



УДК 316.74:2(497.11)
27-726.6
316.654:2(497.11)"2008"

Зоран Крстић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Традиционални верници као пастирски проблем и изазов

Abstract: Аутор, на основу савремених социолошких истраживања, разматра сам појам *традиционални верник* као и могућности класификације унутар ове велике групе чланова Цркве. У наставку се, из пастирске перспективе, анализира однос између традиционалних верника и верних у ужем смислу. Да ли је тај однос комплементаран, па онда можемо да говоримо и о вери и о култури, или су пак ово величине које се искључују и тако стварају напетост и озбиљан проблем у пастирском раду и животу Цркве, а такође и релативизују резултате емпиријског истраживања религиозности? Проблем се детектује у окренутости традиционалних верника ка прошлости, а верних у ужем смислу ка будућности, тј. ка Царству Божјем, те би се задатак пастирске службе састојао у преоријентисању првих.

Key words: култура, традиционални верник, верујући у ужем смислу, пастирска служба, Царство Божје.

Уводне напомене

Ентузијазам је претпоставка сваке успешне људске делатности, тако да ни Еслужба парохијског свештеника није у томе изузетак. Са полетом, радошћу и чистом вером многи млади и тек рукоположени свештеници започињу своју службу, све док конкретна парохијска ситуација не буде ставила на озбиљну пробу понекад и саму њихову веру. Не тако ретко могу се срести искрени парохијски свештеници са наглашеним осећањем немоћи, безизлаза и бесмисла, јер они у својим парохијама на много тога наилазе, али на веру најмање. Приликом савршавања крштења, венчања, опела, многи од њих ће се више осећати као службеници, магови, још чешће као парадни клонови¹ међу људима који само и једва чекају да свештеник заврши „своје“, па да и они могу у наставку да ураде „своје“, као носиоци обичаја и форме, чији садржај мало кога занима, а најмање и најређе ће се осећати као свештеници међу верујућим хришћанима. Овакве ситуације доводе у питање не само свештенички позив као такав већ и само свештениково људско достојанство. И он,

* zorank62@gmail.com

¹ Арачић, Pero, „Pastoralne vizije i pastoralna usmerenja“, *BS LXX/3–4* (2000), 745.

а и сви око њега, осећају се као ухваћени у клопку, у којој се сви непријатно и бесмислено осећају али из које се нико не може извући. Непријатно је у њој, али је без ње незамисливо или барем, још увек незамисливо.

Овакав незавидан духовни статус свештеника уводи нас у циљ овог огледа који се крије иза амбициозног наслова. Он се састоји у покушају теолошког разумевања неких елемената религиозности православних грађана Србије. С обзиром на такву почетну позицију, анализа ће бити преваходно пастирска и имати у виду најпре Цркву, па тек онда друштво. Подаци који ће бити коришћени су подаци *Исџираживања религиозности грађана Србије и њихов сџав ѡроцесу европских инџирација* које су током 2010. године спровели Хришћански културни центар и Фондација Конрад Аденауер на репрезентативном узорку од 1500 испитаника.

Појмовна одређења

Појмове вера и веровати ћу користити као синтетичке у њиховом јеванђељском значењу укорењеном у саморазумевању Цркве². Они су синтетички са социолошког становишта, јер подразумевају више индикатора који се засебно истражују и изражавају у емпиријским истраживањима. Најчешће се говори о пет димензија црквености³, и то: прихватања истина вере, религијска пракса, прихватање моралних начела хришћанства, живљења вере у друштву и прихватање црквених структура. Ја ћу користити следеће индикаторе: религијску и конфесионалну самодекларисаност, религијску праксу тј. учествовања у литургијским сабрањима и редовно причешћивање. У том смислу веру бих могао да опишем као дефинитивно и апсолутно поверење у оваплоћеног и васкрслог Сина Божјег Исуса Христа који позива све људе да ућу у заједницу Новог Израиља, који је Црква, и да у њој заједно са другима предокушају, причешћујући се, живот Будућег Века, док Христос поново не дође. Или да дефинишем речима апостола Павла да је „вера основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих“ (Јев 11, 1) из чега произилази и основна карактеристика вере да је она окренута ка будућим догађајима, да има есхатолошки карактер.

