

KRIKA POLITIČKOG OSTVARENJA PUČKE RELIGIJE

Jakov Jukić

Zbog svoje velike rasprostranjenosti i posebnosti, fenomen pučke religije u zemljama Latinske Amerike postao je danas izdvojeni predmet znanstvenog zanimanja. Stoga ćemo ga se ovdje posebno dotaknuti. Budući da je folklorna religija u tim zemljama vrlo složena pojava, svu je obuhvatiti u njezinoj opširnosti i potpunosti.¹ Neke kritičke primjedbe o teorijama koje se u svezi s njom pojavljuju potrebno je ipak ukratko izložiti.

U prvom redu se tu misli na teologiju oslobođenja koja je postala nekom vrstom populističke ideologije. Dok smo prije iznosili samo razne teorije o društvenom podrijetlu narodne pobožnosti, sad se susrećemo s pokretom koji od stanovite pučke religije namjerno hoće učiniti društvenu i političku ideologiju. S obzirom na tu nakanu, novi teolozi prihvaćaju društveno obrazloženje postanka pučke religije, ali joj u budućnosti ne pripremaju iščeknuće nego novi sadržaj. Izvjesnost ponuđenog projekta počiva na pretpostavci da je društveno otuđenje izvor svih čovjekovih neprilika. Zato ta teologija najprije obavlja analizu klasne situacije, a onda pristaje uz jednu smislenu političku praksu klasnog oslobođenja. Na kraju osloboditeljskog postupka stoji, kao utopijsko obećanje, novi očovječeni svijet. Time se konačno osvješćuju i društveno uzbiljuju sve sakralne želje milenarizama i mesijanizama.² Latinsko-američki teolozi dakle traže dosljedno, povijesno, političko, gospodarsko, zbiljsko, djelatno, sadašnje i potpuno čovjekovo oslobođenje. Njihov zahtjev je jasan: kršćansku poruku treba ponovno čitati u svjetlu prakse svjetovnog oslobođenja, pa će se vidjeti da je i Evandjelje jednako toliko osloboditeljsko koliko i svjetovna praksa onih društveno-političkih pokreta koji novoj teologiji služe kao oslonac. Nama je, međutim, jedino važno da utvrdimo odnos teologije oslobođenja spram pučke religije.

Jedva je moguće zamisliti da bi ta teologija smatrala pučku religiju — u njezinu tradicionalnom sadržaju — pogodnim nosiocem političke akcije i revolucionarne promjene. To izrijeком napominju više ili manje, svi zagovornici teologije oslobođenja. Za D. Powera³ pučki katolicizam, s prevagom u Latinskoj Americi, stvara jedan tip neplodnih blagdana i uzaludnih svetkovanja koji otklanjaju pažnju potlačenog naroda od njegovih društvenih i političkih problema. Dapače, ako folklorna vjera često uključuje priznanje kršćanskih sakramenata, ne radi se tu o istin-

¹ Pedro A. Ribeiro de Oliveira, *Le catholicisme populaire en Amérique Latine*, u *Social Compass*, 4, 1972, str. 567—584.

² Najbolji sustavni prikaz svih milenarizama i mesijanizama daje u svojoj enciklopediji Henri Desroche, *Dieux d'Hommes, Dictionnaire des messies, mesianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris, 1969, str. 282.

³ David Power, *Recontre des cultures et expression religieuse*, u *Concilium*, 122, 1977, str. 104.

ski življenom kršćanstvu nego o siromaškoj hrani — *pabulum* — naroda čija je povijest tragično prešućena ili odbačena. U stvari, teologija oslobođenja ne prihvaća pučku religiju, jer je ona za nju nesporni čimbenik otuđenja, a ne sredstvo oslobođanja. Procjena je dakle do krajnosti politizirana: pučka religioznost je nedovoljno svjetovno učinkovita pa zato i teološki neprihvatljiva.

