

SLUTNJE SVETOGA U PUČKOJ RELIGIJI

Jakov Jukić

Znanost o religijama ne prihvaća mogućnost ostvarenja »čistih« situacija svetoga ili svjetovnoga. Toga naime u zbilji jedva da imade. Za nju je daleko češći slučaj postojanja »mješovitih« situacija u kojima se sakralno i profano iskazuju u nejednakoj mjeri. Istu sudbinu dijeli onda i pučka religija. Zato je najbliži istini zahtjev o potrebi interdisciplinarnog pristupa pojavi sakralnog folkloru koji bi uvažavao kriterije svih znanstvenih grana i realnih utjecaja. Kako je u naše vrijeme žalosno zapušten baš religijski vidik — iako inače posve stvaran i autonoman čimbenik — nije čudo što ga na prvom mjestu zagovaramo.

Prije no što opišemo stanje u kojemu prevladavaju sakralni sadržaji, bit će korisno ukazati na jednu tipičnu »mješanu« religioznu situaciju. U njoj se odvajaju i opet spajaju ne samo svjetovne i svete stvari nego jedne često uzimaju funkciju drugih, što može, ako se ne pronikne, prouzročiti posvemašnju smutnju u području teorije. A toga danas na žalost ima dosta.

Pastoralne polemike o pučkoj religiji

Povećanom zanimanju za pučku religiju — barem u crkvenim krugovima — posebno je doprinijela okolnost da se o njoj počelo govoriti upravo u jeku velike liturgijske i pastoralne obnove, koja je bila potaknuta smjernicama Koncila. U Francuskoj su oživjeli stari sukobi između pristalica promjena i privrženika tradicije. Oganj raspre potpirile su dvije vrlo polemičke knjige sociologa S. Bonneta i R. Panneta, od kojih je jedna i u nas prevedena. Obje su međutim žestoko branile pučku religiju i kršćanski narod. Tako je široka crkvena javnost doznala za probleme pučke religije više preko svećeničkih nesuglasica nego u neposrednom doticaju s njom. Do sada smo spomenuti pastoralni sukob namjerno prešućivali. Budući da je iz njega proisteklo posebno poimanje pučke religije poželjno je taj koncept ovdje izdvojiti i zaokruženo iznijeti.

Na početku stoji fenomen sekularizacije koji je tih godina jako zaokupljao svećenstvo i teologiju. Nikada se valjda crkveni ljudi nisu više bavili sa svjetovnim stvarima kao tada. Sve je bilo u znaku sekularizacije. Imao se dojam da je teologija potpuno zapustila kršćansku objavu, a posvetila se isključivo svijetu i njegovim uspjesima. Uspon i napredak trebali su obuhvatiti cijelo društvo i kulturu, osim religije koja je bila izuzeta iz tog poboljšanja. Nju je jedinu navodno čekala bezizlazna i smrtonosna kriza. Sociolozi su neprestano dolazili s novim podacima o sekularizaciji. Prema tim izvještajima osjetno se smanjio broj polaznika crkava, opao je interes za sveto, snizio se priliv mladih svećenika, svetišta su opustjela, javne molitve utihnule, a vjernici se povukli iz društva. Od pojave suvremene kompjuterske industrije, općeg blagostanja i rastuće urbanizacije, svjetovno se naglo proširilo i zahvatilo gotovo sve prostore kršćanskog života.