Појам културе ћу користити у његовом социолошком значењу као „начин живота појединца у друштву или друштвеним групама“⁴, као заједнички контекст у коме живимо и у коме се разумемо и сарађујемо.

Под традиционалним или културалним верницима ћу подразумевати оне који одржавају у мањем или већем интензитету (ступњевита религиозност) своју везу са Црквом, али којима делимично или у потпуности недостаје неки од наведених елемената вере, што је најчешће црквеност. Код њих се, углавном, не може детектовати есхатолошко усмерење, већ окренутост ка

² Πέτρον, Ιωάννης, *Χριστιανισμός και κοινωνία*, Θεσσαλονίκη, 2004, 38–41.

³ Balaban, Josip, „Stupnjevita crkvenost današnjeg kršćanina: realnost i opasnost“, *BS LXVI*/2–3 (1996), 405.

⁴ Giddens, Anthony, *Sociologija*, Zagreb, 2007, 22.

прошлости са елементима природне религиозности и религиозности из претходног периода духовности. У случају нашег, српског православља, такав тип духовности је најчешће заснован на духовности 19. века.

Категорију номиналних хришћана, чија се веза са Црквом најчешће своди на два обреда — крштење и опело, нећу у овој анализи узимати у обзир.

Традиционални верници кроз историју

Традиционалне вернике у једном друштву може да створи само већинска религија, а нарочито државна религија, и то кроз дужи проток времена у коме се дешава инкултурација одређених религијских вредности. О таквој врсти хришћана можемо да говоримо тек од 4. века. Ипак, и у претходном периоду можемо детектовати назнаке таквог понашање у недисциплинованима или у оним који изазивају неред како их Канонско предање именује.

Ако неки епископ или презвитер или ђакон или који припада клиру или лаик немајући никакву тежу потребу или нужну ствар да за дуже време одсутствује из своје Цркве, него боравећи у своме граду не дође у три недељна дана током три седмице заједно на сабрање, ако је клирик нека буде свргнут а ако је лаик нека буде удаљен од општења⁵.

Цитирани 80. канон Пето-шестог, трулског сабора из 691. године, који понавља старији 11. канон Помесног сабора у Сардики (Софији) из 343. године сведочи нам, али и одређује и санкционише, границу црквене дисциплине. Онај који без неког посебно важног разлога не дође на три недељна сабрања треба да буде рашчињен, ако је клирик било ког степена, а одлучен од Цркве, тј. од причешћа, ако је лаик. Црквени живот у целини, а посебно светотајински, има своју унутрашњу логику која се манифестује спољашњим поретком. У том смислу крштење представља преломну тачку у животу хришћана. Услов за крштење је било покајање, тј. одрицање од претходног живота, и прелиминарна вера као одговор на Божји призив. Такав — оглашени, започињао је период катихизације односно припреме за крштење. У Пасхалној ноћи је обављано крштење као ново рођење и као света тајна уласка у Цркву. Новокрштени је постајао члан Народа Божјег (лаик), свечано увођен на евхаристијско сабрање и на Васкрс се по први пут, са својом новом браћом и сестрама, причешћивао и затим настављао да кроз цео живот продубљује своју веру учешћем у светотајинском животу своје, локалне Цркве. Читав овај процес је подразумевао искреност и убеђеност, односно веру, тако да је за рану Цркву, али и до дана данашњег, тешко замисливо да се неко добровољно уклања од евхаристијског сабрања. Половином другог века свети Јустин Философ и Мученик описује у својој 1. Апологији како у „дан „сунца“ дива на једном месту сабрање *свих* који бораве у градовима и селима ...“⁶. Ово сабрање *на једном месту* је правило а одсуствовање из неоправданих разлога је беспоредак који треба „лечити“.

