

ТМГ. XXXVIII	Бр. 2	Стр. 855-876	Ниш	април - јун	2014.
--------------	-------	--------------	-----	-------------	-------

UDK 322:272:929РијеIX

Оригиналан научни рад

Примљено: 11. 5. 2012.

Ревидирана верзија: 13.6. 2012. Православни богословски факултет

Одобрено за штампу: 27. 5. 2014.

Златко Матић

Универзитет у Београду

Београд

## ФУНДАМЕНТАЛИСТИЧКЕ ТЕНДЕНЦИЈЕ У ЕНЦИКЛИЦИ *QUANTA CURA*

### Апстракт

Рад је посвећен испитивању могућности примене категорије фундаментализма на неке документе магистеријума (органа учитељства) Римокатоличке цркве. Преиспитују се теолошке претпоставке учитељства папе Пија IX (1846–1878), првенствено његове енциклике *Quanta cura*, која у виду додатка садржи *Syllabus errorum*, листу 80 заблуда филозофских праваца, либералистичке и комунистичке идеологије, као и новог друштвеног поретка, који се формирао. У раду се полази од хипотезе да идеолошке претпоставке анализираног документа, иако саме по себи нису фундаменталистичке, јер нису имале социолошку артикулацију, могу представљати чврсти, постојани и реални подстицај на фундаментализам, чиме се указује на универзалност и актуелност проблема верског фундаментализма.

**Кључне речи:** фундаментализам, модернизам, магистеријум, Пије IX, *Quanta cura*

## FUNDAMENTALIST TENDENCIES IN THE ENCYCLICAL *QUANTA CURA*

### Abstract

This paper examines the possibilities of applying categories of fundamentalism to some documents of the magisterium of the Roman Catholic Church. It re-examines the theological assumptions of Pope Pius IX (1846-1878), primarily his encyclical *Quanta Cura*, which contains the annex *Syllabus Errorum*, a list of misconceptions of 80 philosophical directions, liberal and communistic ideology, as well as the new social

order, which had been formed. The paper proposes a hypothesis that the ideological assumptions of the analyzed document, although not fundamentalist per se, as they did not have a social articulation, can be interpreted as firm, unwavering, and real incitement to fundamentalism. Thus, it directly indicates the universal and current nature of the problem of religious fundamentalism.

**Key words:** fundamentalism, modernism, magisterium, Pius IX, *Quanta Cura*

### УВОД

Примарни циљ ове студије је пружање богословске процене колико је могуће применити категорије фундаментализма на неке документе магистеријума (органа учитељства) Римокатоличке цркве. Конкретно, идеја истраживања је да се преиспитају теолошке претпоставке најважнијих аката, ставова и израза учитељства папе Пија IX (1846–1878) — првенствено његове енциклике *Quanta cura*<sup>1</sup>, која у виду додатка садржи *Syllabus errorum*, листу 80 заблуда нових филозофских праваца, либералистичке и комунистичке идеологије, као и новог друштвеног поретка (демократија) — будући да управо та енциклика синтетиче дотадашње ставове поменутог папе и курије, истовремено стварајући идеолошку подлогу и духовну климу за реализацију великог еклесиолошког подухвата, названог Први ватикански концил.

Примена термина *фундаментализам* на ставове и дела америчких протестантских заједница с почетка прошлог века, као и на многе савремене религиозне покрете, који се често изједначавају са сектама, готово је свакодневна и прилично једнодушна појава. Покушај да се исти принцип идентификације примени и на старе, „традиционалне“, структурално (јерархијски) комплексно уређене верске заједнице не наилази на консензус истраживача<sup>2</sup>. Таква различитост

<sup>1</sup> Ову енциклику цитирамо на основу електронске верзије изворног издања из Регензбурга (Pius, 1865). То издање смо упоредили са Denzinger & Hünermann, 2002. (у даљем тексту „D&H: број параграфа“). Остале папске декрете, одлуке и енциклике наводимо према D&H.

<sup>2</sup> „Унутар католичког света научници до сада нису идентификовали појаве право [vero e proprio] фундаментализма (према неким мишљењима, због саме црквене институције, која спречава појаву верске хетеродоксије)“ (Giorda, 2010). Уп. слично тврђење: „Academics are still debating the appropriateness of using the ‘Fundamentalism word’ in contexts outside its original Protestant setting“ (Ruthven, 2005, стр. 5). Супротно овоме, Лука Оцано тврди: „Фундаментализам се не може идентификовати само са једном конфесијом, ма која била, већ је глобални феномен, присутан у свим великим религијама“ (Ozzano, 2004). Марчело Пера пак

ставова потпуно је разумљива, јер се тиме избегава свагда опасна генерализација, која се пројављује кроз неправилно (ангажовано) поистовећивање међусобно различитих феномена. С друге стране, пред нама се налази још једна потенцијална истраживачка баријера. Није искључена, наиме, опасност анахронизама у испитивању проблематике коју отварамо. Могло би се, конкретно говорећи, поставити питање: да ли је, уопште, могуће применити категорију фундаментализма („покрета XX века“, „данас битног елемента *модерне* сцене“) на ставове и документа који су хронолошки старији од појаве првих „званичних“ фундаменталиста<sup>3</sup>? Да бисмо поткрепили свој позитиван одговор на постављено питање, позивамо се на Карен Армстронг и резултате њених истраживања, објављених 2000. године у студији *Битка за Бога* (Armstrong, 2005). Ауторка, као што је познато, разматра феномен фундаментализма у оквирима дијалектичке опозиције принципа *mythos* и *logos* (рационалног мишљења), који су коегзистирали у предмодерној, да би у последњих неколико векова *logos* преовладао, а *mythos* био дискредитован. Књига је, са позиција уводних истраживачких ограничења наше студије, значајна, јер аргументованом историјском анализом упућује на прихватање чињенице о постојању фундаменталистичких идеја и покрета још од XV века.

Због наведених проблематизација, а ради објективности истраживања, у овој студији ћемо применити методолошки поступак који претпоставља суптилно разликовање (али не и деобу) богословског (догматског) карактера фундаментализма од његових пројавних (емпиријских) облика. Тврдимо, наиме, у виду истраживачке хипотезе, да идеолошке претпоставке докумената која ћемо анализирати, иако саме по себи нису фундаменталистичке, јер нису имале социолошку артикулацију — нису директно произвеле фундаменталистичке верске покрете<sup>4</sup> — могу представљати чврсти, постојани и реални **подстицај на фундаментализам**. Другачије речено, ставови изнети у изразима учитељства Католичке цркве у XIX веку могли су представљати фундаменталистичку перспективу (оптику), која се социолошки остваривала у периодима духовних криза, историјских изазова

---

сматра: „Фундаментализам јесте ризик сваке религије, пре свега монотеистичке (...). Али против овог феномена хришћанство је развило различите противотрове“ (Пера, 2010, стр. 123–124).

<sup>3</sup> Велико симболичко значење („клица фундаменталистичког покрета“, према Armstrong, 2007, стр. 211) задобила је активност браће Стјуарт (Luman и Milton Stewart), који су у периоду 1910–1915. објавили серију памфлета под називом *The Fundamentals. A Testimony of to the Truth*. Њихов циљ је био да „спрече ерозију фундамената протестантске вере“ (Уп. Ruthven, 2005, стр. 9–13).

<sup>4</sup> На питање шта је верски фундаментализам, постављено у виду поднаслова његове познате студије, одговара Клаус Кинцлер (2002, стр. 15–16), упорно подвлачећи чињеницу да се ради о *покрету*.

или богословских недоумица, на које сви ступњеви магистеријума од тада реагују шаблонски, на унапред утврђен начин. Покушаћемо, дакле, да докажемо да теоријски ставови црквеног магистеријума, које ћемо проучити и представити, стварају **профундаменталистичку климу**, која се у виду хроничне болести увлачи у црквено тело и метастазира онда када је организам најслабији.<sup>5</sup> Хришћанско предање упућује на мисао да је црквени организам најслабији онда када се изолује, затвори, ослони на сопствене моћи, на силе историје, права и државе, а не на есхатолошку енергију, силу Божју, која се у слабости, „у немоћи показује савршена“ (2Кор 12, 9).