Odatle proizlazi rascjep između svjetovnog kršćanstva za koje se zalaže teologija oslobođenja i pučke religije koju ta teologija odbacuje. Doduše, pučka religija je izvanjski kršćanska, ali samo zato jer je narod stavljen u položaj da očituje svoju podređenost isključivo u vjerskim obredima i simbolima što mu ih je nametnula njegova tradicionalna kultura. Ukratko, postoji jedno »osloboditeljsko kršćanstvo« i njemu oprečna »otuđujuća pučka religija«. Uzrok se tom otuđenju, svejedno, ne nalazi u narodu — subjektu religioznosti, nego je rezultat gospodarske vladavine i ideološke manipulacije. Novi teolozi drže da pučka religija s jedne strane čini prihvatljivom situaciju iskorištavanja, i to putem potenciranja osjećaja izgubljenosti, dok s druge interiorizira u svijest naroda ideologiju vladajuće klase, pojačavajući svjetovni odnos ovisnosti. Za teologiju će oslobođenja, znači, pučka religija biti redovito nekorisna i štetna, odnosno u najboljem slučaju postat će projekcija ideologiziranog kršćanstva, što je sve skupa nezdrživo sa sviješću i praksom oslobođenja. Tako teologija oslobođenja zapravo teorijski poništava pučku religiju, jer je zbog veće društvene djelatnosti prethodno sekularizira.

Zatajivanje pučke religije može biti obavljeno u različitom intenzitetu: od umjerenog do radikalnog odbacivanja. Na razini obične sociološke analize lako se uočavaju sastojci prosvjeda u pučkoj religiji. Uza sve to, prilično slab razvoj proizvodnih snaga u zaostalim predjelima neće dopustiti da se ispune uvjeti za dodatno proniknuće u sklop društvenih odnosa. Zato ova najblaža varijanta kritike pučke religije⁴ obrazlaže svoj postupak s činjenicom da je plebejski katolicizam uobličen prema tradicionalnim funkcijama religije u prekapitalističkom društvu i kao takav neprimjeren klasnoj funkciji prosvjećenog prosvjeda. A prosvjećeni prosvjed je isto što i klasna borba u marksizmu i svjetovno oslobođenje u teologiji.

Na drugom kraju kružnice stoji radikalna varijanta teologije oslobođenja koja pučku religiju prosuđuje na posve jednak način kao što to čini i moderni ateizam, premda podastire različite razloge. O njima opširnije piše E. Dussel⁵ i precizira: Latinska Amerika je jedini kulturni kontinent koji je imao kolonijalno kršćanstvo. Evropa je bila kršćanska, ali ne i kolonijalna, dok druge prekomorske zemlje nisu nikad uspjele stvoriti jednu značajniju jezgru kršćanstva. To pokazuje da Latinska Amerika zauzimalje jedinstven položaj u povijesti svijeta i Crkve. Polazeći baš od tog posebnog iskustva, ni teologija oslobođenja, želi li zaista ostati vjerodostojna, ne može biti drugačija, nego potpuno različita. Stoga je ona u nekom smislu čak i ateistička, naravno s obzirom na

⁴ François Houtart, *Religion et lutte des classes en Amérique Latine*, u *Social Compass*, 2—3, 1979, str. 218.

⁵ Enrique Dussel, *Domination-Libération: pour un discours théologique original*, u *Concilium*, 96, 1974, str. 33—53.

konkvistadorsko kršćanstvo. U Latinskoj je Americi naime ponajviše kolonijalno kršćanstvo podržavalo podjelu na vladajuće i podređene slojeve u društvu. Da bi se izrazilo protivljenje toj klasnoj podjeli, trebalo je biti također i ateističan u odnosu na osvajačko kršćanstvo evropskih doseljenika. Zaključak je jasan: teologija oslobođenja posuđuje od ateizma shemu obrazloženja postanka pučke religije, zato što ona, kažu, opravdava sve klasne nepravde i uzrok je zaostajanju u preobrazbi društva.

U zamjenu za odbačenu pučku religiju tradicionalnog izričaja teologija oslobođenja sada nudi jednu svjetovnu, djelatnu, ovozemaljsku i politiziranu kršćansku vjeru. Stoga će biti potrebno obaviti sekularizaciju pučke religije i pripremiti narod za društveno i gospodarsko oslobođenje. Prikladno je dakle opisati političku vjeru kao novi oblik pučke religioznosti. Tako shvaćen, fenomen pučke religije, očito, pripada današnjem općem procesu sekularizacije. Ali dok je u Evropi i Sjevernoj Americi spomenuti proces bio pretežno podržavan od tehnološkog razvoja, u Latinskoj Americi je on oživiljen isključivo političkom akcijom.⁶ Odatle onda ideološkičnost teologije oslobođenja koja pokušava na razini političke volje — a ne društvenih uvjeta — provesti korjeniti obrat u povijesti.

