

Зоран Крстић

Abstract. Аутор анализира амбивалентан однос православља и модерности. Основна теза рада је да евентуалне тешкоће постоје у прихватању каснијих фаза модерности а да сукоб на релацији модерности и традиционалног друштва не постоји. Разматрају се, даље, разлике између традиционалног друштва и модерности. У том контексту се још једном у социолошком кључу сагледавају поједине идеје Доситеја Обрадовића. У завршном делу аутор говори о новом месту Цркве у плуралистичком друштву и могућностима њеног делања.

Кључне речи: православље, модерност, промене, индустријализација, национална држава, хомогено друштво, рефлексивност, прихватање, плуралистичко друштво

ПРАВОСЛАВЉЕ И МОДЕРНОСТ – СУКОБ ИЛИ САРАДЊА ?

При митрополији димитријадској са седиштем у Волосу, Грчка, постоји Академија теолошких студија која се из године у годину потврђује као веома жива и ангажована теолошка институција. Ова институција свој допринос развоју теолошке мисли разуме и реализује тако што се сваке године фокусира на неку од најважнијих теолошких, културних или друштвених тема. Академска година 2006/07. била је посвећена односу православља и модерности, што је реализовано низом предавања и разговора.¹ Тема заиста изазовна, захтевна и, по општем мишљењу сваке хвале вредних учесника, врло актуелна за грчку теолошку средину. Кључно питање, на које се са разних аспеката покушавало одговорити, било је следеће: да ли се православље зауставило пре модерности? А затим је следио читав низ додатних питања која проистичу из основног: да ли православна теологија функционише само и искључиво у окружењу традиционалних друштава? Да ли је православље прихватило тековине модерности са свим последицама које она доноси на теолошком, друштвеном и општекултурном плану, или су, пак, православни носталгични за премодерним друштвеним облицима и формама аграрног и ауторитарног друштва? Може ли постојати црквена реч без подршке државног ауторитета и без повезаности са националном идеологијом? Шта је, на послетку, само православље – национал-религијска идеологија нераскидиво повезана са државним, друштвеним и културним анахронизмима, другим речима – религија прошлости, музејски експонат, или је

¹ Види *Ορθοδοξία και Νεωτερικότητα*, Ινδίκτος, Атина 2007

православље увек нов предлог вечног живота свељудског и свевременог значаја васељенских димензија?²

Наведена питања не морају бити искључиво везана за грчку теологију и за актуелни друштвени и црквени тренутак савременог грчког друштва. Она се и у нашој средини могу поставити, а да не буду ништа мање важна и актуелна. Можемо, такође, и у нашем јавном мњењу препознати трагове уверења да све што има било какве везе са прошлошћу и *традицијама*,³ а никакве са будућношћу, мора имати упориште у Цркви и православљу. Сви они који се из било којих разлога (углавном политичких) супротстављају савременом друштву, сматрају да им је православље природни сарадник и идејна постојбина. Бити православан и савремен, ма у ком погледу, најчешће изазива сумњу и подозрење. Бити православан и конзервативан је очекивана комбинација. Размишљања у оваквим и сличним клишејима никада нису била и не могу бити исправна, али да ли су она у потпуности нетачна? Да ли су заиста апсолутно злонамерни и против православља сви који на овај начин размишљају и говоре о православљу и православнима? Не дајемо ли својим схватањима и ми сами, као хришћани и чланови Цркве, исувише често повода другима да се запитају да ли се православље заиста зауставило и окаменило пре епохе модерности? Уочавамо у сопственом понашању недостатак воље и заинтересованости да се уложи труд у разумевање реалних проблема савремених људи, што нас закључава у недодирљиви кавез самодовољности и самооправдања који спречава потенцијални дијалог.