Истраживање овако формулисане проблематике предложеним методолошким поступком започећемо нудећи својеврстан социолошко-политички и богословски приказ феномена фундаментализма. Наставићемо анализом конкретног документа, његове форме, стила изражавања и садржине, да бисмо на крају, у виду закључка, понудили неколико доказа за хипотезу изложену у уводном делу студије. Напомињемо да циљ овог подухвата није и не може бити изношење непобитних закључака, јер сложеност феномена који испитујемо, који је у сталном превирању, то не дозвољава. Намера нашег истраживања није ни злуреди подсмех невољама других, јер фундаментализам постаје евидентан и на нашим националним и еклисијалним просторима (Уп. Крстић, 2009. Публицистички и информативно темом се бави Туцић, 2011). Уколико пак на конкретном случају покажемо да је категорија фундаментализма, узимајући у обзир нашу методолошку претпоставку, применљива (макар условно) и на „традиционалне цркве и верске заједнице“, истраживачко поље постаће веома широко и упутиће нас на интердисциплинарни аналитички приступ, који треба да попуни недостатак студија, особито теолошких, на ову важну и актуелну тему. У том случају би и само богословље Цркве било позитивно испровоцирано да дубље зарони у ризнице сопственог Предања и понуди одговоре свету у дијалогу са њим и са носиоцима мисли савремене културе, што заправо и јесте суштински задатак (православне) теологије (На сличне подстицаје упућује и Крстић, 2010).

### *ВЕРСКИ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ — ОПШТЕ ОДРЕДБЕ*

У оквирима многобројних манифестација фундаментализма<sup>7</sup>, феномена који битно утиче на савремени живот, овом приликом ће-

<sup>5</sup> Упућујемо на опис фундаментализма као „патолошке промене верског искуства“ (Miccoli, 2003).

<sup>6</sup> Најважнији извори у разматрању проблематике изложене у овом поглављу, били су нам: Pace & Guolo, 1998; Кинцлер, 2002; Ruthven, 2005; Armstrong, 2007; Јевтић, 2010; Sanna, 2011; Крстић, 2010.

мо посебно анализирати његов верски појавни облик, за који се често, сматрамо с правом, тврди да је политички артикулисан. Из правог обиља понуђених дефиниција верског фундаментализма, у складу с потребама циља истраживања и предложеном методологијом рада, издвојићемо оне које га блиско повезују са његовом политичком пројавом. То на систематичан начин чини Клаус Крајмајер: „Употребљен као pejоративна ознака за оно што је страна, фундаментализам имплицира политички експанзивно учење које претендује да буде обавезујуће за све“ (Крајмајер, 2008, стр. 199). Након што је набројао неколико дефиниција овог феномена<sup>7</sup>, В. Станковић (2010, стр. 114) закључује: „Фундаменталистичка појава има идејну (религијску и филозофску) суштину, нормативну структуру, политичка стремљења, те друштвену и политичку стварност“<sup>8</sup>. Зато поменути аутор сматра да сви фундаментализми настоје „да се у једном друштву, путем норми, у политичкој акцији оствари суштина спознаје“ (стр. 115). Готово сви покушаји дефинисања овог феномена подвлаче фанатичку тенденцију потчињавања целокупног друштвеног живота непоколебивим (догматизованим) верским истинама и тумачењима<sup>10</sup>. Закључак којим се тврди да се ради о „политичком програму под религијским плаштом“ (Крстић, 2009, стр. 172) сматрамо применљивим не само на фундаменталистичке пројаве америчких протестаната и исламиста него и на одређена дешавања у Католичкој цркви<sup>11</sup>. Управо у реакцијама римског магистеријума у доку-

<sup>7</sup> У наведеној литератури идентификујемо фундаментализме (у плуралу): верски (свих 'аврамовских' религија, тј. незаобилазни исламски, хришћански — посебно евангеличких протестантских заједница, јеврејски, као и у хиндуизму, сикизму, чак и у будизму), али и секуларни тип фундаментализма, са његовим рационалистичким, политичким, тржишним и другим артикулацијама (фундаментализам људских права, потрошачки, демократски). Неколико конкретних примера као потврду тврдње „fundamentalism now encompasses many types of activity, not all of them religious“ — наводи Ruthven, 2005, стр. 31–34.

<sup>8</sup> За С. Аврамов фундаментализам је „агресивна политизација религије“, а према Х. Гибу, „захтев за реализацију друштва на искуствима вере“.

<sup>9</sup> Дефиниције фундаментализма аутор дели на онтолошке, политиколошке и социолошке (реакција на модернизам и модерност, сукоб цивилизација, утопизам државне етике...). Наводимо и став К. Армстронг (2007, стр. 209): „Религиозност коју називамо фундаментализмом представља један од покушаја трагања за модерном (а касније и постмодерном) вером.“

<sup>10</sup> „У религијском фундаментализму разлике између религије и политике се бришу, управо зато што религијско тежи да се наметне као доминантни образац (...), религија би требало да обликује читаву друштвену, политичку и економску сферу“ (Resimić, 2010, стр. 506).

<sup>11</sup> Веома је вредна проучавања примена категорије фундаментализма на неке појаве у православној Цркви, али то није тема овог нашег истраживања. Осим по-

ментима из времена које анализирамо, а за које сматрамо да нису само традиционалистичка варијанта фундаментализма него и да су изразито политички обојени, налазимо довољно повода за примену наше тезе о дугорочном подстицају на фундаментализам, што ћемо покушати да докажемо у следећим поглављима овог рада.

Пре тога је, ипак, потребно да сажето представимо неке од попуњених дефиниција фундаментализма и да означимо оне ставке тих описа, да апострофирамо оне „неуралгичне тачке религија“ које су посебно битне и применљиве у анализи постављеног проблема.

К. Кинцлер (2002, стр. 18–21) предлаже четири такве осетљиве тачке, које религију представљају као: прибежиште (покушај апсолутизације одговора на питање смисла), протест (против новог, другог и другачијег), реакцију (против модерног света) и свест о мисији и моћи (наметања ставова друштвено-политичким средствима). Последњи став недвосмислено указује на тежњу политичкој моћи.

Своју синтетичку визију фундаментализма нуде италијански социолози Ренцо Гуоло и Енцо Паче у делу *Фундаментализми* из 1998. године. Принципи које они издвајају — поново их има четири — јесу: апсолутност и непогрешивост садржаја светих књига (тоталитет смисла), надисторичност саме истине и светог текста који је чува, надмоћност божанског закона над људским и првенство творачког мита (Pace & Guolo, 1998, стр. 3–11).<sup>12</sup> Трећи од наведених принципа има за директну последицу учење о интегралном моделу друштва, које бива устројено према јасним божанским законима и тако постаје савршено (*societas perfecta*). Четврта норма пак упућује на монолитну групу која својим затвореним и заокруженим погледом на свет, као и својом етиком разграничавања између сопственог чистог света од спољашњег, грешног („етика братства“), доказује могућност постојања и опстајања тог и таквог друштва, чак и по цену гетоизације („култура енклаве“).

Једна од најобухватнијих дефиниција фундаментализма долази у виду резултата великог пројекта и петотомне публикације *Fundamentalism project*, коју су, од 1991. до 1995, приредили М. Е. Марти и Р. С. Еплби<sup>13</sup>. Поменути аутори и други сарадници на пројекту Чикашког универзитета и Америчке академије уметности и наука, одређују фундаментализам нудећи списак састављен од девет карактеристика овог феномена, од којих се пет тичу његове идеолошке, а

---

менутих радова З. Крстића, на тему православног фундаментализма писали су и К. Костјок (2000) и В. Н. Уляхин (2004).

