

## PUČKA RELIGIJA U VREMENU SVJETOVNOSTI

Jakov Jukić

Teško je bilo predvidjeti da će upravo u naše doba — koje je obilježeno općom sekularizacijom društva — tako naglo porasti zanimanja za jednu izrazito tradicionalnu i zabačenu sakralnu kategoriju kao što je pučka religioznost. A to se upravo dogodilo. Dok je vjernički narod polako napuštao svoje crkve, dotle su udaljena svetišta i prošteništa bila sve punija revnih hodočasnika. Tako je vjerska obnova nadolazila obrnutim putem od širenja nevjere.

Pučku religiju obično slavi narod. U usporedbi sa službenim oblikom crkvene vjere, ta religija redovito raspiruje žar za prvobitnim, čudotvornim i iracionalnim u čovjeku. Kako priprost narod nema dovoljno vremena da se teologijski obrazuje i religiozno usavršava, morao je to prepustiti učenom kleru i malobrojnoj laičkoj eliti. Njemu je ostala samo elementarna vjera. Zato je pučka religija u stvari vjera naroda u njezinoj jednostavnosti, naivnosti, neukosti i iskrenosti; bez obrade i preradbe. Neki sociolozi pobliže određuju narodnu vjeru sa četiri značajke: tradicijom, čuvstvom, moralom i nadom.<sup>1</sup> Slično kao narodna glazba ili narodno ljekarstvo tako je i pučka religioznost često povezana s praznovjermjem, tradicijom, običajima, društvenim navikama, kičem. To je vjera običnog puka, religioznost u neposrednom obliku, samonikla i naravna. U širem smislu, ona je također neko kolektivno svjedočenje, življena povijest, skupna biografija, zajednički doživljaj svetoga.

Kršćanski puk i danas nastavlja živjeti tu svoju tradicionalnu religioznost, koja skriveno pribiva u golemom mnoštvu jednostavnih vjernika, podjednako u Francuskoj i Italiji, Španjolskoj i Rusiji, Irskoj i Poljskoj, Brazilu i Meksiku. Narod je to bez novca, bez moći i bez znanja. Stjeran u podzemlje svjetovnog i crkvenog društva, taj religijski proletarijat se iskazuje u vrlo različitim psihološkim i socijalnim oblicima. Stalnu mu okosnicu tvore bezimeni, siromašni, odbačeni, bolesni, prezreni, maleni, stari, nepismeni, nesnalazljivi i iskorištavani. Nekada je pučko kršćanstvo bilo sastavljeno isključivo od seljaka, da bi ih u naše vrijeme sve više počeo zamijenjavati industrijski proletarijat, političke i gospodarske izbjeglice, selioci i sezonski radnici, žene i nezaposleni. Dakako, pučko kršćanstvo nije samo u pojedincima nego u čitavim narodima koji onda, po istim vlastitostima, postaju narodi religijskog proleterijata.

U ogledu povijesti pučka religija je stalna i stara koliko i narod. Nova je međutim njezina današnja velika rasprostranjenost koja je neočekivano izbila na vidjelo, i to baš u trenutku kad se učinilo da su joj korijeni za vazda podrezani. Narodna vjera dakle raste umjesto da odumire pa na taj način drastično demantira razne ideološke prognoze o zalazu svetoga. Stoga mnoge znanosti — sociologija, antropologija, psi-

<sup>1</sup> Robert Pannet, *Le Catholicisme populaire*, Paris, 1947, str. 93.

hologija, povijest, teologija — otkrivaju ponovno pučku religiju kao temu dana, izvlače je iz zaborava prošlosti, promiču i zagovaraju. U svemu tome ima dosta pomodnosti i želje za senzacijom, ali jamačno i neke dublje smislenosti koju treba razjasniti.

U prvi plan su došli podaci o pučkoj religiji. Postojanost i prepород sakralnih izričaja na razini zajedništva — u rastu hodočašća, svetišta, blagdana, mjesnih zaštitnika, proštenja — privukli su pažnju sociologa religije. Zato je pučka pobožnost vrlo brzo ušla u krug znanstvene istrage. Ta neposredna iskustvena provjera otkrila je neobično proširenu pučku religioznost, koja se posebno iskazuje u povećanom broju novih svetišta i hodočastvenih ponuda. Iz sociologijskih istraživanja proizlazi da neka vjerska središta — primjerice Trinità di Vallepietra u Italiji — posjećuje golemo mnoštvo hodočasnika koji se u vrijeme blagdana znaju pretvoriti u višemilijunsku masu vjernika.<sup>2</sup> Jasno, i na drugim mjestima ti brojevi uvijek premašuju službena iščekivanja. U svim prostorima, znači, posvjedočena su gotovo ista iskustva obnove tradicionalne sakralnosti.