Као увод у разматрање ове проблематике износим став да данас основни проблем успешности црквене мисије није борба против оних који су према Цркви негативно расположени, каквих ће увек бити и који своје мишљење не крију (они су нам *сурови пријатељи*, како је говорио владика Николај), већ прихватање добронамерних, истински жељних Онога који је једини потребан – Живог Бога, а који не успевају, како због својих сопствених слабости тако и због слабости организације црквеног живота, да пронађу своје место у црквеном телу и непримећено га и тихо напуштају, задржавајући велико поштовање према Светињи, али остајући дистанцирани и за нас анонимни. Такви људи најчешће не

² Види П. Καλαϊτζίδης, *Ορθοδοξία και Νεωτερικότητα, προλεγόμενα*, Ινδίκτος, Атина 2007, 11

³ Употребљавам овај појам у смислу који налазимо у Ј. Мајендорф, *Живо предање*, Каленић, Крагујевац 2008., 11-23, разликујући га од Светог Предања

могу да усагласе искуство *савремености* свог свакидашњег живота са искуством *анахронизама* у црквеном животу.

Основна теза овог огледа, коју желим да проверим даљом анализом и покушајем давања одговора на горе постављено питање, је следећа:

Уколико у нашој црквеној средини постоји амбиваленција у вези са вредностима савременог друштва, она се генерално не односи на негативан став према модерном добу у целини. Сукоб, према мом скромном мишљењу, није на релацији традиционално – модерно, како се често жели приказати, већ на релацији две фазе модерности, претходној и потоњој. Другим речима, садашњи друштвени тренутак се критикује и не прихвата, не са становишта традиционалног друштва, већ са становишта претходне фазе исте те модерности која се критикује.

С обзиром да се ради о изузетно широкој проблематици, покушаћу да одабиром само појединих, за Цркву и хришћане интересантних аспеката проблема, ипак, и поред парцијалности, дођем до жељеног циља.

Разлике између традиционалних и модерних друштава

Свет модерности је свет у променама и то све бржим и бржим, тако да многи, не само на нашим просторима, имају утисак да смо заробљени у мноштву догађаја које не разумемо у потпуности и који су ван наше контроле. Хришћани ту нису изузетак. Друштво се променило и непрестано се мења, а са њим се мења и место Цркве, и то генерално, како на истоку тако и на западу. Француски теолог Marie-Dominique Chenua (1895 – 1990) је 1961. године објавио чланак под насловом *Завршетак Константинове ере*, у коме констатује крај једног начина постојања Цркве у *константиновским* друштвима, како их он назива, која трају све до 19. века, и назначавача почетак новог начина односа Цркве и друштва.⁴ Протестантски теолог J. Moltmann то овако објашњава:

*Od vremena cara Konstantina pa sve do 19. stoljeća, kršćanska je Crkva, unatoč mnogim reformacijama i promjenama u društvu, imala čvrsto omeđen javno-društveni karakter. Mjesto i funkcija Crkve bili su utvrđeni. Znalo se što se od nje valja očekivati. Tek s nastankom industrijskog društva, prekinuta je stara simfonija između ecclesia i societas.*⁵

⁴ Види R. Gibelini, *Teologija dvadesetog stoljeca*, KS, Zagreb 1999., 145 и даље

⁵ J. Moltman, *Teologija nade*, Ex libris, Rijeka 2008., 314

Место и улога Цркве у традиционалним хришћанским друштвима су се надовезивали на улогу религије у античким друштвима. Према том схватању, највиша дужност људских друштава је указивање поштовања боговима. Мир и добробит заједнице зависе од воље државних богова. У том смислу је и хришћанство постало *cultus publicus*, а сама држава је хришћанство схватала као своју религију. Хришћанство је било *круна друштва, срце друштва, унутрашњи принцип живота* итд.⁶ Такву државу је у средњем веку и Црква доживљавала као своју. Задатак државе је био да штити Цркву и да својим ресурсима подржава Њену мисију. У таквим тзв. хомогеним, традиционалним друштвима узроци сваког делања, како појединачног тако и државног, могли су лако да се препознају и одреде. Налазили су се у општем и заједничком језгру које је чинила религија. Атмосфера заједничке космологије је свима била јасна и подразумевајућа. Поступци и ставови се нису морали доказивати, били су саморазумљиви. Религија је прожимала све поре традиционалног друштва и одређивала целокупност појединачног и колективног живљења (посебно је питање, којим се овде нећу бавити, колико су сви ти аспекти били у складу са суштинском хришћанском поруком). У традиционалним друштвима човек се, углавном, није одлучивао за то да ли ће или неће припадати Цркви, или којој ће цркви припадати. И једно и друго су били саставни делови његове социјализације. Стварност са којом се рађао, живео и умирао.