<sup>12</sup> „Ова четири елемента конституишу специфичне ознаке фундаментализма и дефинишу га“ (Pace & Guolo, 1998, стр. 5).

<sup>13</sup> Marty & Appleby 1991; 1993a; 1993b; 1994; 1995. У нашем истраживању пратимо приказ овог грандиозног дела, који даје Ozzano, 2009.

четири структуралне основе. Према резултатима пројекта, ови истраживачи су оценили да су карактерне црте фундаментализма:

- *реакција* на процес маргинализације (друштвене улоге) религије,
- *селективност* према модерној и њеним „плодовима“, али и према сопственом (Светом) предању,
- морално *манихејство*,
- апсолутност и *непогрешивост* светих списа,
- *миленаризам* и месијанизам,
- *припадничтво* групи (покрету) на основу избора или божанског призива,
- јасно *разграничење* припадника од оних „напољу“ (демаркациона линија),
- ауторитарна *организација*,
- стриктан *кодекс* понашања чланова (сексуалне забране, начин облачења, цензура књига, музике...) (Ozzano, 2009, стр. 8–10).

Последњој предложеној дефиницији приступићемо исто како смо чинили са одређењима Кинцлера или Гуола и Пачеа. Издвојићемо, дакле, оне ставке које директно указују на политичке циљеве заложене у верски фундаменталистички дискурс. Њих идентификујемо у апсолутности верских списа, чија се упутства стриктно примењују у животу чланова верске групације („ортопраксија“), на основу једине валидне егзегезе, коју врши ауторитарна лидерска елита у ерминевтичком кључу, који омогућује улазак (иницијацију), припадничтво и опстајање у групи „изабраних“. Овоме треба придодати и концепт *непријатеља* (спољашњег или унутрашњег), незаобилазног другог<sup>14</sup>, другачијег, непожељног госта, као десету карактеристику фундаментализма. Овај сегмент не налазимо у сумарној дефиницији фундаменталистичког покрета коју управо анализирамо, иако се од првог тома *Пројекта* прати и сврстава у његове битне одреднице (Ozzano, 2009, стр. 11 и 30). Фамозни, готово митологизовани *hostis*<sup>15</sup> изједначава се са модерним друштвом, које се отрже контроли црквеног магистеријума и постаје битна одредница управо нашег истраживања.

<sup>14</sup> Као скандал или шок, „the scandal or ‘shock of the Other’“, овај концепт помиње и Ruthven (2005, стр. 33). Изузетно успешно анализира га Ж. Бодријар, тврдећи да „све долази од тога што је Други, као Зло, незамислив. Све долази од немогућности да се Други појми — пријатељ или непријатељ — у његовој радикалној другости, у његовој непомирљивој страности“ (2007, стр. 47). Занимљиво је запажање о производњи непријатеља и о увек „Новом Другом“, који даје З. Томић (2008, стр. 244).

<sup>15</sup> Латински: ’гост, туђинац, дошљак’, одатле ’непријатељ, душманин’ (Divković, 2006, стр. 478).

На основу овог кратког, схематског и — сматрамо — репрезентативног приказа идеолошких и практичних начела фундаментализма, покушаћемо да предложимо једну могућу описну одредницу те појаве. На уму имамо утврђене лимите истраживања (ограничење на верски фундаментализам) и постављене методолошке смернице (испитивање теоријских претпоставки католичког магистеријума у конкретном друштвено-политичком моменту). Узимајући речено у обзир, потпуно свесни да нема дефиниције која неће бити оспоравана<sup>16</sup>, верски фундаментализам бисмо, дакле, описали као: *покушај* разноврсних верских заједница, идеологија или покрета да конвенционалном (парламентарном) или неконвенционалном *политичком активношћу* наметну заокружене одговоре, потпуно „сигурне“ истине које се у вредносном смислу базирају на јединој исправној ерминевтици *сакрализованих фундамената вере* (непроменљивих темељних ауторитета), коју проглашавају легитимни верски ауторитети, да би извршили радикалну импутацију непобитних закључака (основа) у све *сфере јавног живота*, који се надаље и у свом политичком изражавању, а у складу са наметнутом изразитом *интегралистичком компонентом*, мора ускладити са проглашеним доктринарним нормама *монолитног учељства*, да би тако избегао замке *другости* — плурализма, (друштвено-политичког) модернизма, лаицизма и секуларизма.

Након излагања основа (верског) фундаментализма, остаје нам да проверимо примену овако дефинисаног феномена на деловања римског магистеријума (папе Пија IX и куријалних већа) у веома симптоматичном периоду историје хришћанства, у турбулентном XIX веку. С тим у вези, неопходно је да представимо референтна документа учељства Католичке цркве назначеног периода. Томе посвећујемо следеће поглавље овог истраживања.

#### АНАЛИЗА ЕНЦИКЛИКЕ „QUANTA CURA“

Француска револуција, пресудан догађај у рађању модерног друштва, нарушила је *tranquillitas ordinis*, који су средњовековни западни теоретичари политичког богословља сматрали предусловом цивилизованог живота на земљи. Управо тај историјски догађај доводи, први пут у повести хришћанске Европе, до потпуне „лаицизације државе и јавног живота. Она је извршила, по први пут након Константиновог доба, потпуну и интегралну сепарацију Цркве од државе“ (Cammilleri, 2001, стр. 225). Из револуционарне кризе 1789. године, а особито након постреволуционарних крвавих дешавања,

<sup>16</sup> „...no single definition will ever be uncontested“ (Ruthven, 2005, стр. 8).



Црква је изашла ослабљена, јер је револуција, „која је помела стари поредак, ударила свом снагом и по Цркви, која је била уско повезана са тим поретком“ (Vajsić, 1987, стр. 171). Прва половина XIX века протекла је у великим напорима у смеру духовне, материјалне и кадровске обнове католичке вере и Цркве. Католичка интелигенција свим силама штити свој доктринарни корпус, који мора остати непроменљив, херметички затворен (заштићен од контаминације „модерности“), нетакнут новинама века (Уп. Congar, 1970, стр. 391–458; Schatz, 1996, стр. 198–230).

Покрет Католичке цркве од просветитељства ка рестаурацији (ка покушају да се врати *Ancien régime*), поистоветио се са васпостављањем *ауторитета пана* („ауторитетом против анархије“, традиционализам као темељ социјалног поретка), што ће представљати доминантну одредницу римокатоличке апологетике<sup>17</sup> и еклисиологије XIX века. Централизовање индивидуе доводи до преображаја појма ауторитета, који се једнострано проглашава предрасудом, препреком слободном дејству ума, као што је и предање реалност која условљава познање<sup>18</sup>. Готово сви директни изрази средњовековне папске теократије васпостављени су и уздигнути на ниво божанског права и догматизованих верских идеја<sup>19</sup>. Носиоци световне власти су се овог пута према тим ставовима односили са још мање интересовања и бриге него у претходним вековима. У таквом озрачју, истовремено формирајући и учвршћујући га, дејствује и сам папа Пије IX. У оквирима културне, али и оштре политичке борбе за папство као једини гарант друштвеног реда и социјалне стабилности, папа објављује 8. децембра 1864. енциклику *Quanta cura* и додатак *Syllabus*, контроверзни црквени „антимодернистички манифест“<sup>20</sup>, „метак којим је папа пуцао у нови век“ (Cammilleri, 2001, стр. 100), који садржи списак разнородних грешака и заблуда тадашњег друштва, на које је римски епископ опомињао од почетка свог понтификата.

<sup>17</sup> R. Aubert (1964, стр. 25) назива XIX век „великим столећем апологетике“, које је постављено под знак „de la défense religieuse“.