Konačno, to nije sve. Otudujuće obilježje teologije oslobođenja može biti поближе određeno na dvjema različitim razinama. Na prvoj, izvanjskoj, teologija oslobođenja otkriva se kao otuđenje od društvene zbilje, a na drugoj, unutrašnjoj, kao otuđenje od kršćanske zbilje.

Premda zagovornici teologije oslobođenja nastoje pokazati kako je tradicionalna pučka religija bila rodno mjesto izobličjenja kršćanske poruke, neće ni njih mimoći slična sumnja o otuđenosti. Ona se najviše ogleda u krivoj procjeni društvenih prilika. Tako teologija oslobođenja s pravom vidi glavno zlo u siromaštvu i nepravdi, ali ne primjećuje da su to tipični problemi razdoblja prvobitne akumulacije, a ne modernog industrijskog doba. I obećanje o potpunom oslobođenju čovjeka zapravo je samo iskrivljeni odsjev mnogo skromnijeg stanja: naglog prelaza iz feudalizma u građansko društvo. Vrlo dramatična zbivanja u političkom životu Latinske Amerike ne idu dakle nikad ispred obzora građanskog svijeta, nego su uvijek iza njega. To znači da se pravni poredak i temeljna ljudska prava trebaju ondje tek ostvariti. Zato je i teologija oslobođenja neraskidivo utkana u tijek građanskog osvješćenja, iako joj se može činiti drugačije, što i jest oznaka ideološkičnosti. Tko je bolje upućen u mehanizam društvenih sukoba u feudalizmu, tome neće biti teško odgonetnuti zašto je teologija oslobođenja dospijela u položaj da bude tako drastično politizirana. Njezinu ideološkičnost potvrđuje i prijem u Evropi, gdje je doživjela neočekivani uspjeh. Teologija koja je bila stvorena da izrazi zahtjeve siromaštva, najednom je postala ključ za razrješavanje tegoba obilja. Time se njezina odvojenost od društvene zbilje doista do kraja razotkrila.

⁶ José Miguez Bonino, *La Piété populaire en Amérique Latine*, u *Concilium*, 96, 1974, str. 141—149.

Budući da je teologija oslobođenja u opisanom smislu ideologija, otuđena je ona i od zbilje kršćanstva. To je naša druga razina. Ne ulazeci u teorijsko domišljanje — čega danas ima posvuda — bit će dovoljno ako podsjetimo da su politizacija i projekt zemaljskog oslobođenja bile stalni izazov za povijesno kršćanstvo. Štoviše, već na njegovu izvoru izbijala drama iste kušnje. U Novom zavjetu opisuje se kako je Isus na obalama Galilejskoga mora nahranio čudom gladno mnoštvo. Zanesen tim novim čudom, narod nije razumio duboko značenje objave o kraljevstvu Božjem. Zato je u Isusu prepoznao samo svjetovnog kralja i političkog osloboditelja. On se međutim brzo sklonio i krenuo sâm u goru kad je zapazio da ga hoće učiniti kraljem. Drugi put su Isusa pokušali napraviti vođom Izraela prilikom njegova ulaska u Jeruzalem, ali je umjesto u carsku palaču namjerno otišao u slobodno progonstvo. Treći put se to zbilo u istrazi pred Velikim vijećem i Pilatom, koji ga osudiše kao političkog prevratnika jer je bunio narod, a on im je odgovorio: »Moje kraljevstvo ne pripada ovome svijetu. Kad bi moje kraljevstvo pripadalo ovome svijetu, moji bi se dvorani borili da ne budem predan Židovima. Ali moje kraljevstvo nije odavde« (Iv 18, 36). Konačno, četvrti put, poslije razapinjanja i uskrsnuća, jedan će od njegovih učenika na putu u Emaus pričati Isusu da su se mnogi bili ponadali kako je upravo nadolazilo vrijeme zemaljskog oslobođenja Izraela. Na svim najvažnijim raskrižjima svojeg života Isus odlučno odbija napast da bude uveden u političke igre ondašnjeg društva. Uostalom, Isus je sigurno znao da su njegovi sunarodnjaci potlačeni od rimskih osvajača i iskorištavani od domaće vladajuće manjine. Bila je to zaista klasična situacija društvene i političke ovisnosti. Pa ipak, Isus ne izgovara ni riječi prijekora, niti daje primjer prosvjeda. Čini baš suprotno: umjesto da podiže ustanak pušta se razapeti na križu. Da nema religiozne dimenzije u Isusovim obećanjima — koja će se ostvariti tek u onostranosti — sve bi njegovo propovijedanje i vladanje bilo puka besmislica. Zato preporučuje svojim učenicima da jednako odbace duh ovog svijeta — što je sržna misao Novog zavjeta — i prihvate misterij patnje u ljubavi prema Bogu i bližnjemu.