Usprkos velikoj proširenosti, pučku religiju nije lako znanstveno odrediti. To se najbolje pokazalo na primjeru sociologije religije koja je za uzor u svojem istraživanju uzela sektu pa nije mogla učiniti drugo doli proširiti model sekte na područje pučke pobožnosti. Zato je onda sve pokrete narodske religije radije obilježavala po razlici spram Crkvi nego što je u njima samima tražila točnije označenje. To joj je naravno bilo lakše i preglednije, premda je postalo također uzrok različitih nesporeda. Uostalom, čini se da s pozicija stanovite sociologije nije ni moguće današnju nepoznatu izvanckvenu religioznost drugačije raspoznati osim u oporbi s poznatom crkvenom religioznošću. U toj igri opreka, koja je iz nužde prihvaćena, Crkva će biti predočena kao mjesto gdje se religija uobličava u svojem umskom, elitističkom, moćničkom, svećeničkom i ustrojštvenom izrazu, dotično mjesto gdje se obavlja konačni odabir sakralnih tema i obreda u korist povlaštenih. Takvoj religiji, koja je teologijski istančana, razumski nepristupačna, društveno nadmoćna, doktrinarno isključiva i liturgijski svečana — u svemu se suprotstavlja vjera neobrazovanih i iskorištavanih, ogoljela u svojoj običnosti, nemoći, podložnosti, prizemnosti i grubosti.

Svi zamišljaji koji previše ustraju na krajnostima — kao što su netom spomenuti — imaju zacijelo u svojem podtekstu neku društvenu teoriju ili ideologijsku redukciju. Tako se u sociološkom prilazu pučka religija obično promatra u projekciji dvojstva klasne borbe, kao sukob siromašnih vjernika i bogate Crkve. Odatle onda pogodnost modela sekte da odslika tu dvojnost, jer se i sekta oblikuje u suprotstavljanju Crkvi. Iako takav sociološki pristup neće biti u svemu pogrešan, očito da opasno pojednostavljuje zbiljnost religije. Poslije svih znanstvenih uvida pučka religija se otkriva — slično svakom obliku izražavanja svetoga — kao vrlo složen i zahtjevan predmet istraživanja.

<sup>2</sup> Alfonso M. Di Nola, *Varietà degli oggetti della cultura subalterna religiosa*, u zborniku *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, Napoli, 1978, str. 44—45.

Slijedom takvih i sličnih upozorenja, bit će poželjno da pučku religiju kritički prosudimo s više različitih motrišta. To nije zahtjev samo znanstvene opreznosti nego i puke razboritosti. Možda će se na kraju pokazati da pojava pučke religije ulazi u jedan te isti širok sklop suvremenih pokreta oživljavanja svetoga — kao što su podzemna crkva, duhovska gibanja, sekte, nekršćanske skupine — premda po svojem obličju i vjerskom sadržaju pripada dalekoj prošlosti. Ako naime čovjek u svojoj egzistencijalnoj oskudici osjeti neodoljivu potrebu za religioznom hranom, on će je začijelo svugdje lako pronalaziti.

### Antropologijsko viđenje pučkog vjerovanja

Sigurno je da uzroci postanka i održavanja pučke religije mogu biti vrlo različiti. Ipak u znanosti o religijama prevladava mišljenje da ih treba tražiti isključivo u zbilji društva. Zato se pučkom religijom danas najviše bave socijalna antropologija i sociologija. To otkriva odnose uskog srodstva između modernih sociologijskih teorija o pučkom vjerovanju i marksizma, koji jednako kao one pojavu religije svodi na društvene uzroke. Ako u marksizmu takvo tumačenje vrijedi za religiju uopće, još više će biti prihvatljivo za pučku religiju.