<sup>18</sup> Одличну анализу модерних корена плурализма и категорија ауторитета и традиције на прелазу у модерно друштво даје Dotolo 2011 (посебно 18–45). „У кризи посредовања ауторитета и начела традиције се дакле дохвата завршетак предмодерног поретка обиљеженог свијешћу о сталном односу с трансценденцијом, с божанским Битком“ (23).

<sup>19</sup> Такви ставови и дејства довели су касније до својеврсне духовне климе, коју историчари називају чак „лудостима неоултрамонтанизма“ (Jedin, 1987, стр. 747).

<sup>20</sup> У покушају ревалоризације тог документа, у контексту ревалутације места и улоге његовог потписника, кога је Јован Павле II 3. септембра 2000, прогласио блаженим, истичу се радови Mattei, 2000; Cammilleri, 2001; Negri, 2004; Tornelli, 2011.

Према свом канонском облику, овај документ, управо као папска енциклика („окружница“) упућена епископима целог света, а преко њих и свим вернима Католичке цркве, својом свеопштом наменом задобија посебан ауторитет и представља изузетно битан израз црквеног учитељства (Coffele, 2009, стр. 261)<sup>21</sup>. Утврђено је и касније само дефинисано већ важеће правило да „оно што се износи у енцикликама не тражи унутарње прихваћање, будући да у њима врховни свећеници не врше своју врховну учитељску власт“, али и то да када „врховни свећеници у својим списима изричито заузму становиште о неком до сада спорном питању, свима је јасно, да се према намери и вољи самих врховних свећеника, међу теолозима о том питању више не може слободно расправљати“<sup>22</sup>. У овој наизглед амбивалентности ставова (унутрашња послушност, унутрашње прихватање насупрот апсолутном прихватању) ипак је јасна тенденција да документи овог типа буду представљени и прихваћени као изрази непорециве универзалне учитељске важности. У прилог последњој тврдњи иду стил и речник енциклике, заповеднички јуридикчки тон, али најпре сам датум проглашења документа. Папа је енциклику прогласио означавајући мали јубилеј, десетогодишњицу објављивања догматске дефиниције о непорочном зачећу Дјеве Марије<sup>23</sup>, којом је своју власт пројавио на директан и непосредан начин, *ex cathedra*. Такво држање римског епископа биће догматски и канонски запечаћено на Првом ватиканском концилу, догмом о папској незаблудивости. Енцикликом *Quanta cura* Пије IX индикативно упућује епископе, вернике, али и спољни свет на све прерогативе своје моћи. Тешко да се може наћи документ који би у толикој мери био претеча дешавањима и одлучивањима једног будућег сабора, као што је то случај са енцикликом коју анализирамо и Концилом из 1869/70. године<sup>24</sup>.

Стил енциклике се може окарактерисати речју *монолог*, иако се аутор обраћа пуноти Цркве, а анализа њеног садржаја ће потврдити овај став. На самом почетку, папа подсећа на изразе дубоке бриге

<sup>21</sup> „Енциклике смо дужни прихваћати у духу позитивне и унутарње послушности, али их није нужно апсолутно и дефинитивно прихватати. Ако се папа жели послужити енцикликом да дефинитивно точно одреди још отворени проблем, онда то мора изријеком изјавити.“

<sup>22</sup> Енциклика *Humani generis* од 12. VIII 1950, D&H: 3885.

<sup>23</sup> „... die VIII. Decembris anno 1864, decimo a Dogmatica Definitione Immaculatae Conceptionis Deiparae Virginis Mariae“. Познато је, такође, да је требало да првобитно замишљени *Syllabus* буде објављен заједно са дефиницијом о безгрешном (непорочном) зачећу, али попис није био састављен на време.

<sup>24</sup> Само два дана пре него што је објавио енциклику, папа је поверио групи кардинала своју идеју и одлуку о сазивању васељенског сабора, који би био лек за изузетно тешке болести савременог света (Mattei, 2000, стр. 71).

и усрдне пажње коју су римски епископи, његови претходници, посвећивали *читавом стаду* Господњем. Да би поверену паству извео на чисте пашњаке, папа је био принуђен да више пута интервенише учитељском влашћу и да идентификује јереси и грешке новог, „нај-тужнијег“ доба (*tristissimae nostrae aetatis*), које рушилачки прете и *хришћанској* и *световној* држави (*christianam civilemque rempublicam miserandum in modum funestarunt*). Попис заблуда, веома хетерогених, али без разлике јасно одбачених и осуђених, које ће дати *Syllabus*, открива нам свест римског првосвештеника о његовој универзалној учитељској служби, коју врши директно, слободно и непосредно, објављујући декрете и енциклике. Ехо таквог приступа реалности одзвања у ставовима наведеним у енциклици, којима папа тврди:

„Ми, свесни своје апостолске службе, веома забринути за исправност свете вере и (...) за добро људског друштва, подижемо свој глас и сва изопачена мишљења и лажне догме таксативно наведене у овом документу, Својом апостолском влашћу одбацујемо, забрањујемо и осуђујемо, желећи и наређујући да се сви синови Католичке цркве према њима односе на исти начин“ (D&H: 2896).

Од верника се очекује коначни и неопозив пристанак и прихватање ставова велике окружнице.

Примарно питање досадашње анализе које се намеће јесте: ко себе сматра примаоцем ове поруке? Које је „стадо“ имао на уму папа, а ко је заиста себе сматрао припадником једног тора великог римског пастира? Реакције након објављивања енциклике<sup>25</sup> упућују нас на закључак да римска курија тог доба није рашчистила са чињеницом да је свет промењен, да средњовековна теорија „два мача“ није више била неприкосновена истина политичке стварности. Док су папа и кардинали и даље живели у убеђењу да треба поправљати односе двеју власти (верске и политичке) у једном, јединственом хришћанском друштву и наметали уникатни црквени социолошки образац, дотле је свет корачао ка *модерном* стању, које је претпостављало две *одвојене* социолошке реалности — Цркву и државу. Спољашња хришћанска маска друштва полако је спадала. „Да би човјек био члан друштва, све мање је потребно да носи ознаке кршћанина, с временом ће му те ознаке, штовише, бити сметња“ (Bajsić, 1987, стр. 173).

Истоветан приступ савременом свету има, наравно, и *Syllabus*. Осуде које се нижу у њему разврстане су у десет категорија, према модерним заблудама које су их и изазвале, као што су: пантеизам, натурализам, апсолутни и умерени рационализам; религијски индиферентизам и латитудинаризам; социјализам, комунизам, активности

<sup>25</sup> Објављивање ових докумената било је забрањено два месеца, а француски лист *Le Siècle* означава енциклику и списак грешака као „највећи изазов, који је папа, већ у агонији, упутио модерном свету“ (Mattei, 2000, стр. 74).