Suočena s tim stanjem — u kojemu je često i sama oduševljeno sudjelovala — moderna teologija se morala nužno opredijeliti za jedan izrazito elitistički model kršćanstva. Ako je naime svijet već sasvim svjetovan i ako je s gledišta kršćanstva to poželjno, onda Crkvi preostaje samo uzak put primjera, savršenstva i uzora. Sekularizacija je dakle — bez obzira da li odslikava stvarnost ili je u ideološkom ogledalu iskrivljuje — doprinijela da se uspostavi teološki i vjerski elitizam. Zato u mnogim nagovještajima o budućnosti religije prevladava slika manjinskog kršćanstva. To kršćanstvo će biti, kažu, doduše brojem slabije, ali kakvoćom moćnije, odvažnije i izvornije. Oslobođena od običaja i društvenih pritisaka, vjera postaje čovjekova osobna stvar, skrb vlastite volje i uvjerenja, područje slobode; kršćanstvo treba da bude sol zemlje, kvasac obnove, znak uzdignut među narode. Tako se Crkva svela na elitu, posvećenu manjinu, izabrani rod, malo stado. Između njezine elitnosti i jačanja svjetovnosti u društvu nije bilo teško uočiti neku svezu.

Kršćanstvo sabrano u male skupine i crkvene zajednice oblikovalo je odmah svoj posebni pastoral, primjeren toj situaciji dijaspore. Kler koji je odgojen u duhu religioznog elitizma brzo je otkrio laceraciju isključivosti. To je naravno najviše došlo do izražaja u odnosu na vjernički narod. Priprost puk i njegova tradicionalna religioznost nisu bile na dobru glasu u teologiji jer su nehotice sažimali suprotni pol elitizma: masu, folklor, narod, mnoštvo. Zato neki gorljivi svećenici u to vrijeme predlažu da se uskrate sakramenti narodu koji još nije postao »zreo«, »odrastao«, »aktivan«, »punoljetan« u svojoj kršćanskoj vjeri. Dapače, siromašnom puku prijetila je opasnost potpunog utrnuća liturgijskog života, jer je odabir za pristup crkvenim grupama bio odveć strog. U mnogim župama poslanici novog pastorala već su ozbiljno pokušavali ukinuti obrede prve pričesti kao simbole i ostatke poganskog folklor. Ako svećenik nije službenik kulta nego samo prenositelj Riječi, onda ga se silna potražnja naroda za sakralnim slavljem uopće ne tiče. Postalo je isto tako jasno zašto sljedbenike elitističkog pastorala mnogo više privlači politička djelatnost nego ustrajan župnički rad, u čijem je središtu obično bilo strpljivo dijeljenje sakramenata neukom narodu.¹ Mnoga su istraživanja potvrdila dakle pretpostavku da povlašteni položaj stanovitog tipa pastorala — malih euharistijskih zajednica — reproducira uvijek sličan rascjep između teoloških odličnika i pučkog kršćanstva.

Razjašnjenje za takvo usmjerenje klera dano je u njegovoj današnjoj društvenoj strukturi koja je buržujskog obilježja. Svećenici manjinskog pastorala dolaze sad pretežno iz nižih slojeva građanstva, a ne više iz seljačkih sredina, što ima presudan utjecaj na njihovu ideološku formaciju. Predvođena tim svećenstvom, Crkva se u jednom trenutku svoje povijesti našla odijeljena od naroda, premda je u teoriji tvrdila da želi biti što bliže puku i njegovoj religiji. Zato su uostalom tako lako prepoznatljive oznake građanskog mentaliteta u liderskom kleru: pretenzija na suvremenost, povjerenje u uspješnost vremenitog, naivni društveni optimizam, kult politike, obrana apstraktnog zajedništva i zazor od ono-

•

¹ Serge Bonnet, *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*, Paris, 1972, str. 144—181.

stranog. Društveni status odražavao se u mnogome na pastoralni postupak, pa posljedice nisu mogle izostati. Teološko-pastoralna buržoazija rado ističe svoju naprednost, ali je, stavljanjem u pokret mehanizma obrednog izbora u korist najupućenijih, lišila siromahe religioznog utočišta i pravednosti u Crkvi. To je S. Bonnet pokazao na primjeru prve pričesti.² Zahtjev da u činu primanja sakramenta bude više vjerodostojnosti dovodi praktički do neke objektivne selekcije koja se ne obavlja samo u pogledu kakvoće vjere — što je jedva moguće ustanoviti — nego također u pogledu razine kulture. Na taj način onaj tko je prvi u poznavanju svoje vjere bit će i prvi u pripuštanju obredu pričesti. A to mjerilo znanja uzeto je ipak iz građanskog svijeta, a ne iz kršćanske objave.