⁵ *Свешћени канони Цркве*, Београд, 2005, 185.

⁶ Ιουστίνος Φιλόσοφος και Μάρτυς, *Απολογίαί*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη, 1985, 192.

Четврти век, Милански едикт, Константиново обраћење, Теодосијево проглашење хришћанства државном вером, нове су и одлучујуће тачке у даљем развоју категорије традиционалних верника, јер додају још један, надаље одлучујући елемент, а то је друштвена корист која по правилу рађа лицемерје. Кроз све векове лицемерје је било највећи и најопаснији противник хришћанства. Хришћанство тражи непрестани напор, непрестано пуњење форме садржајем⁷. Свако одустајање од тог напора значи претпостављање форме садржају, значи магијски, култни приступ и значи повратак у стање природне религије, у стање природног многобоштва, веру у формулу и обред сам по себи, ритуализам који као сенка прати хришћанство и пратиће га до последњег дана. Црква је кроз векове јасно увиђала ту опасност и против ње се борила на начин који смо могли да уочимо у поменутом 80. канону Трулског сабора, а то је да непрестано истиче шта је правило а шта изузетак. Она никада није одбацивала било коју категорију верних или маловерних али никад, сем последњих векова, није све врсте верника доводила у исту раван. Јасно је стављала до знања који су то, с једне стране, греси који некога одвајају од Цркве у коју он може да се врати искључиво после искреног покајања; то су тзв. греси на смрт — убиство, прељуба, апостасија. С друге стране, грех у погледу практиковања црквеног живота је поменута граница од три недељне литургије неприсуствовања и непричешћивања. После тога је верник сам себе изопштио из Цркве.

Промене и заборав ових суштинских ставова је наступио, претпостављам, у периоду нередовног парохијског црквеног живота (16, 17. и 18. век) и пребацивањем акцента са јеванђељске вере и са црквених верника (који су, свакако, увек у мањини) на конвенционалну веру и традиционалне вернике. Кулминација таквог типа духовности наступила је у 19. веку, а 20. век је већ донео нове, пре свега теолошке токове и на Истоку и на Западу. Теологија излази из свог, како је то говорио о. Георгије Флоровски, „вавилонског ропства“ и вера као онтолошка категорија, као чињеница живота и суштинског личног опредељења је поново у првом плану. Та се вера, пошто је јеванђељска, неминовно манифестује редовном црквеношћу и редовним причешћивањем.

Овакво макроисторијско сагледавање типова духовности има своје огромне недостатке. Тешко да је оно у детаљима тачно, али у карактеристичним суштинским акцентима, јесте. Већина наших парохијских, пре свега, градских цркава већ има у последње две деценије изграђено малобројно, али, ипак, чврсто, евхаристијско језгро које сачињавају верни који се по живљењу своје вере све више разликују од традиционалних верника. То никако не значи да је „унутра“ идеално а „споља“ лоше, већ је то само разликовање онога што је примарна брига Цркве и дешава се унутар Ње, од онога што је, бар за Цркву, секундарно и дешава се изван.

⁷ Шмеман, Александар, *Историјски ѡуи Православља*, Цетиње, 1994, 229.

Веровање у бројкама

Поред свих специфичности, судећи према резултатима истраживања религиозност грађана Србије показује, нарочито током две последње деценије, приближавање и уклапање у опште европске тенденције. „Угрубо говорећи, 30 посто Европљана и даље је релативно одано својим црквама, других 30 посто живе своје животе готово потпуно изван њихових граница. Шта је са групом у средини?“ пита се енглески социолог Грејс Дејви (Grace Davie)⁸.

Погледајмо какви су резултати најновијих истраживања Хришћанског културног центра и Фондације Конрад Аденауер поредећи их, тамо где је могуће, са резултатима Европског истраживања вредности у Србији из 2008. године.