Крупне промене које су се десиле у 16. и 17. веку и које су трасирале пут модерном друштву су историјске чињенице западних европских друштава, али су биле толико значајне и крупне да су утицале на сва друштва, најпре америчко, па друштва источне Европе, а затим и цео свет. Оно што је модерност донела, мислим пре свега на животне облике, потиснуло је све традиционалне типове друштвене организације на начин који раније није забележен у историји. И раније су постојали прелазни или транзициони периоди, али они никада нису били толико интензивни као прелаз из традиционалног у модерно друштво. Из тог разлога, с правом можемо да говоримо о друштвеном и историјском дисконтинуитету, иако у модерности трају и опстају многи елементи традиционалних друштава, али ниједан на стари начин. Неколико је обележја која одвајају друштвене институције модерности од претходних формација. А. Giddens сматра да су то:

⁶ Исто, 315 и даље

1. *брзина промена* које покреће модерност. Она је највидљивија у технологији, али прожима и све друге друштвене области;
2. *ширина промена* која различита подручја земљине кугле увлачи у међусобне односе и на тај начин шири талас промена, потискујући форме традиционалних друштава и стварајући глобализацију модерности;
3. *природа друштвених институција*, од којих су неке сасвим нове и не постоје у традиционалним друштвима, али чак и оне које су постојале суштински мењају своју природу.⁷

Током последња два века много је различитих великих теорија постављено у покушају да се објасни природа ових корених друштвених промена. Али, то није право питање за нашу проблематику. Нас, пре свега, занима зашто је дошло до ових промена? Зашто су уништене друштвене форме за којима појединци носталгично жуде и које су до скоро доминирале историјом? Да ли је модерност специфичан (па чак, како то неки помишљају, и злонамеран) пројекат западних друштава?⁸

Социолози наводе два кључна фактора која су омогућила ширење и развој модерног друштва, а то су: **индустријализација и национална држава**. Свој корен оба ова фактора заиста имају у карактеристикама европске историје и културе, али су се по целом свету проширили због унутрашње моћи коју садрже. Ниједан традиционални систем није успео да се супротстави тој моћи и тако одржи своју аутономију. За српско друштво то није било могуће ни пре три века, када се десио први сусрет са модерношћу, као што то није могуће ни данас. Појединци врло наивно помишљају да је модерност парцијални процес, да се дешава само у појединим сферама живота, нпр. у економији, а да су остале сфере биле, или да могу и сада бити, поштеђене и аутохтоне. Модерност мења све сфере живота и по ширини и по дубини. Модерност је култура у социолошком смислу тог појма, тј. начин живота појединаца у друштву или друштвеним групама. Кад год нпр. одврнемо славину у кући да бисмо попили чашу воде, или упалимо светло, ми **прихватимо** (видећемо касније колико је овај појам битан) читав низ организованих институција и акција које је породила модерност и које нам

⁷ A. Giddens, *Последице модерности*, Филип Вишњић, Београд 1998., 16-18

⁸ Види A. Giddens, *Sociologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 2007. 35 и даље и A. Giddens, *Последице модерности*, Филип Вишњић, Београд 1998., 165 и даље

омогућују одређени начин живота који сматрамо нормалним и пожељним. Или кад рутински, па и ритуално, желимо да дан почнемо шољицом кафе треба да помислимо на све људе и институције које су омогућиле да кафа с једног краја света дође до нас, на други крај света. Тај омиљени ритуални чин, доступан свима, а не само појединцима, омогућила је глобализација модерности.