Od takva kršćanstva jedva da je išta ostalo u teologiji oslobođenja. Ima se čak dojam da je ona vratila probleme kršćanstva na početni nespornost i obnovila u suvremenosti onaj isti razgovor što su ga nekoć zapodjeli porobljeni Židovi s Isusom u pogledu značenja kraljevstva Božjeg. Naime, za teologiju oslobođenja⁷ spasenje se čovjeka događa unutar povijesnog vremena i prostora, dotično u političkoj zbilji, što je identično gledanju Rimljana i Židova, ali ne i učenju Isusa Krista. Socijalno se oslobođenje ne smije izjednačiti s kršćanskim spasenjem, jer to nisu dvije iste, ni oprečne, nego potpuno različite stvari. U čišćenju kršćanstva od ideološkičnosti⁸ bit će potrebno učiniti novi iskorak i reći da kršćanstvo ne daje ljudima vremenito oslobođenje. Ali im ga i nitko drugi ne može dati. Odatle onda drama vremenitosti i svjetovnosti. Čovjeku ostaje samo mogućnost da tu neiskojućivju bijedu vremenitosti što više ublaži. Stoga Isus dijeli kruh gladnom narodu.⁹ Prema učenju

⁷ Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, New York, 1973, str. 152.

⁸ Charles Wackenheim, *Christianisme sans idéologie*, Paris, 1974, str. 260.

kršćanstva svijet se dakle ne može promijeniti polazeći od svijeta. To se obistinilo u slučaju teologije oslobođenja koja također nije uspjela promijeniti svijet, ali je zato obrnula smisao religije.

Ako se sad vratimo našoj temi lako ćemo ustanoviti da u Latinskoj Americi postoje u stvari dvije različite pučke religije. S jedne strane folklorni katolicizam sa svojim tradicionalnim obredima koji su preneseni iz stare postojbine,¹⁰ s druge osiromašeno kršćanstvo teologije oslobođenja sa svojim politiziranim proglasima.

Bilo je predviđeno da upravo pučka religija tradicionalnog tipa potpuno iščezne u postupku sekularizacije i ustupi mjesto takvu kršćanstvu koje je evanđeoski motivirano i klasno osviješćeno. Zato je cijeli jedan sakralni svemir trebalo doslovce potopiti — svijet hodočašća, prošteništa, sveišta, blagdana, procesija, iscjelitelja, zaštitnika, blaženika, djevica, svetaca, pokojnika, neočekivanih uslišanja, ukazanja, viđenja, opsjednuća, marijanskih štovalaca, misija, bratovština, svetih predmeta, križeva, bičeva, krunica, čudotvornih slika, ozdravljajućih izvora, relikvija, ubožnica, zavjeta, molitava, posta i pokora. No scenarij zbivanja ispao je nešto drugačiji nego što se očekivalo. Narod je doduše odbacio u nekim slučajevima staru pučku religiju, ali time još nije prihvatio i novo kršćanstvo teologije oslobođenja. Slična sudbina je snašla političku teologiju u Evropi i teologiju »mrtvog Boga« u Sjevernoj Americi. Uostalom, sve su moderne teologije ostale bez vjernika, iako s brojnim svjetovnim zagovornicima. Ono što je sekularizirano nije prišlo apstraktnoj političkoj religiji nego je jednostavno pristalo uz ateizam, izgubilo se u vjerskoj ravnodušnosti ili priključilo suvremenim društvenim pokretima. Gdje god je teologija nastupala sa svjetovnim sadržajima, tamo je uvijek gubila narod. Ništa bolje nije ona prošla na političkom području. Budući da je privlačnih političkih ponuda bilo uistinu mnogo, za svjetovno kršćanstvo je malo tko pokazao zanimanje.

Ishod je razvidan: teologija oslobođenja nije uspjela postati ni pobudna religiozna inspiracija, ni primamljiv politički program. Stoga se najprije odcijepila od pučke religije, a onda i od puka. Narod je pak ostao vjeran ili tradicijama folklorne religije ili se okrenuo nereligijskim političkim pokretima. Od svih sudionika u nadmetanju, teologija oslobođenja je dakle prva počela odumirati.