Самодекларисана религиозност — Верујем да Бог постоји — 63,3 посто, Европско истраживање вредности — 80,5 посто;

Без обзира на то да ли иде или не у цркву испитаник за себе може рећи да је: (ХКЦ) религиозна особа — 76,8 посто;

Православна конфесионална идентификација — 78,3 посто, Европско истраживање вредности — 86,7 посто;

Хришћански културни центар	
Испитаник за себе може рећи да је:	
Уверени верник и прихвата сва учења вере	27,2%
Религиозан, али не прихвата све што га сопствена вера учи	17,1%
Традиционални верник, учествује у обредима, поштује обичаје али није активан у својој религијској заједници	36,9%

Индикатори религијске праксе

Учесталост посећивања цркве	Хришћ. култ. центар	Европско истр. вредности
Више пута недељно	4,1%	1,6%
Једном недељно	8,7%	5,8%
1–2 месечно	16,2%	13,8%

Учесталост посете недељној литургији/миси	Хришћ. култ. центар	Европско истр. вредности
редовно	9,8%	
1–2 месечно	7,3%	
Неколико пута годишње, о великим празницима	40,9%	
Никад	42%	

⁸ Davie, Grace, *Religija u suvremenoj Evropi*, Zagreb, 2005, 173.

Испитаник се причешћује: да — 36,7%; не — 40%.

Уколико бисмо желели да од наведених индикатора нагласимо поједине ради формирања опште слике, онда би то били следећи:

учешће у литургији, закључно са 1—2 месечно, што смо видели да је доња граница — укупно 17,1%; неколико пута годишње — 40,9% што би одговарало категорији традиционалног верника и 42% — никад — номинални хришћани.

Уверени верник и прихватио све што учи његова вера — 27,2%, традиционални верник — 36,9%.

Желећи да извучем не закључак, већ само утисак из ових података који ће свакако још бити анализирани, јесте да, што се тиче категорије верних како смо је дефинисали, не можемо бити незадовољни. Око 20 посто испитаника које по еклисиолошким критеријумима можемо сматрати вернима у ужем смислу те речи је велики проценат. Свакодневно пастирско искуство говори о доста мањем проценту. Али оно што треба нагласити је да се баш у овој категорији види напредак и у њој би могло да се разреши питање ревитализације религије и религиозности у Србији. То јесте стварност, онако како то Мирко Благојевић наглашава, не спектакуларна, али видљива и мерљива, пораста учешћа у литургијском животу Цркве⁹.

Прекид са традицијом

Да се поново вратимо традиционалним верницима и њиховим изгледима у будућности. Уколико се посматрају дугорочни конфесионални трендови у Европи, константан пораст бележи само неприпадање ниједној вероисповести. Непрестано расте број оних који се изјашњавају да су без конфесије. „Уколико се тачније осмотре односи на западу, добија се утисак да тамо не долази до планираног потискивања, већ до спонтане ерозије хришћанских традиција“¹⁰. Европа све мање верује, али не уопште, она не постаје атеистичка, већ све мање верује на традиционалан начин. *Веровање без припадања* како би то изразила Грејс Дејви.

Према Данијел Леже (Danièle Hervieu-Léger) западна друштва су „амнезијска друштва“, друштва кратког памћења уопште, па и кратког религијског памћења. Како овај врло утицајни савремени социолог религије сматра, до овога је дошло због слабљења две кључне институције које су биле преносиоци колективне свести у традиционалном аграрном друштву и то су: породица и парохија¹¹. „Obitelj gubi mnoge svoje funkcije, odgojne i socijalizacijske, a župa gubi svoju funkciju sabirnice kolektivne svijesti lokalne zajednice“¹². Разлози томе су многобројни, али је основни да у урбаним срединама чак ни

⁹ Благојевић, Мирко, „Ревитализација религије и религиозности у Србији: стварност или мит?“, *Философија и друштво* 2 (2009), 105.