Polemika se dakle pavela o trima ključnim točkama: manjinskom kršćanstvu, elitističkom pastoralu i građanskom stilu razmišljanja u teologiji. Pošto su pristalice pučke religije usredotočile svoju jetku kritiku upravo na ta tri stajališta, slijedio je pokušaj da se pozitivno uspostavi poredak koji će u svemu biti suprotan priželjkivanju leaderskog svećenstva. Za početak je trebalo rehabilitirati masovno kršćanstvo jer je ono prvo napušteno. Tako je pučka religija opet došla u sjecište radoznalosti, ali ovaj put drugim prilazima i neočekivanim tokovima pastoralne i teološke prepirke.

Podršku masovnom kršćanstvu daje već poruka Evandelja koja je izričito upućena podzemljarijama i siromasima. Jedino Bog može lučiti dobre od zlih, dok je mreža Crkve bačena u povijest za spasenje svim ljudima. S Isusom idu grešnici i carinici, a ne bogati i mudri. Zato su istinsku Crkvu uvijek više činile mase priprostih i poniženih kršćana nego borbeni bojovnici »elitnih jedinica«. Crkva je izvorište spasenja na koje mogu podjednako svi doći i crpsti nadu po mjeri svoje religiozne žeđi. Otuda traženje da Crkva kao ustanova bude posvuda prisutna, koliko u propovjedanju, toliko u dijeljenju sakramenata. S ozbirom da je Crkva, po tome, najprije neka ponuda svijetu, ne može ona nikad postati elitna zajednica, skupština izabranih, sljedba povlaštenih, gnoza i sekta. Crkva je ustrojena od siromaha ili je uopće nema.

Zastupnici takva populističkog kršćanstva — kao recimo J. Daniélou³ — ostavili su dojam snažne uvjerljivosti u svojim tvrdnjama. Na žalost njihova je argumentacija bila redovito teolojska i stoga bez odjeka u svjetovnom svijetu. Osim toga, početkom šezdesetih godina nitko još nije zapažao znakove buđenja pučke religioznosti. Tu prazninu pokušali su sad popuniti sociolozi okupljeni oko S. Bonnetta. Njihova je zadaća bila da otkriju narodsko kršćanstvo koje zapravo više nije postojalo kao društvena tvorevina nego teorijska potreba. Ukratko rečeno, trebalo je ponovno u zbilji naći pučku religiju, ali ovaj put na drugom mjestu. Zato se potraga za novim kršćanskim mnoštvom nije okrenula seoskim područjima — ispražnjenim od sakralnog folklor — nego jednoj posve nepoznatoj kategoriji vjernika koju u sociologiji religije nazivaju različitim imenima. Riječ je o kršćanima koji svoju vjeru iscrpljuju kroz

² Serge Bonnet, *La Communion solennelle, Folklore païen ou fête chrétienne*, Paris, 1969, str. 277—289.

³ Jean Daniélou, *L'Oraison, probleme politique*, Paris, 1965, str. 7—42.

četiri obreda: krštenju, prvoj pričesti, vjenčanju i sprovodu. Zato ih G. Le Bras naziva »sezonskim konformistima«. ⁴ Oni ne idu u crkvu u vrijeme velikih svetkovina liturgijske godine nego za glavne blagdane njihova osobnog ili obiteljskog života. To su prigodni, običajni, sporadični, sezonski, praznički kršćani, a poglavito dolaze iz pučkih sredina. ⁵ U sociološkoj tipologiji »sezanci« su vrst vjernika koji religiju obično shvaćaju kao naviku, vjernost tradiciji, odanost baštini, pa nisu dovoljno motivirani da redovito ispunjavaju svoje obredne obveze ili aktivno sudjeluju u crkvenim organizacijama.