тајних и библијских друштава; ставови противни природном и хришћанском моралу; грешке које се тичу црквеног брака. Посебне четири групе осуда кулминирају у поглављима V, VI, IX и X, и тичу се Цркве и њених права (заблуде 19–38), цивилног друштва по себи и према Цркви (39–55), цивилне (политичке) власти римског првосвештеника и либерализма, те „заблуде века“ (75–80). Не чуди да прва заблуда осуђена у поменутиим поглављима јесте управо она којом се тврди да „Црква није истинито, потпуно слободно савршено друштво нити поседује сопствена и стална права, која јој је њен божански Устројитељ доделио, већ јој цивилна власт дефинише права и одређује оквире у којима ће их она уживати“ (*Syllabus*: 19). Новом друштву, које Цркву није више видело као *societas genere et iure perfecta*, папа се супротставља идејом рестаурације монолитног, средњовековног, *хришћанског* друштва. Законске одредбе појединих апсолутистичких политичких структура европских држава, којима се локалним епископима забрањивало објављивање папских декрета, до добијања дозвола цивилних власти (што је, такође, осуђено у ставу 28), маргинализовање права Цркве и, пре свега, римског епископа, владара мале италијанске државе, навели су самог папу на закључак да је голи опстанак католичке црквене заједнице доведен у питање. Будући да у таквим околностима предстојатељи цркава у многим државама нису могли осигурати независан и несметан рад црквених структура и њихову комуникацију са Римом<sup>26</sup>, папа преузима ствари у своје руке: универзална Црква може бити сачувана једино акцијом врховне власти, коју он поседује божанском вољом. Стога је неопходно све заблуде модерног друштва разумети и сместити их између оних које се у *Силабусу* означавају бројевима 55 и 80: „Црква треба бити одвојена од Државе и Држава од Цркве (*Ecclesia a Statu, Statusque ab Ecclesia sejungendus est, Syllabus*: 55)“ и „Римски Првосвештеник се може и мора помирити и ускладити са прогресом, либерализмом и модерним друштвом (*Syllabus*: 80)“. У тим оквирима се креће и разматрање проблема световне *власти* папе, материјалних *поседа* Цркве, финансијске *моћи* Папске државе и њеног опстанка ради осигуравања слободног деловања Цркве и њене мисије у свету<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *Syllabus*: 37 управо осуђује став да „је могуће формирати националне цркве, које не би биле потчињене ауторитету Римског Првосвештеника“, а у заблуди 43 осуђује се став да „државна власт има права да једнострано раскине Конкордат са Папском државом, без обзира на евентуалне приговоре друге стране“. Посебно су битни ставови 49–52, којима се осуђују претензије државних власти да утичу на постављења епископа и установљавање монашких редова без дозволе цивилне јурисдикције.

<sup>27</sup> Та проблематика, која тиња и назире се у многим осуђеним заблудама (*Syllabus*: 26–27), прерашће у пожар, назван „Римско питање“, који ће се угасити на зидинама Папске државе, сведене 1870. на ватиканску тврђаву, делић града Рима, у којој ће 1878. завршити свој живот папа Пије IX.

Користећи већ постојеће анализе одржавања и функционисања друштвених групација кроз историју, можемо лако утврдити да је римокатоличка црквена заједница у периоду који пратимо означена тзв. ауторитарном парадигмом. Њу карактеришу три директна обележја: монолог, монопол и монолитност (Крстић, 2011, стр. 125), који се пројављују кроз моћ, власт и велепоседништво ауторитета — католичког клира, конкретно, папе и курије. Монолитност друштва коме се папа обраћа чиста је фикција, монопол на истину му је ускраћен дејством државног апарата цивилних власти широм Европе, а монолог до диктата, који преовладава енцикликом, учинио је Пија IX последњим „папом краљем“ (рара ге) и великим заточеником у Ватикану (*prigioniero in Vaticano*).

Одбрамбени ставови који се провлаче енцикликом, повезани са реакционим изразима, агресивним стилем диктата и одлучним речником финалних, догматизованих закључака о којима се не дискутује, наводе нас да испитамо директну примену фундаментализма на енциклику *Quanta cura*.

#### „QUANTA CURA“ У СВЕТЛУ КАТЕГОРИЈЕ ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

Након елементарне анализе енциклике *Quanta cura* и њеног додатка покушаћемо да се посветимо кључном питању наше студије: може ли се категорија фундаментализма приписати размотреним ставовима римокатоличког магистеријума?

У ту сврху вратићемо се предложеној дефиницији фундаментализма, да бисмо, у методолошком процесу синтетичке контекстуализације, испитали које ставке предложеног описа овог сложеног феномена идентификујемо у једном од најважнијих докумената учитељства Католичке цркве претпрошлог века.

(1) *Наметање заокружених одговора*. Пружање непобитних, потпуно извесних истина представља израз *страха* пред проблемима који отварају питање идентитета Католичке цркве, који изазивају готово паничан контрапапад врховног црквеног ауторитета. Наметање финалних одговора јесте реакција на губитак средњовековних позиција сигурности Цркве, њене власти, па чак и силе. Зато је застрањивање модерног друштва од његовог вековног (али не и вечног) устројства оцењено као смртна опасност по Цркву. Слобода индивидуе и могућност различитости (данас бисмо рекли плурализма) биле су категорије које су истакнуте као врховне вредности друштва што се формирало од 1789. до пада Папске државе и даље. Те категорије је магистеријум схватио као проблематичне и њима је супротставио појам традиције (предања) у његовом сировом, (нео)схоластичком схватању линеарног беживотног *континуитета*. Апологетски до-

гматизовано мишљење сваки лом са традицијом означавало је као одлом, прекид (Domazet, 2001, стр. 430). У тим моментима била је неопходна интервенција јединог аутентичног тумача традиционалних ставова, које износи кључар ризница Свете традиције епископ Рима и његова курија. Заокружени одговори се, дакле, базирају на јединој могућој ерминевтици фундамената вере, црквени магистеријум је мерило познања и тумачења истине.

(2) *Импутација непобитних закључака у све сфере јавног живота*. У свести магистеријума Католичке цркве још увек је било природно сматрати управо Цркву за једину (или макар врховну) инстанцу моралне, а за њом и политичке легитимизације друштва и државних закона. Сам *Syllabus* у 54. члану осуђује став да краљеви и принчеви могу бити изузети из црквене јурисдикције, власти и суда (D&H: 2954). Политичким субјектима који опонирају папској власти Црква се супротставља силом речи, осудама, претњама, екскомуникацијама и, на крају, оружјем. Дијалектика верске и цивилне власти прераста у сукоб дипломатских, политичких и војних структура мноштва лаичких и једне црквене државе. „Камен спотицања било је питање световне власти папе, у погледу које Пије никада није пристао на уступке“ (Хердер, 2003: 448). Енциклика *Quanta cura* (D&H: 2893) инсистира на политичким правима папе: „Други пак васпостављајући опаке, много пута осуђене новотарије, бахато подвргавају врховну власт ове Апостолске столице, коју јој је Господ Христос дао, суду грађанског друштва, па Цркви ускраћују сва права која се тичу спољашњег уређења (ad exteriorem ordinem)“ (D&H: 2893). Ово се посебно односи на питање школства, брачног права, штампе, материјалних поседа, управе над редовима и манастирима... Истина је да енциклика настаје у време када државна власт присваја управу над поменутиим областима друштвеног живота<sup>28</sup>. То је за црквену свест било недопустиво. „Грешке“ цивилне власти у готово свим сферама јавног живота папа осуђује и ауторитетом божанског порекла импутира непобитне закључке у јавни живот.

На овом месту сматрамо сврсисходним подсетити да документ који анализирамо може бити схваћен као одлука која потиче *ex cathedra*, јер је сам *Syllabus* својим пореклом сума закључних мисли и осуда из 32 већ донета документа папе Пија IX (енциклике, апостолска и друга писма), настала од 1846. до 1864. године. Ако се не жели релативизовати читаво учитељство Цркве, енциклика је *морала*

<sup>28</sup> Започета затварања богословија и манастира посебно се појачавају у фебруару 1861. Из самостана је отерано 20.000 монаха, 49 дијецеза остају без епископа. У години издавања *Силабуса* десетине свештеника је стрељано (Cammilleri, 2001, стр. 100).

бити схваћена као израз непогрешивости магистеријума<sup>29</sup>. Роберто де Матеи чак тврди да је француски истраживач Мишел Мартен непобитно доказао како је *Quanta cura* један од ретких примера оних енциклика које носе печат документа евидентно проглашеног *ex cathedra* (Mattei, 2000, стр. 72)<sup>30</sup>. На тај начин (3) монолитно учитељство обзнањује доктринарне норме, са којима се све сфере јавног живота морају ускладити, што је, подсећамо, још једна од ставки наше предложене дефиниције фундаментализма.