U potvrdu tome mogu poslužiti razni primjeri. Za nas će ipak biti najvažnije da izdvojimo one koji se tiču zaokreta teologije oslobođenja u odnosu na puk i njegovu religioznost.¹¹ Na toj je točki naime došlo

⁹ Jean Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953, str. 104.

¹⁰ Segundo Galilea, *La religiosità popolare oggi in America Latina*, u zborniku *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, Bologna, 1978, str. 49—111.

¹¹ Među teozozima oslobođenja postoje velike razlike u mišljenju, metodi i zaključcima. S obzirom na našu temu nismo mogli ovdje ulaziti u te razlike i ostale pojedinosti. U nas su objavljeni neki radovi o teologije oslobođenja, ali se oni posebno ne bave s pučkom religijom nego latinsko-američku teologiju vrednuju s drugih vidika. Marko Oršolić, *Kršćanin u službi revolucije*, Zagreb, 1976, str. 140; Boris Vušković—Srdan Vrcan, *Raspeto katoličanstvo*, Zagreb, 1980, str. 118—126; Ivica Maštruko, *Klasni mir katoličanstva*, Split, 1981, str. 183—222; Marijan Valković, *Spasenje i oslobođenje*, u *Bogoslovska smotra*, 4, 1982, str. 536—555.

do posve novog usmjerenja. Kako je narod počeo polako izmicati utjecaju teologija oslobođenja, morala je ona, zbog svog nepovoljnog položaja, potražiti druga uporišta. Nije ih dugo tražila. Bile su to ovoga puta bazične zajednice. Zato se danas u teologiji oslobođenja daleko više promiču bazične grupe vjernika nego što se spominje pobožni vjernički narod.¹² A taj obrat nije bez značenja jer uključuje odustanak od samog čina oslobođenja. Elitne skupine odjednom su postale predmet teorijskog bavljenja i pastoralnog oduševljenja. One su trebale biti spasonosna osobitost religije u Latinskoj Americi, nada za njezinu Crkvu, mjesto preporoda ljudskih odnosa, početak stvaranja civilizacije ljubavi, najdjelotvornija kritika egoizma i konzumizma u društvu. Bazične zajednice postaju tako odlučujuće jezgre u evangelizaciji i prenosu kršćanske vjere, prostori spasenja, izvorišta novih zamaha, zametci »Crkve koja se rađa pod utjecajem duha«.¹³ O tome se može, naravno, misliti sve najbolje, ali je čudnovato da teologija koja je započela svoj put obećanjem narodu zemaljskog oslobođenja završava u zbilji kao zagovor za odabrane, uspostavljajući na taj način gotovo elitistički pokret. Nije on bez važnosti, ali je u krajnjoj crti ipak na rubu društva; izdvojeni dio iz vjerničkoga naroda, možda njegov predvodnik i predstavnik, ali ne sam narod.

Konačno, iz našeg dosadašnjeg prikaza o razvoju i sudbini teologije oslobođenja u Latinskoj Americi dopušteno je izvući odgovarajuće pouke. Po njima pučka religija nije samo teško razloživa činjenica unutar društvenog mehanizma, nego se sama kao religija uvijek poriče čim pokušava prerasti u društveni i politički masovni pokret. Koliko je prije bila stavljena u pitanje teorijska nemogućnost, toliko je sad u praksi potvrđena društvena bezuspješnost političkih religija.

Izlaganje o pučkoj religiji nije, međutim, s ovim dovršeno. Sve što smo do sada izrekli o pučkoj religiji zapravo je samo govor o novome što ona nije — svjetovni povod i društveni ustroj — a ne što jest. Stoga tek predstoji otkrivanje istine o pučkoj religiji.

CRITIQUE OF THE POLITICAL CREATION OF FOLKS RELIGION

S u m m a r y

The fourth point of the critique of the social theories of folks religion is now extended to the field of politics. In this article the author critically reviews the possibility of the creation of folks religions as a political movement of the people. By contesting the presuppositions of the theology of liberation he argues that folks religiosity cannot be a suitable means for political struggle but only one of the ways for the awakening of the sense of the sacred.

¹² Segundo Galilea, *Théologie de la libération*, u *Lumen Vitae*, 33, 2, 1978, str. 205—228.

¹³ Jacques Van Nieuwenhove, *Puebla et les communautés de base*, u *Lumen vitae*, 34, 3, 1979, str. 177—196.