Doduše u K. Marxa nema tekstova koji bi izrijeком spominjali pučku religiju, ali su zato mnoge njegove teze postale danas nezaobilazno prisutne u sociologijskom obrazloženju pučke religije. Ključno mjesto nalazi se u *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava*, gdje religija nije određena samo kao izraz stvarne bijede nego kao i protest protiv stvarne bijede.<sup>3</sup> A baš ta druga oznaka trebala bi pokrivati sav sadržaj pučke religije. Začudo, mnogo više tekstova o pučkoj religiji donosi F. Engels. Prema njegovu opisu<sup>4</sup> svi srednjovjekovni masovni pokreti i narodni ustanci nužno nose religioznu masku, jer se javljaju kao pokreti za preporod ranog kršćanstva i za njegovo spasavanje od dubokog izobličenja; jednako ili slično bilo je s ustancima u Perziji i u drugim muslimanskim državama. Sve su to za F. Engelsa religiozno kamuflirani pokreti koji proizlaze iz gospodarskih uzroka. Religiozno prikrivanje služi dakle samo kao zastava ili maska za napad na zastarjeli ekonomski poredak; taj poredak biva najzad srušen, nastaje novi poredak i svijet ide naprijed. Odatle onda posebno zanimanje F. Engelsa za neortodoksna i shizmatička strujanja u pučkom kršćanstvu, koja, na ideološki način, izražavaju bitno konfliktnu strukturu klasnog društva.

To tumačenje pučke religije u naše je vrijeme najviše prihvatio i dalje razvio talijanski marksizam, jer se na poseban način bio suočio s nadživljenim ostacima sakralnog folkloru u južnim predjelima svoje zemlje. Tako je A. Labriola pučku kulturu radije opisivao sa sadržajima otpora, različitosti i pobune nego sa sadržajima poslušnosti, pasivnosti i nužnosti. Od svih talijanskih marksista, međutim, najdalje je u promišljanju pučke religije otišao A. Gramsci. Metodčki je počeo s analizom sadržaja folkloru. Na svim razinama obavlja on odvajanje fosiliziranih naslaga

<sup>3</sup> Karl Marx-Friedrich Engels, *Rani radovi*, Zagreb, 1961, str. 81.

<sup>4</sup> Friedrich Engels, *Prilog historiji ranog kršćanstva*, Beograd, 1951, str. 8.

folklor, koje odslikavaju uvjete života iz prošlosti, od obnoviteljskih naslaga folklor, često naprednih i stvaralačkih, koji se oblikuju u suprotnosti s moralom i osjećajima vladajuće klase.<sup>5</sup> U A. Gramscija folklor dakle nije viđen samo kao pitoreskni sastojak narodnog bića nego može postati cjelovita vizija svijeta podložnih klasa, zamišljaj života koji se stvara u opreci sa službenim mišljenjem u društvu.<sup>6</sup> Unutar tako shvaćenog folklor religija igra prvorazrednu ulogu. Ona ima veliku moć djelotvornosti jer uspijeva izboriti neka narodu vlastita prava, koja se prenose i trajno obnavljaju pod pritiskom zbiljskih uvjeta života i sučeljavanja različitih društvenih grupa. Osim tog pravnog biljega pučka religija se očituje i u moralnim običajima. To je »moral naroda«, shvaćen kao skup načela i pravila za praktično vladanje u društvu. Zato, primjerice, imperativi pravednosti znaju u narodu biti mnogo jači i izdržljiviji od onih »službenog« morala.<sup>7</sup>