¹⁰ Kaufmann, Frany-Xaver, *Kako da preživi kršćanstvo?*, Zagreb, 2003, 9.

¹¹ Hervieu-Léger, Danièle, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick – New Jersey, 2000.

¹² Črpić, Gordan, „Crctice o stanju i perspektivama svećenika u društvu“, *BS LXXX/3* (2010), 787.

породица, а још мање парохија функционишу као заједнице, губећи своје афективне димензије. На ову мисао надовезује се и Дејвијева, која поставља неколико модела који могу допринети разумевању преношења религијског сећања у овако описаном амнезијском друштву¹³, а то су: а) заступничко сећање; б) несигурно сећање; в) посредовано сећање; г) алтернативно сећање и д) естетско, симболичко сећање¹⁴.

Као што се може приметити, сва тумачења користе појам *сећање* и сва су, без изузетка, окренута ка прошлости и прошлим вредностима у чијем чувању и преношењу се разуме и тумачи религија. Не треба изгубити из вида да социолог религије посматра религијске феномене са становишта друштва, а не верности или неверности у односу на изворну религијску поруку. У оваквом кључу тумачења, улога свештеника је да буде професионални заступник и посредник свих различитих, поменутих врста сећања. Заједница од њега очекује да добро и професионално обавља поверену му заступничку улогу на корист и одржање саме заједнице.

Како бисмо и да ли бисмо овакве ставове могли да конкретизујемо у нашем, српском животном контексту?

У српском друштву још увек се може детектовати сапостојање елемената предмодерности тј. традиционалног друштва, затим модерности, на коју се, посебно код млађих генерација, надовезују елементи постмодернитета. У религијској сфери се то манифестује као постојање различитих менталитета и различитих типова духовности на истом месту, тј. у истој парохији, што усложњава пастирски рад. Иако је хришћанство увек истоветно у својим суштинским темама оно неће бити исто живљено у предмодерном и друштву модернитета¹⁵. У том смислу можемо разликовати две основне парадигме у функционисању различитих друштвених група, па и црквене заједнице — ауторитарну и демократску.

Ауторитарна парадигма је многовековни начин одржавања и функционисања друштава позивањем на одређене ауторитете. Њена ефикасност се темељи на моћи одређеног ауторитета — оца у породици, монарха, клира, Бога на небу. Врло често су ови ауторитети у свести људи подупирали један други. Како сматра Grubišić¹⁶, за ову су парадигму карактеристична три обележја, без обзира на то које сегменте друштва прожима: монолози, монопол, монолитност. Ово су била обележја свих традиционалних друштава али такође и комунистичке владавине.

Демократска парадигма је резултат модернизације друштва која је код нас прекинута доласком комуниста на власт, али је од деведесетих настављена све до данас. Њене карактеристике су достојанство људске личности, дијалог,

¹³ Опширније в. н. г.

¹⁴ Davie, Grace, *Religija u suvremenoj Evropi*, Zagreb, 2005.

¹⁵ В. Јукић, Јаков, *Lica i maske svetoga*, Zagreb, 1997, 501–508.

¹⁶ Grubišić, Ivan, „Hrvatski katolicizam: vjera ili običaj?“, *BS LXVI/2–3* (1996), 362.

плурализам итд. Занимљиво је да Grubišić¹⁷ ауторитарну парадигму назива природно-религијском, а другу хришћанском, иако се обично сматра да је обрнуто. Процес модернизације доводи до превласти појединца над друштвом, индивидуалног над колективним, што се све манифестује и у религији. Индивидуални, слободни избор све више односи превагу над традиционалним елементима припадања. Друштва модерности се због тога називају и посттрадиционалним друштвима¹⁸ управо због овог момента слободног избора који се више не ослања на традицију.

