

Прот. Зоран Крстић (Београд)

ХРИШЋАНСКА ТЕОЛОГИЈА У СУСРЕТУ СА ПОСТМОДЕРНИСТИЧКОМ РЕЛИГИОЗНОШЋУ

Дубоко сам уверен да савремена друштвена стварност са својом променљивошћу, плурализмом и специфичном свешћу и менталитетима, представља такво искушење за Цркву какво Она није имала у досадашњој историји. Таква ситуација не може, по логици ствари, да заобиђе ни хришћанску теологију. И она се, као реч о вери, као наука о вери, нашла пред питањем своје црквене релевантности, а још више, заједно са својим предметом, самом вером, пред крупним питањем друштвене релевантности. У клими готово генералног порицања сваке трансцендентности и свођења целокупне антрополошке проблематике искључиво на иманентно, сваки се савремени теолог може запитати о смислу сопствених теолошких прегнућа.

Да ли је осећај избачености из матице живота можда најјачи и најгорчи осећај који окуша савремени теолог замишљен над својом службом? Живот промиче поред нас, шарен, буран, док ми, изгурани на друштвене маргине, покушавамо да том свету кажемо нешто, по нашем мишљењу, не само важно већ суштинско, а нико се на наше речи не осврће. Никога „није брига“ и свако је заузет сопственим свакодневним животним проблемима и мислима у којима је ретко хришћански Бог и на која хришћанска теологија, обично, нема одговоре. И овде би и овај оглед могао да се заврши, песимистички постављеним питањем – коме још теологија треба. Међутим, такво питање би било на свом месту када би се око нас ширило бескрајно море атеизма у коме би се и свака теологија, па и хришћанска, утопила. Насупрот томе, ми око себе видимо, а и емпиријска истраживања то потврђују, море, не отпадништва од Бога, већ море религиозних веровања у свим облицима и свих интензитета какво никад пре није постојало у историји. Савремени човек је исто, а највероватније још и више религиозан, него икада у историји, што опет емпиријска истраживања потврђују. Шта онда ту, питамо се, није у реду – теологија, Бог, савремени човек и његов свет или нешто четврто?

Као што видимо, питања се роје и роје и свако заслужује адекватан одговор. Али, ипак, у овој нашој једначини са више непознатих

ограничићу се, не због важности већ према сопственим интересовањима, на питање религиозне свести данашњег човека. Како се она формирала, која су њена обележја и како друштвени, постмодернистички контекст на њу утиче и обрнуто.

Оптимистичко виђење стварности

Радикална философска, социолошка, психолошка наука 19. и почетка 20. века, у личностима Маркса, Ничеа, Фојербаха, Фројда, па преко „Бечког круга“ радикалних критичара сваке метафизике, предвиђала је скори крај религије као друштвеног феномена. То се посебно односило на хришћанство живљено у традиционалним европским црквама. Сви они су се ослањали на готово догматску модернистичку веру у прогрес и људски *ratio* који ће обесмислити и учинити сувишним свако религијско веровање. Друштвени токови, а посебно они после Другог светског рата, су изгледали незауостављиви и давали им за право. Растуће друштвено благостање западних друштава се чинило да потврђује њихове хипотезе и да је баш оно, само благостање или његово скоро али извесно очекивање, најбоља клима у којој религијска веровања копно и ишчезавају. На истоку Европе је место благостања заузела атеистичка тоталитарна државна идеологија опет, како је изгледало, са истим резултатима. Религија, па са њом и хришћанство, нестаје или ће убрзо нестати милом или силом државног апарата. Овај опис је свима добро познати опис секуларизацијског процеса у европским друштвима који је свој врхунац и на Истоку и на Западу имао у деценији шездесетих година прошлог века. Протестантска теологија, затим пастирска социологија, па тек за њима се и социологија религије почела теоретски бавити секуларизацијом европских друштава али, до дана данашњег, без сагласности у погледу одређења¹ и обима самог процеса². На практичном плану ствари су биле далеко једноставније. Пад верске праксе у црквама Европе је најлакше било изразити бројкама. „Показало се да је секуларизација захватила сва подручја традиционалног хришћанства“³. Прва књига која је током Другог рата уздрмала западни хришћански свет је била књига са питањем у наслову „Француска земља мисија?“ коју су 1943. објавили Godin и Daniel указујући на чињеницу пада верске праксе у Француској. На основу тих почетних истраживања Gabriel Le Bras и Vulard су после рата запо-

¹ Види неке предлоге код Мандзаридис Георгије, *Социологија хришћанства*, ХКЦ, Београд 2004, с. 129 и даље.