Да размотримо сад како се у српском друштву десио први сусрет са модерношћу, с обзиром на поменуте факторе индустријализације и националне државе.

Још једном о Доситеју

Велике сеобе Срба на просторе Хабзбуршке монархије крајем 17. и у првој половини 18. века, довеле су до нашег првог контакта са модерношћу, што је изазвало превирање *из кога се родило, на крају, оно што називамо нашом модерном културом.*⁹ Митрополит Амфилохије (Радовић) у својој књизи *Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића* сјајно теолошки анализира суштинске разлике између Светог Саве и Доситеја. Те се суштинске разлике, или културни дисконтинуитет, у односу на светосавско предање, могу лако уочити код Доситеја. Доситеј је производ модерности и зато ћемо га посматрати у ширем, пре свега историјском, а за наше потребе још и социолошком контексту.

Утемељивачи социологије као науке (такође и социологије религије, Вебер и Маркс нпр.) су током 19. века покушавали да глобално тумаче друштвене промене, заправо да проникну у „законе“ историје, сматрајући да се она може испричати као *велика прича* која почиње са малим друштвеним групама ловаца, а кулминира модерним друштвима Запада. Овакво *еволуционистичко* разумевање историје држи да се историјски ход одвија по одређеним законитостима које су сличне природним законима. Међутим, уколико историју посматрамо пре свега кроз одређене и конкретне догађаје, а не кроз накнадно формиране теорије, могућа су и другачија тумачења. Људи се обично у животу не понашају и не делају сагласно оваквом или онаквом схватању прошлости или будућности. Они пред собом имају конкретне проблеме и одређена расположива средства којима

⁹ Митрополит Амфилохије (Радовић), *Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића*, електронско издање www.rastko.rs/bogoslovje преузето 4. 11. 2009. стр. 5

покушавају да те проблеме реше. Исто тако, најчешће не могу да сагледају све последице сопственог избора. Он може да доведе до последица које они нису могли ни да замисле, а камоли пожелe. У овом смислу историју посматрамо не као праволинијски развој, већ као непрестане прелазе и промене из једног стања у друго, где постоје континуитети али и дисконтинуитети. Догађај Б представља континуитет у односу на догађај А, али већ догађај В може да представља дисконтинуитет у односу на догађај А. Историја се тако показује као изломљена линија која скреће и лево и десно, иде напред али познаје и странпутице и назадовања, баш зато што је сачињена од воље Божије, али и од делања и неделања многих, а не само неких појединаца.¹⁰

У свом зачетку узроци преласка из традиционалног у модерно друштво су били теолошки. Реформација и верски ратови су скоро 150 година потресали западну Европу и уништили јединство друштвеног поретка. Највећи број европских држава више није могао да хомогенизује своје друштво на хришћанским основама. То се јединство реформацијом распало. Излаз из конкретне, ратне ситуације нађен је у закључку да јединство друштвеног поретка мора да буде засновано на темељима који нису верски.¹¹ Тумачење да је нпр. директна последица тог избора, која се манифестовала након неколико векова, био борбени атеизам или фашизам, тачно је у врло малом проценту. Модерност, као епоха која још није завршена, има свој континуитет, али много више дисконтинуитета. Она није иста у свим својим фазама, а могла је, свакако, и другачије да се развије, јер је то, и онда као и данас, зависило од релативно слободних људских избора.

У Доситејевом случају треба поставити питање какав је историјски и друштвени контекст он као младић затекао? Бежећи од турске сабље, велики део нашег народа, на чијем је челу била црквена јерархија, нашао се у, за тадашње прилике моћној и у свим аспектима сређеној, Хабзбуршкој монархији, покушавајући да у њој опстане под сталном претњом унијаћења. Мир, сигурност, могућност рада и образовања биле су карактеристике живота на новој територији. Немирног духа и жељан знања које није могао да пронађе у манастирској средини, Доситеј чини избор који су током 18. и 19. века учинила сва традиционално православна друштва југоисточне Европе, а Русија знатно пре

¹⁰ Уп. I. Πέτρον, *Πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική ελευθερία*, Παρατηρητής, Солун 2003., 32 и даље