После ових општих назнака, могу рећи да се и код нас стање религиозности, или је боље да сада употребим појам вере, развија на сличан начин. Верни у ужем смислу, чији је број мали (јер добровољност не може никад бити обухватна као принуда) али је ипак у порасту, које идентификујемо у свакој, углавном градској парохији, су слободним избором уверени хришћани који практикују и живе своју веру у оквирима демократске парадигме. Код традиционалних хришћана, поред тог карактеристичног елемента духовности прошлих времена, најчешће недостаје овај пресудни елемент личног избора и опредељења. У условима оваквог развоја модерности која прелази у постмодерност чини се да је све мање простора за традиционалне вернике и они ће се, вероватно, кретати или ка номиналним верницима или ка вернима. Осим тога, све је мање свештеника који су спремни да буду носиоци и преносиоци националног, фолклорног и обичајног. Они желе да буду свештеници живих хришћанских заједница а не заступници прошлости. Своју веру доживљавају као окренуту есхатону а не прошлости. На тој релацији се већ догађају тензије, а могуће је да се оне још и продубе и интензивирају, јер се такав став свештеника може доживети од стране традиционалних хришћана као издаја Православља, српства и сл. Али у супротном би Црква у својој пуноћи била жртва једног таквог традиционалистичког али беживотног хришћанства. Традиционални верници, у сваком случају, остају и проблем и изазов за пастирску делатност.

Вера и култура; помирење пред опасношћу

Ни теолог ни социолог религије нису пророци. Немогуће је предвидети како и куда ће се друштва, а са њима и наше српско друштво, кретати с обзиром на смисао за хумор који историја показује, па се догађаји као по правилу одвијају управо онако како нико не очекује. Питање које постављам (а одговор ће уједно послужити и као закључак огледа) је следеће: могу ли се вера и култура, у облику у којем су вековима постојале, ипак помирити пред опасношћу нестанка обе? Позитиван одговор на ово питање, и то не као могућност већ као императив даје Марчело Пера (Marcello Pera) у својој књизи „Зашто се морамо звати хришћани“¹⁹. Тежини ауторових ставова до-

¹⁷ *Исшо*.

¹⁸ Giddens, Anthony, *Последице модерности*, Београд, 1998, 105 и даље.

¹⁹ Пера, Марчело, *Зашто се морамо звати хришћани*, Београд, 2010.

приноси и уводно писмо актуалног папе Бенедикта XVI. Аутор говори о помирењу католичанства и либерализма, чије љуто непријатељство траје већ дуже од једног века²⁰, пред опасношћу од трећег, а то је постмодерност која својим релативизмом и нарцисоидношћу прети, како се то некима чини, да разори само друштво, а свакако да дефинитивно раскине до сада препознатљиве везе између хришћанства и културе, прекорачујући и искорачујући изван контекста какве такве хришћанске културе. „За млађе од 35 година, чини се, цркве су изгубиле сваку веродостојност“²¹. У суштини и Пера, као и многи други аутори, констатује озбиљну кризу европских друштава које је постмодерност израз и манифестација, а онда се у помањкању свих других средстава поново посеже за хришћанством од кога се „очекује деловање које би стабилизовало културалне и моралне оријентире“²². „Европа је у стању транзиције; губи се један систем а нема одговарајуће замене“²³. Из овог разлога Пера сматра да се либерали морају изјашњавати као хришћани, али да то, истовремено, не значи да морају да верују²⁴.

Различити називи нам помажу да их разликујемо: хришћани по вери су једни, а хришћани по култури други; или следбеници Христа и они који се диве хришћанској поруци; или, још једноставније верници и световњаци. Међусобно се разилазе, али и једни и други верују, у техничком смислу имају једну вероисповест²⁵.

И опет смо, само на други начин, дошли до културалних верника²⁶, у овом случају као политичке неминовности. Наиме, уколико Европа мисли да преживи пред релативизмом, мултикултуралношћу, исламским фундаментализмом она се мора сетити свог хришћанског порекла, па макар то било и у политичком смислу. Можда би ова неосимфонија са савременом државом поново донела бројке и утисак световне моћи али би засигурно зауставила развој онога што смо означили као верне по уверењу.

