prostora unutar koga je moguće teologicizirati.

U jednom vrlo plastičnom pokušaju razgraničenja moderne i postmoderne, Ihab Hasan (Ihab Hassan, 1925–2015) koristi za ovaj rad važnu opreku Bog otac i Sveti duh<sup>22</sup> (Hassan, 1985: 124). Ako je moderna prožeta Bogom ocem, a postmoderna Svetim duhom, šta bi od to dvoje ekumenizmu bilo homognije? U ovom slučaju nema bojazni od pre nagljivanja, držim da ekumenizam, kada je u pitanju dogma o Svetom trojstvu, gravitira ka njenoj trećoj ipostasi, ka Svetom duhu. Nalik Svetom duhu, podjednako i postmoderna i ekumenizam združuju ideju postojanosti predanja i stvaralačka nadopisivanja. Nadovezujući se na teologiju historije cistercitskog opata Joakima iz Flore (Gioacchino da Fiore, 1135–1202), mogao bih upravo u ekumenizmu vidjeti taj treći, posljednji isječak povijesti spasenja. Naime, u Joakimovim teozofskim snoviđenjima, nakon vladavine Oca (Stari zavjet) i Sina (Novi zavjet), nastupa kraljevanje Svetog duha (Pavlica, 2016: 82). Imajući u vidu da doba Svetog duha donosi neki vid poravnanja protivnosti, eto tačke gdje dolazi do izokolnog doticaja ekumenizma sa Joakimom iz Flore<sup>23</sup>.

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

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

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

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

I ne baš tako pobočno proishođenje postmodernita predstavlja i epistemološki kulturalni zaokret. Kultura je dobila povlašćeni status u društvenjačkoj imaginaciji, s time da je podvrgnuta dezontologizivanju ona kultura koja se pisala sa velikim početnim slovom. Postalo je zazorno da se kultura piše u jednini, rasprskavajući fluks kulturnih stilova i idioma neće još zadugo presušiti. Mimo striktno postmodernog poimanja kulturalnosti, osvrnuću se na Eliotovo (Thomas Stearns Eliot, 1888–1965) sagledavanje semantike i svrhovitosti kulture<sup>24</sup>. Od naročitog je značaja to što je veliki poeta kulturu, i to onu sa hrišćanskim prefiksom, samjeravao u odnosu na ujedinjenje hrišćana. U *Ka definiciji kulture*, Eliot hrišćanstvo kulturalizuje, videći tu šansu za svehrišćansko sjedinjenje. On se odmah ograđuje i kaže da hrišćansku kulturu nikako ne zamišlja kao nešto jednoobrazno, već je drži inherentno uraznoličenom (Eliot, 1995: 84). Samo da još dodam kako je ova Eliotova knjiga obnarodovana 1948, one godine kada je osnovan Svjetski savjet crkava.

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

### *Ekumenizam i fundamentalizam/fundacionalizam*

Dok se jednoznačnim ukazuje odnos ekumenizma spram hrišćanskog fundamentalizma, stvari se usložnjavaju kada ga sparimo sa fundacionalizmom. Nipošto se pre nagljenim ne može smatrati zaključak po kome ekumenizam sadrži izrazito protivfundamentalistički naboj. To bi zahtjevalo nijansirano istraživanje, ali ovom prigodom polazim od pretpostavke da uzmicanje ekumenizma hrani

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

fundamentalističke izdanke<sup>25</sup>. Iako se teško mogu oko nečeg drugog složiti, razni hrišćanski fundamentalisti jednodušni su u tome da je stremljenje ka svehrišćanstvu opsjena, ako već ne i drsko podmetanje. Jednovremeno, kada se razmatraju kolateralna poslanja ekumenizma, defundamentalizacija vjeroispovjednih i crkvenih entiteta ne izgleda kao nešto od sićušnog značaja. I da zataji u nekim drugim ravnima, ekumenizam bi se iskupio, makar u moralnoduhovnom smislu, već time što pomaže u stišavanju zajapurenih fundamentalističkih jurišnika prepunih sakralizovane srdžbe. No, ima i onih koji drže kako ekumenizam samo dodatno rasrđuje svekolike vjerske fundamentaliste, pošto oni u njemu vide poganu infiltraciju modernizma u sama njedra hrišćanstva.