¹¹ Уп. В. Паненберг, „Како размишљати о секуларизму“ у *Логос*, 2006., 209

њих. Готови, и то врло функционални и веома привлачни модели, били су ту. Шта се друго могло очекивати у том историјском контексту осим онога што се и догодило? Доситејеве идеје, са данашње тачке гледишта врло наивне, у потпуности су идеје европске просвећености тога доба. Али идејни изазов је само један део целокупног процеса трансформације традиционалног српског друштва и његовог укључивања у епоху модерности. Тај се процес није десио нити по налогу, нити судбински, нити завером, већ слободним избором наших предака, а такође и Цркве.

Као што сам већ истакао, основне карактеристике модерности и њена покретачка снага јесу индустријализација и национална држава, према којима никада нису изречена неслагања, чак напротив.

Стварање националне државе и однос према њој су од значаја за централну проблематику овог огледа, те ћу с тога, у нешто проширенијем виду, навести мишљења савремених теоретичара национализма, тј. настанка националне државе. Један од њих, Е. Gellner (1925 – 1995) сматра да су национализам, нација и национална држава производи модерне цивилизације која је почела индустријском револуцијом с краја 18. века, и да идеја нације није позната у традиционалним друштвима. Индустријско друштво ствара брзи привредни развој и сложену поделу рада, а то проузрокује стварање много ефикаснијег државног апарата какав није постојао раније. Опште образовање и службени језик који се учи у школама су главна средства помоћу којих се организује друштво великих размера и обезбеђује његово јединство. Gellner-ови критичари сматрају да је он сувише оштро раздвојио национализам и нацију од времена премодерних друштава. А. Smith сматра да национализам јесте модеран, али да се ослања на осећања и симболизме које сежу дубоко у прошлост, тако да су нације повезане са ранијим етничким заједницама које имају заједничке претке, заједнички културни идентитет и везу са одређеном домовином. Већина националних држава западне Европе је током 18. и 19. века настала тако што је један етничитет проширио и потиснуо остале, мање.¹²

Закључак који А. Giddens изводи, а са којим сматрам да се можемо сложити, јесте да моћ национализма лежи у стварању људског идентитета, без кога човек не може живети. Другим речима, после распада традиционалних

¹² *Sociologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb 2007. 442 и даље

друштва заснованих на хришћанском идентитету, модерни човек је у непрестаној потрази за утемељењем новог идентитета – у разуму, људској природи, праву, нацији итд.¹³ Као пример чињенице да је национализам био општеевропска појава, нарочито популарна после Француске револуције, навешћу мишљења самих актера Револуције.¹⁴ Револуција је потврдила принцип да сувереност произилази из воље народа, те је национална држава изнад краља, цркве, имања. Французи себе виде, пре свега, као грађане уједињене отаџбине, *la patrie*. *Грађанин је рођен, живи и умире за отаџбину*,¹⁵ биле су речи исписане на јавним местима током Револуције. Један млади војник пише својој мајци: *кад la patrie зове на одбрану морамо похитати ка њој... наш живот, наша добра и наше способности не припадају нама. Све припада нацији, la patrie*.¹⁶ И још: *године 1794. нисмо веровали ни у какву натприродну религију; наша озбиљна унутрашња осећања су била сумирана у само једној идеји, како бити од користи отаџбини. Све остало... било је, у нашим очима, само тривијално... То је била наша једина религија*.¹⁷ Немачки фашизам је, такође, један од изданака оваквог приступа националној држави и људском идентитету.