Христос својим следбеницима није обећао светску славу већ животне тешкоће али и да ће бити с њима до свршетка века. Али када Он поново дође, хоће ли наћи веру или ће наћи само обичаје и традицију?

²⁰ B. Jukić, Jakov, *Lica i maske svetoga*, Zagreb, 1997, 369–395.

²¹ Davie, Grace, *Religija u suvremenoj Evropi*, Zagreb, 2005, 75.

²² Kaufmann, Frany-Xaver, *Kako da preživi kršćanstvo?*, Zagreb, 2003, 77.

²³ Davie, Grace, *н. г.*, 173.

²⁴ Пера, Марчело, *н. г.*, 56.

²⁵ *н. г.*, 58.

²⁶ В. Ζουμπουλάκης, Σταύρος, *Ο Θεός στη πόλη*, Αθήνα, 2002. и Ζουμπουλάκης, Σταύρος, *Χριστιανοί στον δημόσιο χώρο*, Αθήνα, 2010.

Литература:

- Aračić, Pero, „Pastoralne vizije i pastoralna usmerenja“, *BS LXX/3–4* (2000).
- Baloban, Josip, „Stupnjevita crkvenost današnjeg kršćanina: realnost i opasnost“, *BS LXVI/2–3* (1996).
- Благојевић, Мирко, „Ревитализација религије и религиозности у Срдији: стварност или мит?“, *Философија и друштво* 2/2009.
- Giddens, Anthony, *Sociologija*, Zagreb, 2007.
- Giddens, Anthony, *Последице модерности*, Београд, 1998.
- Grubišić, Ivan, „Hrvatski katolicizam: vjera ili običaj?“, *BS LXVI/2–3* (1996).
- Davie, Grace, *Religija u suvremenoj Evropi*, Zagreb, 2005.
- Ζουμπουλάκης, Σταύρος, *Ο Θεός στη πόλη*, Αθήνα, 2002.
- Ζουμπουλάκης, Σταύρος, *Χριστιανοί στον δημόσιο χώρο*, Αθήνα, 2010.
- Ιουστίνος Φιλόσοφος και Μάρτυς, *Απολογηταί*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη, 1985.
- Jukić, Jakov, *Lica i maske svetoga*, Zagreb, 1997.
- Kaufmann, Frany-Xaver, *Kako da preživi kršćanstvo?*, Zagreb, 2003.
- Hervieu-Léger, Danièle, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick – New Jersey, 2000.
- Πера, Марчело, *Зашто се морамо звати хришћани*, Београд, 2010.
- Πέτρου, Ιωάννης, *Χριστιανισμός και κοινωνία*, Θεσσαλονίκη, 2004.
- Сवेशњени канони Цркве*, Београд, 2005.
- Črpić, Gordan, „Crtice o stanju i perspektivama svećenika u društvu“, *BS LXXX/3* (2010).
- Шмеман, Александар, *Историјски њуи Православља*, Цетиње, 1994.

Zoran Krstić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Traditional Believers as Pastoral Problem and Challenge

Upon contemporary social researches the author considers the very concept of *traditional believer* along with a possibility of classification within this vast group of the Church members. In what follows, the relation between traditional believers and the believers in more narrow sense is being analyzed from pastoral prospect. Is it complementary and hence can we talk about faith and culture, or they are only magnitudes that exclude each other and thus make tensions and serious problem in pastoral work and Church life, making in that way the results of empirical research of religionness relative? The problem is detected when the believers turn themselves towards the past, while the believers in more narrow sense do so towards the future, it is to say towards the Kingdom of God, employing the pastoral work to reorient the first group.

Key words: culture, traditional believer, believer in more narrow sense, pastoral work, the Kingdom of God.

Датум пријема чланка: 29. 5. 2011.

Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 6. 2011.