Тачке које смо управо навели (1–3) намећу закључак да се ставови римске курије и самог папе, остварени енцикликом којом се бавимо, могу назвати фундаменталистичким. Ипак, следејући претпоставкама које смо поставили у уводном делу студије, морамо преиспитати ову оцену из угла разликовања примене фундаментализма према догматском (идеолошком) карактеру овог феномена, са једне, и према његовим социолошким (емпиријским) артикулацијана, са друге стране. Подвукли смо већ чињеницу да се о фундаментализма готово увек говори као о различитим покретима, тј. да је јако битно аналитички испратити пројавне облике фундаменталистичких метафизичких претпоставки. Активан антимодернистички став папе Пија, тај интранзигентни католицизам, имао је свој службени гласник, језуитске новине *Civiltà cattolica*; пуну папину благодатност уживали су „вitezови апсолутнога“, до његове смрти владали су екстремисти, неоултрамонтанисти су сматрани странком фанатика (Jedin, 1987, стр. 733–748), али покрети који би фундаменталистички деловали у име Католичке цркве не постоје. Дешавања повезана са доношењем енциклике *Quanta cura* директно су утицала на сазивање Првог ватиканског концила, као и на објављивање његових најважнијих одлука, посебно догме о незаблудивости римског архиепископа, али фундаменталистичке пројаве силе нема. Менталитет који је курија наметала верницима, који је означио Цркву као „тврђаву под опсадом“, развијао је милитантан став у делу италијанског народа, али се он није пројављивао другачије осим кроз праведни одбрамбени рат у корист Папске државе (до 21. септембра 1870. и пробоја светих градских врата — Porta Pia).

<sup>29</sup> На истој линији се налази и одлука папе Јована Павла II да Пија IX прогласи блаженим, заједно са Јованом XXIII, да у блаженству уједини папе два последња Ватиканска концила, чиме се континуитет непогрешивости црквеног магистеријума најозбиљније подвлачи и у догматском и у пастирском смислу. У проповеди на дан беатификације папа Војтила каже да је Пије IX „пример безусловног приањања неизмењивој ризници откривених истина“ (Giovanni Paolo II, 2000).

<sup>30</sup> Аутор има на уму студију: Martin, 1978, стр. 2–21.

### ЗАКЉУЧАК

У основи фанатизма увек је афекат страха, похота власти, воља за моћ. (Николај Берђајев)<sup>31</sup>

Феномен верског фундаментализма веома је амбивалентна категорија. То смо уочили и покушавајући да дефинишемо сам појам и да одредимо реалност коју он собом носи. Након што смо то ипак учинили и понудили какав-такав опис, поново смо се нашли пред дилемом прецизне апликације термина на конкретан случај из историје Католичке цркве. Покушаћемо да сумирамо закључке до којих смо дошли.

*1. Безусловна и директна примена термина фундаментализам на енциклику Quanta cura није могућа.*

Документи католичког црквеног магистеријума с краја 1864. године својим тоном, изразом, наметљивошћу и садржином пројављују неке елементе којима се обично описују фундаменталистичке тежње и дејства. Енциклика намеће стил диктата уместо дијалога са новом друштвеном реалношћу и прети да евентуално неприхватање заокружених и неприкосновених ставова адекватно казни. У таквој атмосфери осуде пројављује се, у суштини, једна дефанзивна, негативна реакција Цркве, која нема афирмативну ноту, она не нуди алтернативу појавама које осуђује. Сви осуђени „изми“ остају да висе у ваздуху, они су негативне појаве у друштву и треба их, према ставовима енциклике и списка грешака, одбацити и заборавити. На њихово место би се тада вероватно вратио стари режим постојања света и Католичке цркве.

Ипак, читав низ аспеката својствених феномену који проучавамо у нашем случају недостају. Најпре, није било диференцираних фундаменталистичких покрета, посебно не оних које би црквена институција подржала, нема агресивних видова активизма, нису забележени сепаратистички или сегрегационистички групни наступи у име одбране антимодернистичких принципа. Надаље, мора се озбиљно узети у обзир природа службе римског епископа, његово црквено и морално право, да у својству начелника католичког магистеријума реагује у свим случајевима када је неопходно изнети ставове о пољуљаним догматским вредностима, о *темељним* истинама вере. Процес васпостављања идентитета, који се остварује кроз апострофирање *фундамената*, не води нужно до екстрема, до фундаментализма.

<sup>31</sup> Текст „О фанатизму, ортодоксији и истини“ из 1937. прештампан је у новије време (Бердяев, 1991). Постоји и српски превод, Д. Аранитовића (Берђајев, 1992).



2. *Посредна (условна, индиректна) апликација термина фундаментализам на поменути енциклику и њен додатак, Syllabus, јесте могућа.*

У оваквом виђењу ствари, радије говоримо о теоријском профундаментализму (парафундаментализму). Овако именујемо својеврсну догматску рационалну елаборацију теолошких ставова, чији је циљ да се утврде доктринарни канони и строге границе припадништва деноминацији, пред опасностима њене пољуљане сигурности, да се успостави научна и вербална контрола над вером<sup>32</sup>. Догматизовани профундаментализам може имати реалне друштвене консеквенце, може представљати импулс будућим „чистим“ фундаменталистичким појавама. Прихватајући, наиме, више пута доказану примену категорија традиционализма и интегрализма на многе папске енциклике претходна два века<sup>33</sup>, изнетом тврдњом о профундаментализму свесно намећемо питање актуелности тог подфеномена у Католичкој и другим хришћанским црквама<sup>34</sup>.

Идеолошка подлога енциклике којој смо посветили ову студију, заправо, јесте *страх*. Рефлексна реакција магистеријума огледа се у затварању црквеног ентитета у себе, тачније у званичне енциклике, догмате и одбрамбена<sup>35</sup> дејства папине незаблудивости, у свести народа схваћене као непогрешивости, а не у формирању фундаменталистичких покрета отпора. Страх пред неизвесношћу коју доноси модерна пред заплетима историје која се формира независно од папских интервенција, страх од губитка *моћи*, налаже Цркви да уточниште потражи у духовној и материјалној тврђави. У свему набројаном једино сигурном фундаменталистичком (ре)акцијом католичких центара пољуљане моћи сматрамо ту паничну жељу за осигурањем, за избегавањем ризика, тежњу да се побегне од односа, од дијалога<sup>36</sup>, потребу да се обезбеди сигурност, вољу за моћ и недодиривост еклисијалног бића у свету.

<sup>32</sup> „Фундаменталисти су покушавали успоставити научну и вербалну контролу над вером у борби да осигурају опстанак вере у свету који се чини непријатељски настројен према њој“ (Armstrong, 2007, стр. 224).

<sup>33</sup> В. литературу у напомени 8.

<sup>34</sup> Потврду својих ставова налазимо у реакцијама филозофа и теолога из целог света, након што је септембра 2000. кардинал Ј. Рацингер у име Конгрегације за доктрину вере објавио Декларацију *Dominus Jesus*. Оптужбе на рачун кардинала због *фундаментализма* дошле су са свих страна (Miniati, 2007, стр. 158).

<sup>35</sup> Тумачећи магистеријум Пија IX, коме придаје одбрамбени (али не и конзервативни) карактер, И. Антуновић (2010, стр. 89) у једном једином пасусу своје студије о односу Католичке цркве и модернизма десетак пута користи речи „обра-на“ и „заштита“, обележавајући на тај начин стил, атмосферу и приступ католичке теологије XIX века новим изазовима.

<sup>36</sup> Иако је хришћанство по природи дијалошко. Уп. Scola, 2010, стр. 41–50.