² Види Благојевић, М. „Савремена религиозност студената и десекуларизација српског друштва“ у *Постсекуларни обрт*. Београд 2013, с. 12 и даље.

³ Jukić, J. *Lica i maske svetoga*. KS, Загреб 1997, с. 193.

чели велика емпиријска истраживања стварног стања верске праксе и која су недвосмислено указивала да, иако хришћанство није нестало, хришћанске цркве су почеле да се празне. Црквено активних верника је бивало све мање. Истраживања спроведена, рецимо, средином 80-тих су показала да 82% Француза сматра себе вернима, док свега 13% редовно учествује у недељној миси. У Енглеској 60% изјављује да припада Цркви а 3% активно учествује у црквеном животу. У Италији се тај број пење на 20%, а у Португалији на 30%⁴.

Сва та многобројна истраживања спроведена током последњих деценија недвосмислено потврђују „дијагнозу да је, пре свега, конвенционална религија у кризи, да се одваја од друштва, да се из њега повлачи или, са друге стране гледано, да људи све мање своје конкретно свакодневно понашање моделују према религијским веровањима, етичким порукама или религиозном понашању“⁵.

Треба, међутим, нагласити да европски простор није религијски јединствен и да постоје велике разлике у веровањима и пракси од државе до државе, од регије до регије, а посебно према, у њима, превађајуће хришћанске конфесије, односно да ли је средина претежно католичка или православна, мешовита или претежно протестантска где се, у овим последњим, и показују највећи проценти црквене апстиненције⁶.

Такође треба нагласити да индикатори црквене праксе које највише користим нису једини у процени узраста процеса секуларизације у некој средини. Постоји читав низ индикатора који се користе у религијској социографији. Поменућу да секуларизацијски процеси могу да се прате на основу разлике у односима село – град, кроз селективност прихватања религијских веровања, па узраст и пол испитаника, број свештеника у једној средини и много других до сада већ коришћених индикатора⁷. Све нам ово показује сложеност религијског феномена у савременој Европи који тражи изнијансирани приступ, а не трпи више традиционални en block приступ.

Друштвена струјања везана за религијски феномен и процес секуларизације су доживела почетком 70-тих година на Западу ни од кога очекивани обрт, док се на Истоку то десило у пуном обиму после пада комунизма у деценији 90-тих прошлог века. Од тог периода се у теорији говори о свима добро познатом „повратку светог“, „освети Бо-

⁴ Исто, с. 193.

⁵ Благојевић, М. „Религиозна Европа, Русија и Србија: јуче и данас“. – У *Философија и друштво* 1/2008, Београд, с. 278.

⁶ Види Grace, D. *Religija u savremenoj Evropi*. Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb 2005, с. 19 и даље.

⁷ Види Јукић, Ј. Исто, с. 196 и даље.

жијој“, десекуларизацији друштва, повратку религије у јавну друштвену сферу и сл. Сва поменућа одређења имају за циљ да скрену пажњу на значајно промењени и повећани значај религијског феномена у савременом друштвеном животу.

Оно што нас, свакако, највише занима јесу резултати емпиријских истраживања спроведених у Србији и њихово, евентуално, теолошко вредновање.

У ту сврху ће нам, најпре, послужити последње емпиријско истраживање из 2013. године које је спровела група истраживача на челу са др Мирком Благојевићем а на репрезентативном узорку од 1056 студената треће године и то 854 са државних и 202 са приватних универзитета у Србији, а затим и она најранија проф. Драгољуба Ђорђевића из Ниша.

Проф. Драгољуб Ђорђевић је 1982. године спровео у доминантно православном, нишком региону истраживање религиозности становништва и закључио да је процес секуларизације на православно хомогеном простору пустио дубоке корене и узео највише маха у односу на све остале конфесионалне просторе. Неки видови религиозне свести и религиозне праксе су, према Ђорђевићевим истраживањима, дошли до ишчезнућа⁸. До сличних резултата је поменути професор дошао и 1985. године овог пута истражујући религиозност нишких студената. Упоредимо сада резултате до којих је дошао Благојевић 2013. са резултатима Ђорђевића из 1985. године. Подсећамо да су и једно и друго истраживање рађени на узорку студентске популације. Изнећемо само оне податке који су потребни за нашу анализу.