Obnova pučke religije — u liku sezonskog kršćanstva — mogla je biti međutim obavljena tek pošto su postali poznati rezultati društvenih istraživanja o promjeni ponašanja u populaciji vjernika. Prije je naime sociologija smatrala da veće pribivanje crkvenom bogoslužju jamči za čvršću ortodoksiju u vjerovanju. Noviji rezultati pak pokazuju da postoje brojni kršćani koji izjavljuju kako vjeruju u Boga i Kristovo božanstvo, a ipak liturgijski ne prakticiraju svoju vjeru. ⁶ Time su — možda sasvim slučajno — dobile na važnosti sve kategorije nekonvencionalnih kršćana. Zato je sad R. Pannet mogao bez sustezanja ustvrditi da između »sezonskih« kršćana i katolika tradicionalne pučke religije nema razlike. Štoviše, u njega su francuski »sezanci« ubrzo izjednačeni, uz neke ograde, s izrazito pobožnim pukom Latinske Amerike. ⁷ Tako je u uvjetima potpune svjetovnosti uspostavljena nova varijanta masovnog kršćanstva.

Budući da je predloženo određenje masovnog kršćanstva samo sociološko — valjda zbog veće uvjerljivosti — nedostajao mu je odgovarajući religiozni sadržaj. Tu činjenicu moguće je lako ustanoviti običnom raščlambom svojstava nosilaca nove pučke religioznosti. Jer »sezonski konformisti« bivaju već u svojem imenu označeni po radnjama koje su izostale — redovito pribivanje crkvenim obredima — a ne po pozitivnim sakralnim činima koje izvršavaju. Stoga u religioznom smislu nije do kraja raščišćeno pitanje o bitnim vlastitostima prigodnih kršćana. Da bi otklonili te nejasnoće, sociolozi su morali hitro nadodati »sezonskim« vjernicima jednu čisto religioznu kvalifikaciju. Odatle prijedlog S. Bonneta da se naziv »sezonski katolici« zamijeni prikladnijim izrazom »blagdanski katolici«. ⁸ Znači da vjernici koji pohađaju crkvu prigodom svećanih zgoda u njihovu obiteljskom ili društvenom životu — kao što su krštenje, prva pričest, vjenčanje, sprovod — spadaju po sociološkom mjerilu u »sezonske« kršćane, a po religijskom sadržaju u »blagdanske« kršćane. Kako je upravo blagdan središnja tema svake pučke religije, prigodni vjernici su bili na posredan način uključeni u veliki zamah širenja populističke sakralnosti. Praznički katolicizam međutim ne izrasta iz mnoštva,

•

⁴ Gabriel Le Bras, *Etudes de Sociologie religieuse, De la morphologie à la typologie*, Paris, 1956, str. 787.

⁵ Robert Pannet, *Le Catholicisme populaire*, Paris, 1974, str. 30—32.

⁶ Pierre Vilain, *La Foi sans la Messe... 10 millions de Français croient sans pratiquer*, Paris, 1970, str. 169.

⁷ Robert Pannet, *Le Catholicisme populaire*, Paris, 1974, str. 31.

⁸ Serge Bonnet, *A hue et à dia, Les avatars du cléricisme sous la Ve République*, Paris, 1973, str. 120; Serge Bonnet—Radovan Grgec—Tomo Vereš, *Neoklerikalizam i pučki katolicizam*, Zagreb, 1978, str. 47.

kao što je bio ranije slučaj, nego iz obiteljskog ognjišta. Zato je nova pučka religija u stvari obiteljski obilježena. To R. Pannet izričito zastupa. Crkveni obred je javno objavljivanje vjerskog života koji se začinje u unutrašnjosti obitelji.