Nije sporno da postoji pučka religija, posebno u katoličkim i protestantskim zemljama, koja se vidno razlikuje od religije obrazovanih vjernika i crkvene hijerarhije. Ta je razlika međutim moguća samo zato jer pučka religioznost uživa u prostoru društva neku veću slobodu i pokretljivost. Kad bi se naime vjerska praksa i obredne geste naroda ocjenjivale s teorijskom strogošću teološke učenosti, neke pojedinosti, sigurno, ne bi bile pošteđene od nepovoljna suda pravovjerna. Ali između življene vjere siromašnih i mudrosti teologije uvijek zjapi neka praznina. Zato A. Gramsci piše da jedan seljak može biti nesvjesno protestant, pravoslavac, idolopoklonik, dosta je da kaže: ja sam katolik! Folklorna religija dakle nikad ne doseže razinu sustavne teorijske jasnoće, točnosti i povijesnosti, pa je baš time postala pogodan oblik društvenog bunta, premda uzima privremeni oblik nesvjesne »teološke različitosti«. Umjesto svjesne klasne podijeljenosti. U konačnici, više prema očekivanju, klasne će odrednice prevagnuti nad religijskim obličjem. Nije onda čudo što A. Gramsci dijeli vjernike isključivo po mjestu koje oni zauzimaju u sustavu vlasti i moći, a ne po konfesionalnoj pripadnosti. Za njega je onda svaka velika religija u stvari mnoštvo različitih i često protuslovnih religija: postoji, kaže, katolicizam seljaka, katolicizam sitnih buržuja, katolicizam žena, katolicizam intelektualaca; svi su opet u sebi šaroliki i nepovezani.<sup>8</sup> A ispod spomenutih vjerskih razlika skriva se zapravo temeljna klasna dvojnost ljudi na vladajuće i podložne.

Iz te marksističke matice potekle su — kao mnoge rječice — suvremene društvene teorije o pučkoj religiji: antropološka, sociološka i politička.

Antropologija je pučku religiju pretežno obrađivala kroz pojavu novih sakralnih sljedbi i pokreta, što bujno niknuše u krugu primitivnih, domorodačkih, kolonijalnih i arhaičkih kultura. Stoga je za antropologiju od prvorazredne važnosti proces akulturacije kojim su zahvaćeni — manje ili više — svi narodi trećega svijeta. O pojmu akulturacije danas se mnogo i suprotnički raspravlja pa ga nije moguće ukratko opisati.

<sup>5</sup> Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Torino, 1975, str. 2313.

<sup>6</sup> Antonio Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Roma, 1975, str. 267—268.

<sup>7</sup> Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Torino, 1975, str. 2316.

<sup>8</sup> Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Torino, 1975, str. 1397.

U svakom slučaju to je neki susret kultura, problem ukrštavanja različitih civilizacija i njihovih tvorevina; dodir i miješanje pojedinih etničkih grupa i naroda; sukob kulturne tradicije i primorane kolonizacije; neprimjereni prenos zapadnjačkih ustanova i ponašanja u prostor života obojenih rasa. A upravo u tom sukobu kresnule su i izišle na vidjelo nove pučke religije, s njihovim mnogobrojnim nazivima: političko-mistički, vjersko-oslobodilački, nativistički, mesijanistički, milenaristički, pučko-revitalistički, profetički i sinkretistički pokreti. Rasprostranjenost im je zaista velika i obuhvaća gotovo cijeli svijet: od plemena i naroda Afrike, preko etničkih sudara različitih kultura u zemljama Sjeverne, Srednje i Južne Amerike, do pojave modernih *Cargo-cults* na melanezijskim otocima i socijalno-religioznih pokreta u području Polinezije, Indonezije, Vijetnama, Burme i Filipina.

Nećemo se sada baviti opisom tih pokreta. Za antropologiju je daleko važnije pitanje: zašto i kako nastaju nove pučke religije u širokim oblastima akulturacije? Teorije koje pokušavaju odgovoriti na to pitanje mnogobrojne su i različite. Ima naravno čisto antropoloških odgovora koji se tek neznatno oslanjaju na društvene uzroke i povode. Iz tih vidika, pojava pučke religije — u tipičnim oblicima mesijanizma i milenarizma — može biti protumačena kao reakcija na gubitak domorodačke kulture u sukobu sa zapadnjačkim utjecajem. Pučke religije, ukratko, nastaju kao pobune protiv akulturacije. Zato ih M. Herskovits<sup>9</sup> naziva »anti-akulturacijskim« vjerskim pokretima. U tim slučajevima naglasak je stavljen na vrednote domorodačkog načina života i na agresivnu težnju da se one, stvarno ili imaginarno, ponovo zadobiju, čak i onda kad je očito da se tuđinska vlast ne može srušiti. U njima onda prevladavaju sastojci nativizma, odnosno vraćanja pretkolonijalnim tradicijama, koje su često predočene kao neke edenske i nestvarno idilične društvene situacije. Može se dakle govoriti o revitalizaciji prošlosti koju sadašnji dodir s novim kulturama potiče i obnavlja.