Актери стварања српске државе кроз 1. и 2. устанак и надаље, од самог почетка су имали визију и идеал националне државе са свим општеевропским карактеристикама. У том смислу Доситеј је био само један, чак не ни најважнији, чинилац у настајању модерне Србије. Црква, како год да је схватимо – и као институцију и као пуноћу заједнице клира и народа, веома је активно учествовала у овом процесу. Чак толико активно, да је после само шест или седам деценија борбе за стварање националних држава на Балкану, константинопољски сабор из 1872. године идентификовао и осудио нову јерес у Православљу, етнофилетизам. Међутим, циљ овог рада није да вреднује историјске процесе.¹⁸ Интенција ми је била да назначим да су сви друштвени фактори, укључујући и Цркву, учествовали у стварању модерне Србије. Сваки на свој начин, залажући се, можда, за различите, па чак и супротне идеје, као Доситеј и Црква, али идеје које су све, без изузетка, припадале модерности. То сам покушао да покажем кроз

¹³ Види, такође, Patrick Geary, *Mit o nasijama-srednjovekovno poreklo Evrope*, Цензура 2007., 32 и даље

¹⁴ Цитати су према Марвин Пери, *Интелектуална историја Европе*, Клио 2000., 316 и даље

¹⁵ Исто 317

¹⁶ Исто, 317

¹⁷ Исто, 317

¹⁸ У смислу аксиолошког суда могло би, на пример, да буде занимљиво истраживање питања на који начин је у Православљу током 19. и 20. века дошло до трансформације помесних у националне Цркве, што до дана данашњег тешко оптерећује међуправославне односе.

идеал стварања националне државе коме су до данас јако привржени православни хришћани на Балкану, мислећи да тиме подржавају вековне, традиционалне, православне вредности. Понављам, не изричем вредносне судове о значају поменутих идеја, само се питам зашто би православни хришћани требало да са толико жара прихватају баш ту фазу модерности, а не неку другу, каснију? У овом смислу сматрам да су појединачна садашња супротстављања савременом друштвеном тренутку утемељена такође на идејама модерности, а не на идејама традиционалних друштава која су јако далеко од нас удаљена.

Нова ситуација

Једна од основних карактеристика модерности, којом се она супротставља и доводи у питање све претходне традиције и обичаје, је њена рефлексивност. У традиционалним друштвима рефлексивност је најчешће била ограничена на реинтерпретацију и понављање *старих обичаја*, тако да је за садашњост прошлост имала много већу снагу од будућности, која готово да и није имала утицаја на садашњост. Човек традиционалних друштава је био човек прошлости и из континуитета са својим прецима је тражио потврду и легитимност свог живота и делања. Човек модерности је окренут ка будућности. Он не одобрава и не прихвата неки поступак или животни модел само зато што је традиционалан. За њега све мора да прође кроз призму личног прихватања или одбацивања, односно, треба да буде чин манифестовања субјектове индивидуалне слободе.¹⁹ Зато Доситеј, да се још једном вратимо њему, говори о *јестеству, здравом разуму, науци*,²⁰ не да би се супротстављао вери, јер није био атеиста, као што то митрополит Амфилохије и закључује, већ он, заправо, покушава да кроз рефлексивност и саму веру уведе у оквире модерности. Доситејеве теолошке идеје данас изгледају неоригинално и превазиђено, што, међутим, начело рефлексивности није. Сви који и данас произносе јавну реч о вери и хришћанству треба да имају у виду да није довољно пуко позивање на *старе обичаје*, већ да сваку реч треба да прати објашњење, а пре свега утемељеност и ослањање на уочљиве и функционалне животне моделе (*по плодовима њиховим познајете их*, Мт 7,16).

¹⁹ Упореди А. Giddens, *Последице модерности*, 44-45

²⁰ Митрополит Амфилохије (Радовић), *Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића*, 6

Друштвене околности нису исте у време Доситеја и данас. Његово позивање и одушевљавање разумом није имало иза себе искуство 20. века. Заправо, то је била нада, не Доситејева већ модерности, да ће људски разум моћи да пружи човеку много снажније осећање сигурности него што је то чинила традиција.²¹ Ужаси 20. века су у потпуности поткопали наивно и опасно мишљење да се друштво може искључиво ослонити на разум, што је за хришћанство одувек било кристално јасно. То је основни разлог што данашњу друштвену ситуацију најбоље карактерише појам и одређење друштва као плуралистичког. Модерни човек, после многих трагичних искустава, увиђа да сви добронамерни друштвени фактори могу да допринесу стабилности и напретку, никога не искључујући. Тако модерност у овој фази²² карактерише *повратак светог*, односно свест да је религија *rag exelans* важан чинилац људског постојања и да је по само друштво веома штетно занемарити ову чињеницу.²³ Ово је процес који се дешава последњих деценија у свим друштвима, укључујући и наше. Међутим, ако модерност отвара врата сарадње и уколико хришћанска јавна реч жели да буде убедљива, онда она треба да **прихвати** неколико важних елемената.