Ovaj oris novog oblika pučke religije ima zacijelo nekoliko prijepornih točaka. Prva se otkriva u nenadanom prelazu od »sezonskih« na »blagdanske« vjernike, za što međutim u tekstovima nema dovoljno razjašnjenja. Osim toga, u religijskoj fenomenologiji blagdanu pripada tako iznimno značenje da ga nije moguće reducirati na sociološku prigodnost u pribivanju bogoslužju. Iz te prigodnosti naime ne slijedi nužno i samo svetkovanje. Druga točka još više otežava razumijevanje jer izjednačuje prigodnost, svetkovanje i masovnost u pučkom kršćanstvu. A vidjeli smo netom da je nova narodska religija više obiteljska nego masovna pojava. Zato govoriti o pučkoj religiji ondje gdje nema mase jedva da je dopušteno. Čini se da je S. Bonnet u svojoj najnovijoj knjizi⁹ dobro osjetio opasnost od definiranja pučke religije obilježjima obredne prigodnosti i obiteljskog svetkovanja, pa je pokušao ustanoviti kršćanski identitet naroda u hodočastveničkom mnoštvu koje u svetištima pronalazi svoju istovjetnost. Dok prošteništa mogu i danas biti idealna mjesta obnavljanja pučke religioznosti, male obiteljske zajednice, s njihovim prigodnim proslavama, to će zaista rijetko uspjeti.

Rasprava o pučkoj religiji vođena je dakle u ozračju teorijske nedorečenosti. Razlog tome nalazi se vjerojatno u očiglednom zanemarivanju sakralnih utjecaja koji su uvijek na djelu. No nije sve ni religiozno što se takvim iskazuje. Na izgled potpuno svete stvari znaju često biti stavljene u funkciju svjetovnih mehanizama. To su »mješane« ili »simulirane« religiozne situacije u kojima je svjetovno uzelo ruho sakralnoga. Jedna od njih je i situacija modernog crkvenog pastoralala. Posljednjih godina napisano je na tisuće knjiga o pastoralu, a sve su one, manje ili više, izvan obzora svetoga. Pastoral je redovito neko čovjekovo umijeće, povjerenje u svjetovna sredstva i pozitivne metode. U mnogim velikim Crkvama, pastoralni funkcionalizam i katehetska tehnologija — uz golemi znanstveni aparat — zamijenili su izvorni mistični žar i pouzdanje u nadnaravno.

Nova pučka religija — što smo je ovdje opisali — ulazi bez ostatka u taj suvremeni fenomen oduševljenja za pastoralno, pa jednim svojim dijelom i za svjetovno. Odatle teza o pučkoj religiji kao pastoralnom problemu, a ne sakralnom događaju. To se vidi po izboru sredstava koji se predlažu za poticaj i oživljavanje narodskog kršćanstva. Prema projektu masovnog pastoralala ispada da bi primjerenije ponašanje današnjeg klera u pogledu načina dijeljenja sakramenata i odnosa spram obreda samo po sebi dovelo do povratka mnoštva vjernika u prazne crkve. Protivnicima je to odmah poslužilo kao izgovor za optužbu protiv pristalica masovnog pastoralala da su zapravo »izmislili« pučku religiju. Kasniji događaji buđenja svetoga opovrgli su doduše tu objedu, ali zagovornike narodskog kršćanstva nisu oslobodili od zamjerke da im je

⁹ Serge Bonnet, *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*, Paris, 1976, str. 286.

preveliko povjerenje u primjenu pastoralnih tehnika zapriječilo prilaz religioznoj dimenziji problema.