U drugim pak antropologijama više dolazi do izražaja sociološki moment.<sup>10</sup> Pod tim vidikom, pučka religija je shvaćena kao bitan oblik otpora potlačenih slojeva društva. Urođenički narodi ustaju nadasve protiv prisilna uvođenja zapadnjačke vlasti i ideologije. Budući da je put političkog otpora bio još povijesno zatvoren, ostao je samo religijski put da se izrazi prosvjed kolonijalnih naroda protiv tuđeg gospodarenja i izrabljivanja.

Ima zacijelo i takvih antropologija koje su stavljene u još veću ovisnost o sociologiji. U njima se novi religiozni pokreti, sa svojim pučkim i revolucionarnim obilježjima, uzimaju kao vrlo pozitivni oslonci društvenog razvoja; okrenuti budućnosti i preporodu života, odvrćaju oni pogled od prošlosti. Nisu li zato, pitaju ti antropolozi, pučke religije, posredno ili neposredno, pripremile i podržale sadašnje političko i društveno osamostaljenje kolonijalnih naroda. Dapače, uspijevaju one čvršće sjediniti različite rodovske zajednice i plemena u konfederaciju ili sve-

<sup>9</sup> Melville J. Herskovits, *Man and his Works*, New York, 1948, str. 531.

<sup>10</sup> Georges Balandier, *Sociologie de l'Afrique noire*, Paris, 1955, str. 421.

plemensku organizaciju, čime u stvari požuruju djelatno opiranje svijetu bijelaca. Tako su pučke religije doslovce začele društveno-kulturni napredak podložnih naroda i ubrzale njihovu dekolonizaciju.<sup>11</sup> Socijalna antropologija izjednačuje dakle pučku religiju s »proto-nacionalizmom«. Zato mnogi istraživači akulturacije<sup>12</sup> opisuju nove religijske pokrete kao preteče i vjesnike nacionalizma. Ne treba međutim zaboraviti da je osloboditeljska funkcija religije privremena i biva uvijek ukinuta uspostavljanjem domorodačke političke i gospodarske uprave. Ako negdje pučke religije i dalje traju, onda su one izraz još nenadviđanog stanja opće društvene zaostalosti. Iz svega proizlazi da su opisani sakralni pokreti zapravo samo niži oblici političkoga izražavanja naroda u neslobodi.

U novije vrijeme antropologije su sklone pojavu novih izvanevropskih religija protumačiti na nešto složeniji način. U milenarizmu, mesijanizmu i profetizmu jedni vide odgovor na stanje društvene bezimenosti koja je više provocirana od kulturološkog šoka nego od stanja potlačenosti; drugi opet uvode rasne,<sup>13</sup> a neki psihosociološke sadržaje.<sup>14</sup> Pučka bi religija bila najpogodnije sredstvo za postizanje kolektivnog dostojanstva i etničkog identiteta. Budući da je gubitak tog dostojanstva i identiteta obavljen poglavito kroz medij religioznosti, ne iznenađuje što se za njihovu obnovu opet traži posredovanje religije. Zato proces oživljavanja novih religija ne treba shvatiti kao nešto iracionalno i društveno neshvatljivo. Naprotiv, mesijanizam i milenarizam su manje vjerski pokreti, a više pokušaji razumnog rješenja problema koji nastaju preplitanjem različitih kultura. Pučka religija ne znači — u psihološkoj obradi — pobunu protiv akulturacije nego prilagodbu na zbiljsku društvenu situaciju.

Osim što je obrađivala novi sakralni folklor emoloških ili kolonijalnih naroda, antropologija je posvetila pažnju pučkoj religiji u seoskim i gradskim sredinama Evrope i Amerike. Ta su istraživanja nešto skromnija po doseg, ali su zato korisnija. Umjesto protivljenja domorodačke religije zapadnjačkoj kulturi, sada je u igri više raspad tradicija i seoskog folkloru u sukobu s moćnim utjecajima urbane i industrijske civilizacije. U tom dramatičnom procesu društvena odabira otpadaju svi siromašni i iskorištavani, svejedno da li se nalaze na selu ili u gradu. Primijenjeno na religiju, koja odslikava društveno stanje, otkriva se neka dvojnost, najavljenja već od A. Gramscija. Naime, u svakom narodu religija se dijeli u dva dijalektički suprotna i različita tijeka: jedan sa značajkama učenosti i obrazovanosti, sa svećeničkim kastama, s bogatim liturgijama, s etikama i teologijama, koje redovito sadrže elemente opravdanja moći; drugi s pučkim obilježjima u kojima se ogledaju sve napatosti, nade i prilagodbe poniženih i siromašnih.