Američki protestantski fundamentalisti, poput Karla Mekintajera (Carl McIntire, 1906–2002), okrivljuju ekumenistički pokret za posvemašnja modernistička zastranjivanja. Time što je on podjednako modernistički u teološkom i svjetonazornom pogledu, učvršćuje fundamentaliste pri stavu kako ne bi trebalo da se ima bilo šta sa tim i takvim ekumenizmom. Pomenuti pastor Mekintajer, štaviše, Svjetskom savjetu crkava pripisuje neku vrstu filokomunizma<sup>26</sup>, što je bilo više od grdne paškville u hladnoratovskim postrojavanjima<sup>27</sup>. U Mekintajerovom dešifrovanju dubinskih (zavjereničkih) procesa, rimokatoličanstvo koje je iznjedrio Drugi vatikanski koncil teži da upregne ekumenistički pokret zarad postizanja sveopšte supremacije (Ruotsila, 2016: 192).

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

Ako već ekumenistički pokret vidi kao nešto pogibeljno, očito je kako se psihonomija ubojitog fundamentaliste ne može prepustiti kvijetizmu. Neka vrsta kontrapokreta jedno je od rješenja, tako da je 1948. godine, petnaest dana ranije od inicijalnog zasjedanja Svjetskog savjeta crkava, i to u istom Amsterdamu, utemeljen International Council of Christian Churches. Pomenuti Međunarodni

---

25 Srodno rasuđuje i Gidens (Anthony Giddens), s time da engleski sociolog protivstavlja kosmopolitizam i fundamentalizam (Gidens, 2005: 75).

26 U jednoj od onih demistifikatorskih knjiga koje su se upinjale ne bi li razgolitile Svjetski savjet crkava, može se naići i na budalastu tvrdnju da je marksizam politička okosnica pomenutog ekumenističkog foruma (Smith, 1977: 97). Valja znati da je spis na koji sam se referisao pisan u doba, sredina 70-ih godina XX vijeka je u pitanju, kada je marksizam posjedovao, mimo čisto ideološke ravni, neokrnjeni djelatnopovijesni potencijal.

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

savjet hrišćanskih crkava neka je vrsta proširenja American Council of Christian Churches, koji datira iz 1941. godine. U pozivu za osnivačku konvenciju Američkog savjeta hrišćanskih crkava stajalo je da će zdušno vojevati protiv dušegubnog modernizma i pokreta društveno jevanđelje<sup>28</sup> (Ruotsila, 2016: 44). Imajući u vidu krajnje robustni antikomunistički naboj fundamentalista, nema mjesta čuđenju zašto su oni i pokret društveno jevanđelje žigosali, povrh ostalog, kao nešto protivbiblijsko.

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

U tom smislu sazajna pedagogija postmoderniteta, koju, dakako, striktno razlučujem od postmodernističkih teorijskih i, nadasve, ideoloških opredmećenja, može da bude vrlo didaktična. Ne samo ekumenizam mora da izvuče pouku iz zapažanja kako su, riječima „proroka postmoderne<sup>29</sup>“, „ambivalencija i kontingencija<sup>30</sup> tu da bi ostale“ (Bauman, 1994: 337). Stvari su jednoznačne kada je epistemička ravan u pitanju, ali šta je društveno i egzistencijalno naličje tih dviju kakvoća? Isti onaj koga proglašiš navjestiteljem postmoderne daje odgovor kroz jednu jedinu njemačku riječ – *Unsicherheit*. Kako to već često biva sa njemačkim jezikom, u ovom se pojmu semantički prelivaju nigdina, nesigurnost i nedostatak bezbjednosti. S obzirom da „iskustvo nesigurnosti stvara znatnu količinu rasprostranjenog *Angsta*, anksioznosti i oslobođene agresivnosti“, bjelodano je da jedan takav antropopolitički sindrom nije, niti može da bude, homologan ekumenističkom etosu (Bauman, 2017:

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

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

30 Istovjetnim pojmovima, pridružujući im i promjenljivost, savremenost vivisekira i samosvojni bogoslov King (Hans Küng), u studiji simptomatičnog naslova *Teologija za treći milenijum* (McHugh, 2003: 689).