Kako je pastoral sastavni dio teologije, nije bilo teško zamisliti da bi korijeni sukoba možda ležali položeni u temeljnim teološkim nesuglascima. To se uostalom može razabrati iz pojedinih naglasaka u spomenutoj polemici. Dok su sociolozi pojmom pučke religije obuhvaćali vjernike koji u društvu nemaju pristup bogatstvu, moći i znanju,⁴⁰ dotle S. Bonnet zaustavlja pažnju na ovu posljednju odrednicu i upozorava da su posjednici učenosti — u crkvenoj perspektivi teolozi — najopasniji jer mogu lako sakriti svoje bogatstvo, napadajući one koji su bogati po svojoj moći ili novcu i prikazati se braniteljima siromašnih. To teološko suprotstavljanje međutim pokazalo se isto tako izlišno koliko i pastoralno nadmetanje. Stanemo li na stranu bilo kojeg suparnika u raspravi, nismo time ništa bitno riješili jer uzroci religiozne krize leže jamačno iznad obične polemike, pa bila ona i teološka. No važnije od toga jest spoznaja da se teologijsko razmišljanje o pučkoj religiji nalazi danas pretežno na razini svjetovnosti, što znači da se ne razlikuje od djelovanja u pastoralu.

Stanoviti sociolozi otišli su korak dalje i pokušali protumačiti pojavu pastoralne teorije o pučkoj religiji kao čistu ideološku konstrukciju kojoj u društvu baš ništa zbiljski ne odgovara. Time se u stvari hoće reći da Crkva želi — kroz oživljavanje pučkog kršćanstva — prisvojiti sebi što veći broj onih koji su razvlašteni od bogatstva, vlasti i kulture u društvu. Golema masa ravnodušnih vjernika, u klasnom smislu proletara, bila bi dakle vraćena u krilo Crkve. Budući da je to vraćanje obavljeno samo u pastoralnoj teoriji, nakane su eklezijalnog obnavljanja pučke religije označene kao isključivo ideologijske. Stoga je razumljiva težnja Crkve da izjednači proleterijat s pukom, puk s pučkom religijom, a pučku religiju s pučkim katolicizmom. Sociološko stajalište, koje se ovdje promiče,⁴¹ nećemo osporavati jer smo o tome prije opširno pisali. Napomenimo, usput, kako bi dosljedna provedba sociološkog usmjerenja vjerojatno na duži rok onemogućila ljudsko kritičko mišljenje. Ustvrditi naime da se u svakom teorijskom iskazu skriva obrana vlastite klasne pozicije znači odgoditi ispravnu rasudbu do uspostave besklasnog društva, što međutim s istim posljedicama pogađa sociologiju i oduzima joj pravo na istinitost u današnjem razgovoru o pučkoj religiji.

Ako se nešto može predbaciti novoj pučkoj religiji onda je to njezina svjetovnost — posebno u metodi i sredstvima — a ne ideoložnost. Ipak, spomenuta je svjetovnost više djelomična nego potpuna. Ublažavanja dolaze od sakralnih sadržaja koja su prisutna u pastoralnom oživljavanju pučke religije. Zato smo taj oblik netom i nazvali »mješanim«. Preostaje nam dakle pokazati kako traženje pastoralnog opravdanja pučke religije otkriva — osim svjetovnih odrednica — mnoge dragocjene slutnje o svetome.

⁴⁰ Raymonde Courtas—François Isambert, *Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de »populaire«*, u *La Maison-Dieu*, 122, 1975, str. 42.

⁴¹ François Isambert, *Autor du Catholicisme populaire, Réflexions sociologiques sur un débat*, u *Social Compass*, 2, 1975, str. 210.

U prvom redu ovdje ide otkriće blagdana kao središnjeg događaja u pučkoj religioznosti. Sakralizacija stanovitih čina i gesta u čovjekovu društvenom životu tvori srž folklorne pobožnosti. Iako su nosioci blagdanskog slavlja možda katkad bili traženi na pogrešnom mjestu — među sezonskim kršćanima — nije time obezvrijeđena ispravna ocjena o samosvojnomoj sadržaju pučke religije koji se očituje baš u masovnom narodnom bogoslužju. To je poslije na poseban način bilo potvrđeno u društvenoj zbilji.