Колико поменути страх од другог и другачијег начина постојања, толико и ово анахронно социолошко и политичко слепило курије јесу профундаменталистичке појаве паничне реакције због губитка *моћи* најстарије институције Запада. Савремени филозофи налазе дубље узроке дијалектике моћи и страха. Ђани Ватимо тврди да се „хришћанско-грађански субјект који је изградио свет воље за моћ, сада, престрављен, повлачи пред консеквенцама сопствене акције“ (Vatimo, 2009:41). Сматрамо да упозоравајуће одјекују речи овог великог мислиоца, који тврди да је „то трагичко кршћанство, објективно гледано, дубоко у складу са оним најфундаменталистичкијим аспектима католичанства које представља садашњи папа. Те импликације, међутим, само су највидљивији знак укупно 'регресивног' карактера трагичког хришћанства“ (стр. 77)<sup>37</sup>. Неки савремени (римокатолички) теолози долазе до сличних закључака у погледу регресивног хришћанства. Говорећи о хришћанском интегрализму (готово неоспорној варијанти католичког профундаментализма), И. Рагуж тврди да је стална опасност Католичке цркве интегрализам као жеља

„за стварном политичком *моћи* у друштву. У интегрализму Црква се не жели одрећи никаквих привилегија, тражи чак додатне привилегије, како би била *моћна* у друштву. Могли бисмо рећи да Црква и поједини кршћани још увијек живе илузорни сан о средњем вијеку. Такав интегрализам жели некакав својеверни повратак у средњи вијек, у којему је Црква била утјецајна и *моћна*“ (Raguž, 2003, стр. 281).<sup>38</sup>

Господ Христос је позвао Цркву да силу Божју у слабости пројави, да „слабом мишљу“ преобрази свет и да га се не боји, иако је (тачније, баш зато што је) мало стадо. Црква пак своју истинску природу пројављује у ситуацији екстатичног напуштања маске самозатворености и самодовољности, ради служења другима, који не само да нису претња него су предуслов идентификације. Та ерупција другости, подривајући готове, заокружене, треме и анахроне поставке окошталог магистеријума, истовремено је изазов, *криза*, која је шанса за разбијање редукција и једнодимензионалности, као и за васпостављање идентитета еклисијалне заједнице. Када своју једину моћ коју имају, моћ служења, поједине црквене структуре замене и

<sup>37</sup> Наведене претпоставке нас упућују на закључак да би било вредно испитати евентуалну примену читавог концепта „слабе мисли“ (*il pensiero debole*) италијанског филозофа Ђанија Ватима на догматизовану (онтологизовану) теологију званичне Католичке цркве и узети у обзир његова размишљања на тему фундаментализма у Католичкој цркви данас. Треба упоредити и његова дела Vatimo, 1991; Vatimo, 2011.

<sup>38</sup> Треба упоредити и ставове изнете у: Tanjić, 2001; Domazet, 2003a; Domazet, 2003b.

претворе у моћ наметљивог владања, есхатолошки идентитет Цркве налази се у директној опасности<sup>39</sup>. Парафундаменталистичке и директне фундаменталистичке реакције (логика заштите и носталгије) указују на то да се Црква узда у моћи пролазних историјских личности и структура, а не у моћ победиоца смрти.

Есхатолошка усмереност омогућује пак да се свим изазовима времена (предмодерног, модерног или постмодерног) приступи методом његовог „преображавајућег прихватања“, методом Христовог служења, „за живот света“.

Због свега наведеног сматрамо да појаву којој смо посветили ово истраживање треба пратити и комплементарно анализирати, имајући на уму и следећу поруку, базирану на хришћанском искуству:

„Када Предање у верујућем изгуби свој смисао и када постане сува форма, темељ без надградње, онда оно лако потхрањује фундаментализам. Такозвани традиционализам, тј. инсистирање на традицији без истинског доживљаја, може веома лако да се развије у фундаментализам. Са те тачке гледишта сви можемо лако да postanемо жртве фундаментализма. (...) Да не би дошао у искушење да застрани у фундаментализам, верни треба „горе да има срца“ (2Тим 2, 6) и ум, да не заборави да му је „живљење на небесима“ (Фил 3, 20)... Јер када верујући види своје корене, своје темеље једино у оквирима створеног и земаљског, онда постаје фундаменталиста“ (Јефрем Ватопедски, 2011, стр. 253–254).<sup>40</sup>

## ЛИТЕРАТУРА

- Antunović, I. (2010). Katolička crkva i modernizam. *Obnovljeni život* 65(1), 77–95.
- Armstrong, K. (2007). *Bitka za Boga. Fundamentalizam u judaizmu, kršćanstvu i islamu*. Sarajevo: Šahinpašić.
- Aubert R., (1964). *Vatican I*. Paris: Editions de L'orante.
- Bajsić, V. (1987). Crkva u XIX i XX stoljeću pred problemom sekularizacije i pitanje laikata u Crkvi. *Bogoslovska smotra* 57(3–4), 170–178.
- Берђајев, Н. А. (1992). О фанатизму, ортодоксији и истини. *Градина* 6–9, 5–11.
- Бердяев, Н. А. (1991). О фанатизме, ортодоксии и истине. *Философские науки* 8, 121–128.
- Bodrijar, Ž. (2007). *Duh terorizma*. Beograd: Arhipelag.
- Vatimo, Đ. (2011). *Subjekat i maska. Niče i problem oslobođenja*. S. Karlovci – N. Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Vatimo, Đ. (2009). *Vjerovati da vjeruješ*. Beograd: Fedon.
- Vatimo, Đ. (1991). *Kraj moderne*. Novi Sad: Bratstvo – jedinstvo.

<sup>39</sup> О томе говори З. Крстић (2009, стр. 174).

<sup>40</sup> Аутор говори о православним верујућим, али смо у цитату изоставили конфесионалну одредницу да бисмо указали на универзалност проблема верског фундаментализма. Сличне ставове заступа и Г. Мандзаридис (2011, стр. 203–210).

- Giorda, M. (2010). *Fondare i fondamentalismi? Fondamentalismo e fondamentalismi*. Преузето 20. 9. 2011. са: <http://idr.seieditrice.com/rivista-religione/fondare-i-fondamentalismi-fondamentalismo-e-fondamentalismi/>
- Giovanni Paolo II (2000). *Omelia del Santo Padre Giovanni Paolo II. Domenica, 3 Settembre 2000*. Преузето са: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/homilies/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20000903\\_beatification\\_it.html/](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/documents/hf_jp-ii_hom_20000903_beatification_it.html/)
- Denzinger, H. & Hünemann, P. [DH] (2002). *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređu*. Đakovo: Karitativni fond UPT „Ne živi čovjek samo o kruhu“.
- Divković, M. (2006). *Latinsko-hrvatski rječnik*. Beograd: Familet–Neven.
- Domazet, A. (2003b). Kršćanska duhovnost u ozračju pluralizma. *Crkva u svijetu* 38(1), 41–73.
- Domazet, A. (2003a). Ekleziološki temelji pluralizma u Crkvi. *Bogoslovska smotra* 73, 293–312.
- Domazet, A. (2001). Crkva — nositeljica tradicije. *Obnovljeni život* 4, 423–436.
- Dotolo, C. (2011). *Moguće kršćanstvo. Između postmoderniteta i religioznog traganja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Јевтић, М. (2010). *Религија. Изазов политичкој науци*. Београд: Центар за проучавање религије и верску толеранцију.
- Jedin, H. (1987). *Velika povijest Crkve VI/I*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Јефрем Вагопедски (2001). Превазилажење верског фундаментализма. У: *Реч са Атоса* (240–254). Београд–Шибеник: Истина.
- Kincler, K. (2002). *Verski fundamentalizam*. Beograd: Clio.
- Костюк, К. (2000). Православный фундаментализм. *Полис*, 5, 113–154.
- Krajmajer, K. (2008). *Fundamentalizam*. U: R. Šnel (prir.), *Leksikon savremene kulture* (199–200), Beograd: Plato Books.
- Крстић, З. (2011). Традиционални верници као пастирски проблем и изазов. *Саборност — теолошки годишњак* 5, 119–129.
- Крстић, З. (2010). Православље и модерност — сукоб или сарадња. У: Б. Шијаковић (ур.), *Српска теологија данас 2009. Први годишњи симпозион* (17–24). Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ.
- Крстић, З. (2009). Православни фундаментализам и модерно друштво. У: Ј. Калић (ур.), *Манастир Каленић. У сусрет шестој стогодишњици* (169–174). Београд–Крагујевац: САНУ – Епархија шумадијска.
- Мандзаридис, Г. (2011). *Хришћанска етика I. Увод — основна начела — савремена проблематика*. Крагујевац: Каленић.
- Martin, M. (1978, mars). Les conditions de l'infailibilité pontificale. L'encyclique „Quanta cura“. *Courrier de Rome*, 2–21.
- Marty, M. E. & Appleby, R. S. (eds.) (1995). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marty, M. E. & Appleby, R. S. (eds.) (1994). *Accounting for Fundamentalism: the Dynamic Character of Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marty, M. E. & Appleby, R. S. (eds.) (1993b). *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marty, M. E. & Appleby, R. S. (eds.) (1993a). *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences the Family, and Education*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marty, M. E. & Appleby, R. S. (eds.) (1991). *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mattei, R. de (2000). *Pio LX*. Casale Monferrato: Piemme.