Према индикатору конфесионалне идентификације студенти се као православни изјашњавају 2013. у проценту од 79,1%, а 1985. – 65,6%. Према личној религијској самодекларацији, дакле као религиозни и припадници традиционалне верске заједнице 2013. – 55,8%; 1985. – 2,9%; као религиозан и не припада ни једној верској заједници 2013. – 11,4%, за 1985. немамо податак; као нерелигиозни 2013. – 6,9%; 1985. – 51,2%; као убеђени атеиста 2013. – 5,6%; 1985. – 29,7%. Дакле 2013. је 69,2% религиозних студената наспрам 2,9% 1985. и 18% нерелигиозних 2013. наспрам 80,9% 1985. године⁹. Резултати истраживања Хришћанског културног центра из 2010. године на узорку опште популације од 1219 испитаника су показали сличне проценте: 67, 3% верује да Бог постоји и 20,4% да постоји нека врста силе која може бити Бог¹⁰.

⁸ Ђорђевић, Д. *Бег од цркве*. Нота, Књажевац 1984.

⁹ Благојевић, М. „Савремена религиозност студената и десекуларизација српског друштва“. – У *Постсекуларни обрт*. Београд 2013, с. 11 и даље.

¹⁰ *Религиозност у Србији 2010*, ХКЦ, Београд 2011, с. 207.

И само на основу ових података може се, чини ми се, с правом подржати десекуларизацијска теорија јер су људи не само у српском друштву, већ и широм Европе, а нарочито широм света, религиозни у врло високом проценту. Искористићу и ја већ много пута цитирано мишљење једног од најзначајнијих савремених социолога религије Питера Бергера који је од поборника секуларизацијске теорије током времена и након неочекиваних друштвених обрта изнео следећи став:

„Данашњи свет, уз неке изузетке ... је жестоко религиозан као што је одувек и био, а у неким подручјима је чак и више него раније. Ово значи да је читава литература коју су стварали историчари и друштвени научници, који су прилично комотно објавили „секуларизацијску теорију“, у суштини погрешна“¹¹.

За српско друштво се, такође, може закључити да се „данас православно хомогено српско подручје више не може препознати као подручје у коме су обреди актуелне религијске природе изузетно еродирани а становници у „бегу“ од религије и цркве“¹².

Разлога за оптимизам чини се да има. Међутим, и на жалост, то није све што се теоретски може рећи и емпиријски поткрепити у вези са „повратком светог“. Са становишта хришћанске теологије и традиционалних цркава Европе много је значајнији одговор на питање какав нам се Бог вратио и на основу тога би следило и питање:

Да ли је рано за оптимизам?

Ако бисмо погледали и друге резултате истраживања а који се тичу религијске праксе, затим индикаторе верске догматике и сл., дакле, индикаторе који се тичу суштинских манифестација хришћанске вере а не само религиозности уопште, слика се драстично мења, што нам и сопствено искуство говори и чега смо сви ми потпуно свесни.

Поменућу само један резултат истраживања религијске праксе испитаника. Студенти у истраживању из 2013. године бар једном месечно учествују у литургији у проценту од 9,2, неколико пута годишње 35,7% и никада 51%¹³; општа популација 2010. године 17,1% бар једном месечно, неколико пута годишње 40,9% и никада 42%¹⁴.

¹¹ Berger, P. *Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika*. Mediteran Publishing, Novi Sad 2008, с. 12.

¹² Благојевић, М. „Религиозна Европа, Русија и Србија: јуче и данас“. – У *Философија и друштво* 3/2008, Београд, с. 251.

¹³ Благојевић, М. „Савремена религиозност студената и десекуларизација српског друштва“, с. 51.

¹⁴ Исто.

Овако велика разлика у процентима између самодекларисаних религиозних испитаника и оних који редовно учествују у литургијском животу је очигледан знак да треба да будемо врло опрезни у сопственом оптимизму. Он је оправдан уколико као параметар узмемо стање из 1985. кад истраживања показују проценат од 0,3% учествовања студентске популације у литургијском животу бар једном месечно¹⁵ али не и генерално. Ово нас подсећа да треба да вратимо питању какав нам се бог вратио, односно да се вратимо анализи религијске ренесансе са хришћанске тачке гледишта.