Pastoralna teorija o pučkoj religiji donosi još jednu blagotvornu intuiciju o svetome koja je vezana uz svetkovanje naroda. Nju je razvio J. Daniélou, isprobavajući mogućnosti uvrštavanja svetoga u prostore naše suvremenosti. Najprije je pitao za opće uvjete susreta između narodne religioznosti i današnje svjetovnosti. Odgovor je bio niječan: kršćanin teško može ustrajati u svojoj vjeri ako mu ozračje nije kršćansko. Stoga je potrebno da ga okolina neprestano podržava i hrabri u obdržavanju vjerskih vrlina. Možda uvjerenje tih kršćana nije bilo dovoljno osobno, kako se obično čuje govoriti, ali se pokazalo da oni bez te pomoći sakralne okoline rijetko uspijevaju ostati kršćani. Zato nema masovnog kršćanstva bez kršćanske sredine. To se najbolje vidi na primjeru molitve koja je eminentno religiozni čin. Ako redovnici osjećaju potrebu osigurati mnogostruke uvjete — tišinu, samoću, vježbu, strog način života, odricanje — da bi učinili mogućom svoju molitvu, kako će to onda postići mase običnih kršćana koji su stalno izloženi utjecaju svjetovnosti? Neće li molitva u svjetovnosti postati povlastica samo izabranih pojedinaca, dok će kršćanski narod biti od nje isključen? Najkraće rečeno: da li je molitva moguća za vjernike koji žive potpuno u vremenitosti, u današnjoj obitelji, na radu, u gradu, na odmoru? Čini se da će za većinu njih ostvarenje molitvenog života biti praktički jedva dostižno.¹²

Posljedice toga za kršćanstvo mogu biti vrlo nepovoljne. Potrebno je stoga imati kritički odnos spram svake civilizacije koja onemogućuje sveto. Jer jedno društvo nije loše ustrojeno samo zato što u njemu ima ljudi koji oskudijevaju kruhom ili slobodom nego također i zato što se u njemu ne može ostvariti nešto bitno u čovjeku — svijet molitve. To J. Daniélou odrešito zastupa.¹³ U tehničkoj civilizaciji očito izostaju prostori gdje se vjerske potrebe mogu radosno ispunjavati. Nije li možda to razlog zašto pučka religija tako silovito traži sveto upravo na starim mjestima? Ta pobuna protiv svjetovnosti konačno je i posve naravna jer odnos sa svetim ostaje za svagda ključni element ravnoteže u civilizaciji. Ovdje se dakako ne postavlja problem suživota Crkve i države nego funkcioniranja duhovnog unutar tehničkog okružja. Ne stvori li se dakle jedan sociološki prostor u kojemu će masovna religioznost biti moguća, može se dogoditi da svijet ispadne manje ljudski nego se to očekivalo.

¹² Jean Daniélou, *L'Oraison, problème politique*, Paris, 1965, str. 37—42.

¹³ Jean Daniélou—Jean Pierre Joussua, *Christianisme de masse ou d'élite?*, Paris, 1968, str. 63.

Zbog izvorne upućenosti na sveto, ova otvorena obrana pučke religioznosti ima svoje puno opravdanje. Međutim, u pastoralnom dijelu — u kojemu se pita kako doći do narodnog kršćanstva — zadržala je ona mnoge oznake čiste svjetovnosti. Zato ide u »mješovite« modele. Uzimajući u obzir tu višeznačnost, pastoralna polemika ne može biti za nas nikakav znak svetoga nego tek slutnja o njemu. Bolje reći ona je uvod ili predvorje otkrića svetoga u pučkoj religiji.

(*Nastavak slijedi*)

PORTENTS AND SIGNS OF THE SACRED IN FOLK RELIGION

Summary

The problems of folk religion have become unexpectedly topical in a polemic which was conducted after the Vatican Council among pastoral theologians and church sociologists. An entire school was formed in France round S. Bonnet and R. Pannet. This school advocates the need of a renewal of folk catholicism and it does not seek it in rural surroundings but among christian families which practice only »seasonally« their ritual faith.