45). Ne samo da nije istorodna sa narečenim sindromom, već se ekumenistička deontika sastoji u njegovom otančavanju i, po mogućstvu, preobražavanju u životodavno antropopolitičko jezgro.

### Završna riječ

Držim da su prethodni redovi opravdali istraživačku odluku da se ekumenizam urami sa dva plauzabilna teorijska modela, sa globalizacijom i postmodernom. Očigledno je da težište epistemološke strategije nije bilo na kritičkom preispitivanju održivosti datih teorema, već na osvjetljavanju suštine i značenja ekumenizma. To nipošto ne znači da, s druge strane, predstave o globalizaciji i postmoderni nisu izoštrene kroz prelamanje sa ekumenizmom. Pokazalo se da je prilikom sparivanja ekumenizma sa globalizacijom i postmodernom saznanji durbin pronicao do interferencije istojačenja i drugojačenja. Čitalac je sigurno primjetio kako nad ovim člankom lebdi pitanje da li ekumenizam ima zapretenu univerzabilnost. Dakako, to nije tamo neka uzgredna zapitanost, s obzirom da je univerzalna mogućnost ekumenizma pitanje nad pitanjima.

### Bibliografija

#### *Primarni izvori*

1993. *Declaration Toward a Global Ethic* (GE) – Deklaracija o globalnoj etici  
 2000. *Osnovni principi odnosa Ruske pravoslavne crkve prema drugim hrišćanskim konfesijama* (RPC)  
 2015. *Laudato Si'* –enciklika pape Franje

#### *Literatura*

- Abbott, J. Will. *Grunddifferenz, Deep Structure, and Ecumenism*. www.academia.edu (pristupljeno 28.9.2018)  
 Asad, Talal. 2008. *Formacije sekularnog*. Beograd: Beogradski krug  
 Bannon, Bradley. 2006. *Ecumenical Identity: The Map of Relationships. Ministerial Formation*, July 2006  
 Bauman, Zigmunt. 1994. *Modernitet, postmodernitet, etika. Treći program*, broj 100: str. 336–346  
 Bauman, Zigmunt. 2017. *Evropa stranaca*, u: Marinković, Dušan, Ristić, Dušan (prir.). *Stranac u humanističkom nasleđu*. Novi Sad: Mediterran Publishing  
 Benc, Ernst. 2004. *Opis hrišćanstva*. Beograd: Čigoja štampa  
 Benjamin, Valter. 2017. *Anđeo istorije*. Beograd: Službeni glasnik  
 Berger, L. Peter. 1973. *The Social Reality of Religion*. Penguin Books  
 Berger, L. Peter. 2002. *The Cultural Dynamics of Globalization*, u: Berger, L. Peter, Huntington, P. Samuel (ed.). *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford: Oxford University Press