Најпре, сам чин прихватања као основне претпоставке сваке даље акције. Уколико хришћани доживљавају садашње стање као непожељно и грешно, истичући као идеал форме прошлости, сарадња ће бити неуспешна. Сетимо се да наше спасење започиње чином прихватања људске природе од стране Сина Божијег. Оно што није прихваћено не може бити ни спасено. У том смислу је и прихватање датог друштвеног контекста обавеза Цркве, јер она и постоји зарад света и његовог спасења. Преображају и спасењу претходи прихватање. То, свакако, не значи сагласност, већ прихватање зарад спасења.

Последица претходног је да се друштво прихвата онакво какво јесте у овом тренутку, са поштовањем свих његових основних начела функционисања. Другим речима, поновни улазак религије у јавни дијалог не значи повратак на традиционално, хомогено друштво са статусом који је Црква имала у њему. Тај се

²¹ Упореди А. Giddens, *Последице модерности*, 46

²² Међу теоретичарима постоји не мала дискусија који би појам био адекватан данашњем друштвеном тренутку, и кроз сваки од њих се изражава и различито тумачење тренутка. Пошто та проблематика није релевантна за овај оглед само наводим те појмове: постмодерност, касна модерност, друга модерност итд. Види детаљније у А. Giddens, *Sociologija*, 674-680

²³ Види П. Βασιλειάδης, *Μεταγεωτρικότητα και εκκλησία*, Ακρίτας 2002., 28

статус у потпуности променио. С тога, да би јавна реч Цркве уопште добила шансу да шире и јаче утиче на друштво, морамо имати у виду следеће:

1. Живимо у секуларној, уставној држави која искључује теократска схватања политике и која наглашава слободу савести и слободу изражавања религиозних убеђења и осећања;
2. Друштво је плуралистичко са становишта постојања и изражавања различитих космологија, тј, различитих схватања човека и живота, од којих ни једна не сме да искључује оне друге.²⁴ Ово је покушај одбране модерног човека од идеолошке хомогенизације друштва као болног и трагичног (такође и нашег) искуства 20. века.

Закључујући, могу да кажем да питање из наслова текста није, заправо, више актуелно. Ако је модерност некада била усмерена против хришћанства (што је питање вредно истраживања), за тако нешто више не постоје теоретске претпоставке, што не искључује *de facto* постојање таквих појединаца и друштвених група. Хришћани су равноправни чланови друштва – равноправни, ни нижи, али ни виши, а Црква је исто тако равноправан фактор са свима осталима у сфери јавне речи. То значи да Црква више нема привилегован положај у друштву, али то не треба да буде разлог никаквом страху. Оно што је од самог почетка снага Цркве то је Истина, и то су сами хришћани, чланови Цркве, као сведоци Истине, а не ослањање на апарат принуде ове или оне државе. Ниједна историјска епоха није ослобођена греха, али ни благодати Божије, па тако ни данашња. Не постоје „свете“ и „грешне“ историјске епохе. И наша има своје предности у односу на претходне, али и своје недостатке. Али, оно што је сигурно то је да савремени хришћани могу слободно да практикују и сведоче своју веру, у томе их нико не може спречити. Колико ће то утицаја имати на шире друштво, искључиво зависи од квалитета тог сведочења и ничег другог.

²⁴ Упореди Ν. Κοκοσαλάκης, *Σύναξη*, «Θρησκεία και πλουραλιστική κοινωνία», бр. 110, април-јуни 2009., 64 и даље