Као полазна тачка треба да нам послужи констатација да самодекларисана религиозност и хришћанска вера нису исто. Та се чињеница често занемарује у црквеним круговима када из најразличитијих друштвених, обично не из еклисиолошких разлога покушавамо да због сопственог друштвеног потврђивања а понекад и самозадовољства, тријумфалистички истакнемо овај аргумент високог процента религијске и конфесионалне самодекларације. Данашња постмодернистичка религиозност у својој ренесанси не значи повратак на традиционално, у Цркви утемељено и живљено хришћанство. Она, по речима једног савременог римокатоличког теолога „nisi u sebi svašta, a katkada baš ništa zajedničkoga s autentičnim kršćanskim iskustvom stvarnosti“¹⁶. И ето одмах задатка за хришћанску теологију да не само нагласи шта није аутентично хришћанство већ да каже и шта јесте хришћански етос пред изазовом постмодернистичке религиозности. Религиозност је шири појам од хришћанске вере али су кроз, пре свега, средњовековну историју традиционалне цркве у Европи успевале да држе под контролом, мање или више успешно, целокупни религијски феномен и то захваљујући различитим друштвеним функцијама које су имале, а превасходно својом политичношћу. Такве претензије више нису могуће и то због слабљења а понекад и потпуног ишчезавања појединих друштвених функција, тако да то доводи до, с једне стране, неконтролисаног и слободног бујања религијског феномена, а са друге, његовог све већег и даљег одвајања од хришћанске вере. То је наша постмодернистичка дијагноза која нас обавезује да као теолози дамо објашњење уводне тврдње да је она потенцијални противник хришћанске вере каквог она до сада није имала у историји као и да дамо одговор на питање из наслова да ли она оставља простор за хришћанско промишљање и разумевање стварности.

Од многих карактеристика постмодернистичке религиозности и савремене епохе, јер свака историјска и друштвена епоха ствара и свој

¹⁵ Исто.

¹⁶ Matulić, T. *Metamorfoze kulture*. GK, Zagreb 2009, c. 780.

карактеристични тип религиозности, морам се определити само за одређене на које посебно желим да скренем пажњу.

Мишел Лакроа наводи 4 начела религиозне синтезе Новог доба:

„Четврто начело на коме се заснива религијска синтеза Новог доба јесте одбацивање институционализованих цркава. Ново доба пребацује црквама да су заборавиле прави смисао речи религија (повезати): оне више не служе стварању веза међу људима и изгубиле су из вида јединство човека и божанства, јер су се окренуле апстрактном и осиромашеном културном животу“¹⁷.

Овако размишљајући, савремени човек се ослобађа институционалне цркве, као што је уопште постмодернизам „алергичан“ на све велике институције попут државе и породице на пр., и у својој разочараности тим истим институцијама постаје нешто попут „плаутајућег верника“¹⁸ какве и окупља Ново доба. Групација религиозних која бележи највећи пораст у Европи је она без конфесије или како они себе називају „слободни од конфесије“¹⁹, а највећу тешкоћу за одређење њихове религиозности представља немогућност да се открије и обухвати шта јој све припада. То је једно бескрајно море веровања различитог порекла и све то без икакве уједињујуће институције, а често и без елементарне логике, бар са хришћанског становишта. Међутим, основне теме и веровања постмодернистичке религиозности

„готово нечујно и несвесно умеју да се споје и са хришћанским веровањима и са научним дискурсом тако да Ново доба, по много чему, постаје невидљива религија коју појединци суочени са тегобом и тескобом живота у технолошкој ери, нехотице интериоризују као врсту могућег спасења у беспућу у коме се налазе. Нехотице, јер многи постулати Новог доба могу да се открију код оних који верују да су правоверни хришћани, као и код оних који су уверени да уопште не верују“²⁰.

И ето те поменути опасности. У историји смо обично имали јасно профилисане противнике хришћанства, а сада се по први пут, како ми се чини, сусрећемо са једним невидљивим. Прави и суштински проблем се не налази у детектовању страних наноса на нивоу идеја, већ на нивоу конкретне личности у чијем искуству и доживљају је врло тешко повући границе између ткз. нове духовности и аутентичне хришћанске

¹⁷ Lakroa, M. *New age ideologija Novog doba*. Klio, Beograd 2001, c. 38.

¹⁸ Исто, с. 38.

¹⁹ Kaufman, Fr.-X. *Kako da preživi kršćanstvo?*. KS, Zagreb 2003, c. 8.

²⁰ Ђорђевић, Ј. „Западна цивилизација наставља трагања“. – У Lakroa Mišel, *New age ideologija Novog doba*. Klio, Beograd 2001, c. 95.