- Berger, L. Peter. 2003. *Questions of Faith*. Blackwell Publishing
- Bolhečit, Kenet, Bolhečit, Helen. 2005. Azija, u: Makmaners, Džon (prir.). *Oksfordska istorija hrišćanstva – hrišćanstvo od 1800. godine*. Beograd: Clio
- Castells, Manuel. 2002. *Moć identiteta*. Zagreb: Golden marketing
- Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. Sage Publications
- Eliot, Tomas Sterns. 1995. *Ka definiciji kulture*. Niš: Prosveta
- Freston, Paul. 2007. Charismatic movement, u: Ritzer, George (ed.). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell Publishing
- Gadamer, Hans Georg. 1978. *Istina i metoda*. Sarajevo: Veselin Masleša
- Gibellini, Rosino. 1999. *Teologija dvadesetog stoljeća*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost
- Gidens, Entoni. 2005. *Odbegli svet*. Beograd: Stubovi kulture
- Hassan, Ihab. 1985. The Culture of Postmodernism. *Theory, Culture and Society*, Vol. 2
- Hauerwas, Stanley. 2005. The Christian Difference, or Surviving Postmodernism, u: Ward, Graham (ed.). *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Blackwell Publishing
- Hawkey, Jill. 2005. *Mapping the Oikoumene*. Geneve: World Council of Churches
- Hebdige, Dick. 1986. Postmodernism and the 'Other Side'. *Journal of Communication Inquiry*, Vol. 10, No. 2
- Knoblauch, Hubert. 2004. *Sociologija religije*. Zagreb: Demetra
- Latur, Bruno. 2010. *Nikada nismo bili moderni*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Loya, A. Joseph. 2005. Ecumenism, u: Cline Horowitz, Maryanne (ed.). *New Dictionary Of The History Of Ideas*. Thomson Gale
- Lyotard, Jean-François. 2005. *Postmoderno stanje*. Zagreb: Ibis grafika
- Markešić, Ivan. 2005. Religijska situacija u postmodernom vremenu. *Društvena istraživanja*, Vol.14, No.1–2 (75–76), str.97–112
- Marota, Vins. 2017. Stranac i teorija društva, u: Marinković, Dušan, Ristić, Dušan (prir.). *Stranac u humanističkom nasleđu*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- McHugh, P. Francis. 2003. Theology, u: Outhwaite, William (ed.). *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*. Blackwell Publishing
- Milbank, John. 2006. *Theology and the Social Theory*. Oxford: Blackwell Publishing
- Nešić, Lazar. 2017. Personalistička ontologija Jovana Zizjulasa. *Religija i tolerancija*, God. 15, Br.28, str.253–266
- Obadia, Lionel. 2010. Globalization and the Sociology of Religion, u: Turner, S. Bryan (ed.). *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Wiley-Blackwell
- Pavlica, Dražen. 2016. *Odsutni Bog*. Beograd: Biro za društvena istraživanja
- Raza Kolb, Anjuli. 2018. *Pesoptimizam volje*. <https://pescanik.net/pesoptimizam-volje/> (pristupljeno 12.9.2018)
- Romanidis, Jovan. 2005. Bogoslov u službi crkve u ekumenskom dijalogu, u: Đakovac, Aleksandar (prir.). *Pravoslavlje i ekumenizam*. Beograd: Hrišćanski kulturni centar

- Roudometof, Victor. 2014. *The Glocalizations of Christianity in Europe*, u: Robertson, Roland (ed.). *European Glocalization in Global Context*. Palgrave Macmillan
- Ruotsila, Markku. 2016. *Fighting Fundamentalist*. New York: Oxford University Press
- Shestakova, Anna. 2013. The Influence of the Ecumenical Movement of the XIX Century on the Formation of the Universalist Ideology. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol 4 No 11 pages 784–793
- Smith, Bernard. 1977. *The Fraudulent Gospel*. Richmond Surrey: Foreign Affairs Publishing Co.
- Smith, Dennis. 1999. *Zygmunt Bauman Prophet of Postmodernity*. Cambridge: Polity Press
- Steger, B. Manfred. 2003. *Globalization: A Very Short Introduction*. Oxford University Press
2005. *Sveto pismo*. Šabac-Valjevo-Beograd: Glas crkve
- Tanasković, Darko. 2014. Vraća li se rimokatolička crkva Hristu?, u: Đorđević, Dragoljub, Stajić, Predrag, Todorović, Dragan (ur.). *Hrišćanstvo u 21. veku*. Novi Sad: Prometej, Leskovac: Leskovački kulturni centar, Niš: JUNIR
- Taubes, Jacob. 2009. *Zapadna eshatologija*. Zagreb: Antibarbarus
- Valdenfels, Bernhard. 2010. *Osnovni motivi fenomenologije stranog*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Vilson, Brajan. 2005. Novi likovi hrišćanske zajednice, u: Makmaners, Džon (prir.). *Oksfordska istorija hrišćanstva – hrišćanstvo od 1800. godine*. Beograd: Clio
- Welch, D. Sharon. 2005. “Lush Life”: Foucault’s Analytics of Power and a Jazz Aesthetic, u: Ward, Graham (ed.). *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Blackwell Publishing
- Zimel, Georg. 2017. Stranac, u: Marinković, Dušan, Ristić, Dušan (prir.). *Stranacuhumanističkomnasleđu*. NoviSad: MediterranPublishing
- Zizijulas, Jovan. 2014. *Ekumenizam*. Požarevac: Odbor za prosvetu i kulturu Eparhije požaravačko-braničevske
- Zizioulas, D. John. 2007. *Communion and Otherness*. New York: T&T Clark