- Miccoli, P. (23. 10. 2003). Fondamentalismi: Patologie dell'esperienza religiosa. *L'Osservatore romano*, 3.
- Miniati, S. (2007). La categoria di fondamentalismo alla prova: un caso cattolico. U: L. Tavarnesi, F. Squarcini (a cura di), *Fondare i fondamentalismi. Esplorazioni critiche sui diversi modi del fondamentalismo nella storia (155–175)*. Firenze: Società Editrice Fiorentina.
- Negri, L. (2004). *Pio IX. Attualità e profezia*. Milano: Ares Edizioni.
- Ozzano, L. (2009). *Il fondamentalismo religioso in scienza politica*. Преузето 22. 11. 2010. ca [www.sisp.it/files/papers/2009/luca-ozzano-456.pdf/](http://www.sisp.it/files/papers/2009/luca-ozzano-456.pdf/)
- Ozzano, L. (2004). Fondamentalismo/i. *Nuvole* 24, 93–97.
- Pace, E. & Guolo, R. (1998). *I fondamentalismi*. Roma–Bari: Laterza.
- Пепа, М. (2010). *Зашто се морамо звати хришћани*. Београд: Службени гласник.
- Pius IX (1865). Epistola encyclica [Sanctissimi D. N. Pii PP. IX. Epistola encyclica data die VIII decembris MDCCCLXIV. ad omnes catholicos antistites unacum syllabo praecipuorum aetatis nostraem errorum et actis pontificis ex quibus excerptus est syllabus]. Ratisbona: Fredericus Pustet.
- Raguž, I. (2003). Poslanje Crkve u pluralizmu — „preobražavajuće prihvatanje“. *Bogoslovska smotra* 73, 269–292.
- Resimić, M. (2010). Značenje (religijskog) fundamentalizma – islam i fundamentalizam. U: M. Sitarski, M. Vujačić, I. Bartulović Karastojković (prir.): *Iščekujući Evropsku uniju* (503–513), Beograd: Beogradska otvorena škola.
- Ruthven, M. (2005). *Fundamentalism. The Search for Meaning*, New York: Oxford University Press.
- Sanna, I. (ed.) (2011). *I fondamentalismi nell'era della globalizzazione*. Roma: Edizioni Studium.
- Станковић, В. (2010). Основи фундаментализма. *Политичка ревија*, 4, 109–126.
- Schatz, K. (1996). *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*. Brescia: Queriniana.
- Scola, A. (2010). Il cristianesimo in dialogo con il mondo moderno. *Саборност — теолошки годишњак* 4, 41–50.
- Tanjić, Ž. (2001). Postmoderna — izazov za teološko promišljanje?. *Bogoslovska smotra* 71, 1–15.
- Tomić, Z. (2008). *New\$ Age*. Beograd: Službeni glasnik – Čigoja štampa.
- Tornielli, A. (2011). *Pio IX. L'ultimo papa re*. Milano: Oscar Mondadori.
- Туцић, Ж. (24. 2. 2011). СПЦ у новом веку (5): Борбени фундаментализам. Прогонитељи другачијег. *НИН*, 38–41.
- Уляхин, В. Н. (2004). *Фундаментализм в православии: теория и практика*. Преузето 12. 2. 2011. ca: [http://www.krotov.info/libr\\_min/20\\_u/ulyahin.html/](http://www.krotov.info/libr_min/20_u/ulyahin.html/)
- Herder, H. (2003). *Evropa u devetnaestom veku*. Beograd: Clio.
- Cammilleri, R. (2001). *L'ultima difesa del papa re. Elogio del Sillabo di Pio IX*. Casale Monferrato: Piemme.
- Coffele, G. (2009). Enciklika. U: *Enciklopedijski teološki rječnik* (261). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Congar, Y. (1970). *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*. Paris: Cerf.

**FUNDAMENTALIST TENDENCIES IN THE ENCYCLICAL  
*QUANTA CURA***

**Summary**

The use of the term fundamentalism to describe the views and actions of American protestant communities at the beginning of the previous century, as well as the views of many modern religious movements, which are often equated with sects, is a daily and fairly unanimous occurrence. The attempt to apply the same principle of identification to old “traditional“, structurally (hierarchically) complexly arranged, religious communities has yet to reach a consensus among researchers. This study applied the methodological procedure which presupposes a subtle distinction (but not division) between the theological (dogmatic) character of fundamentalism and its empirical forms. I claim, in the form of a research hypothesis, that the ideological assumptions from the documents analyzed in this paper, although not inherently fundamentalist, as they are not socially articulated – they did not directly produce fundamentalist religious movements – can be interpreted as firm, unwavering, and real incitement to fundamentalism. In other words, the opinions expressed in the terms of the Magisterium of the Catholic Church in the XIX century could have represented the fundamentalist perspective (views), which was sociologically manifested in the periods of spiritual crisis, historical challenges, or theological doubts, to which ever since then all hierarchy levels of the Magisterium respond routinely, in a pre-determined manner. This proved that the theoretical statements of the Church Magisterium created a pro-fundamentalist climate, which creeps into the church body like a chronic disease and metastasizes when the organism is the weakest. Based on this schematic, but representative, view of ideological and practical principles of fundamentalism, I proposed a possible descriptive definition of the phenomenon. Religious fundamentalism is an attempt of various religious communities, ideologies, or movements to impose, through political activity, definite answers or completely “safe” truths, which are, in terms of value, based on the only proper hermeneutics of sacralized foundations of faith (fixed fundamental authorities). The hermeneutics is proclaimed by legitimate religious authorities so that they could perform a radical imputation of undeniable conclusions (bases) in all spheres of public life, which, in their political expression, but in accordance with the imposed distinct integral component, must subsequently comply with the declared doctrinal norms of the monolithic Magisterium. The purpose of all this is to avoid the traps (pitfalls) of otherness – pluralism, (socio-political) modernism, laicism, and secularism. The verification of the use of thus defined religious fundamentalism in the activity of the Roman Magisterium (Pope Pius IX and Pontifical Councils) during a very symptomatic period of Christianity, the turbulent XIX century, led to the following conclusion. Unconditional and direct application of the term fundamentalism to the encyclical *Quanta Cura* is not possible, but its indirect (conditional) application to the aforementioned encyclical and its annex, the *Syllabus*, is possible. The uncertainty brought about by modernity before the plots of history, which is made independently of papal interventions, and the fear of losing power, necessitates the Church to seek refuge in its spiritual and material fortress. Fear from the other and from a different mode of existence, as much as this anachronistic, social, and political blindness of the Curia, are all para-fundamentalist manifestations of a panic reaction induced by the loss of power of the oldest occidental institution. Para-fundamentalist and direct fundamentalist reactions (the logic of protection and nostalgia) indicate that the Church relies on the power of transient historical persons and structures, and not on their founder, Christ, and his deeds.