духовности. Нова религиозност је стање свести, менталитет савременог човека који се формира и шири, пре свега, средствима масовне комуникације градећи и ширећи једну глобалну мрежу и то кроз омиљене теме попут личне среће, индивидуалног успеха, здравља подигнутог на ниво светости, младости, лепоте и много весеља и уживања у животу. Једном речју „čovек postmoderne је еротично неутажив у својој narcističkoj жеђи за vlastitom ispunjenošću i ostvarenjem“²¹. Тако се, на крају, намеће закључак да је религиозност постмодерне у својој главној струји, заправо религијски индивидуализам у коме лични елемент искуства нарцисоидног типа односи превагу над свим осталим без икаквог додатног критеријума у процени тог искуства. Кад говоримо о личној срећи као врховном идеалу онда је јасно да се она мора остварити *hic et nunc*, а не одложено, а посебно не у есхатону. Неискусном пастиру све ово може да заличи на хришћанство, а заправо – кад он говори о спасењу, савремени човек чује здравље, кад говори о обожењу, он чује животна срећа, кад говори о Васкрсењу, он чује реикарнација, а кад каже жртва, савремени човек тада затвара свој ум и срце. Зарад остварења тог неухватљивог циља сопствене животне среће савремени човек „троши“, „конзумира“ религију као што конзумира и све остало почевши од самог Бога који је за њега само „najdublje iskustvo sopstvenog bića“²² и ништа више од тога.

Закључна размисљања

На основу до сада изнетих података и увида у актуелно стање религиозности неодољиво ми се намеће једна констатација – и савремени, постмодернистички човек баш као и сваки до сада, тражи Бога. Тражи га по беспућима и лавиринтима друштва и културе али и у тами сопственог бића. Овог пута он је потпуно сам јер је одбацио све велике институције, укључујући и цркве, и све велике идеологије 20. века које су га изневериле. Постмодерност се може одредити као криза свих идеја модерности али на основу тога и постмодернистичка религиозност као криза религиозности. Она је продукт свести човека научно-технолошке цивилизације који покушава да испуни духовну празнину а да истовремено и не угрози савремену културу, чије је чедо. То је покушај својеврсног компромиса духовности, па и хришћанске, и светског духа. Не треба бити много паметан па закључити да, сходно ситуацији, и основна брига и тема савремене теологије треба да буде баш хришћански Бог који шаље свога Сина због људи, међу људе и

²¹ Mardešić, Ž. *Rascjep u svetome*. KS, Zagreb 2007, с. 451.

²² Mardešić, Ž. Исто, с. 451.

који је близак људима. Можемо се даље, запитати да ли је могућа теологија без Бога. Одговор на ову терминолошку контрадикцију би можда и могао да буде позитиван уколико би теологија остала само реч, само говор о Богу који може да буде неискуствен, непроживљен, те с тога и неаутентичан. Садашње стање религиозности је истовремено и критика такве теологије. Данашња потреба је, сматрам, да теологија, пре свега, буде реч Божија, *Божији говор* измученом и усамљеном човеку у оковима економске-научно-технолошке цивилизације који је релевантан за конкретну људску егзистенцију.

Summary

Fr Zoran Krastić (Belgrade)

Christian theology meeting postmodern religiousness

In this essay the author will try to answer the following question: Is it possible today to reflect, theologically, on certain problems from the Christian point of view, being conscious of the existence of certain very strong and often unnoticeable layers of postmodern religiousness mentality? After an initial emphasis on the difficult position the Christian theologian is in, the author offers an insight into the European process of secularization and desecularization, and the "return of the sacred" into the public sphere. This insight is achieved by research on religiousness in Europe, as well as by the results of the latest research on religiousness in Serbia. The author holds the opinion that there are certain reasons for optimism when comparing the present situation with the situation just a couple of decades ago, but we have to be, in general, very careful when it comes to optimism. Postmodern religiousness does not imply a return to the traditional forms of religiousness nor a return to traditional European churches. The author underlines the main characteristics of that religiousness – narcissism and the lack of institutionality, together with the question – what kind of god returned to us? As a conclusion, it is stressed that the present situation imposes the question of God as a basic theological question and also imposes the fact that theology should not be a mere oration on God but God's oration relevant to particular human existence.

Keywords: theologian, secularization and desecularization, religiousness and Christian faith, sociology, postmodern religious mentalities.