<sup>11</sup> Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, 1974, str. XXVII i 306.

<sup>12</sup> Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound, A Study of Cargo cults in Melanesia*, London, 1957, str. 225—230.

<sup>13</sup> Wilhelm E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du Tiers monde*, Paris, 1969, str. 356—357.

<sup>14</sup> Roger Bastide, *Le Prochain et le Lointain*, Paris, 1970, str. 137—296; Roger Bastide, *Antropologie appliquée*, Paris, 1971, str. 44—98.

U takvom društvenom kontekstu pučka religija nije međutim samo odraz nego i pomoć narodu u nevolji. S obzirom na procese kulturalnog rastvaranja koje je izazvao industrijski i konzumistički kapitalizam, postojanost stanovitih obreda i trajnost pučkih svečanosti, povratak na stanovite oblike religije podređenih slojeva, širenja sakralnog folklora među srednjim klasama — imaju zacijelo značenje pokušaja samoobrane i samoidentifikacije. Zasvjedočeno je da čak među industrijskim radnicima i obespravljenim građanima oživljavaju seoski mitovi i folklorni obredi izrazito tradicionalnoga tipa. Time se, kažu, uz traženje jamstva spram novih rizika i protuslovlja kapitalističkog društva — nesigurnost u plaći, opasnost od nezaposlenosti, prisilno iseljavanje — pokazuje želja za postignućem izgubljenog i razmrvljenog identiteta, odnosno čovjekov povratak izvorima i korijenima. Sudjelovanjem na vjerskim svečanostima što se upriličuju u seoskim oblastima radnici pokušavaju izbjeći sigurnu kulturološku smrt.<sup>15</sup> Doista, posve otuđena i opredmećena na potrošačkoj tržnici i ludnici modernog društva, podložna klasa barem u pučkoj religiji nalazi nekakav zaklon i krik.

Čini se da u općem antropologijskom pristupu sve pučke religije izlaze iz jednakog izazova dekulturnacije: jedan put je to zapadnjački kolonijalizam, drugi put postindustrijski konzumizam. A u središtu mu je uvijek novo traženje kulturalnog identiteta, koje se redovito javlja u liku pučke religije, jer je prije toga jedino u njoj opstojao.

Za svaku društvenu krizu pučka religija dakle nosi u sebi neki izlaz ili je sredstvo prosvjeda protiv krize. Različito je međutim stupnjevanje toga izlaza ili prosvjeda. Na najnižoj razini mogu to biti magija, praznovjerje ili čak bolesna religioznost. U njima otuđeni čovjek rješava — iako na varljiv način — stanovite društvene ili kulturološke krizne situacije koje nisu primjereno otklonjene od postojećih ustanova. U tom pogledu poučna su etnološka istraživanja E. De Martina o obrednom »plesu pauka« ili tarantizmu na jugu Italije.<sup>16</sup> U njima se traži pomoć od iracionalnih moći u korist neke obične kulturalne potrebe. Zato pučki slojevi u prilikama društvenih prijeloma rado traže pribježište u poganskim religijama. Nasuprot crkvenom kršćanstvu, koje siromašni narod osjeća kao nešto učeno, vraćanje magičkim religijama dobiva smisao prosvjeda ili oslobođenja, premda za sada samo u obliku teološke različitosti ili oprečne kulture. Narod posize za arhaičkim izrazom, pučkim obrascima, ostacima nižih zemljoradničkih i stočarskih kultura — suprostavljajući se tako gradskim pustinjama. Oblikuje se dakako i neka antiliturgija, primjerice u slobodnoj igri sa zmijama u Abruzzu, obredom prošnje dušama pokojnika i drugim slučajevima.<sup>17</sup> Magija, hereza, praznovjerje pripadaju znakovlju društvena prosvjeda jer u stvari ulaze u istu opozicionu i kontestatorsku »teologiju« kao sve druge pučke religije. S razumskog gledišta može ona, naravno, biti lako

<sup>15</sup> Alfonso M. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, 1976, str. 178.

<sup>16</sup> Ernesto Di Martino, *La Terra del Rimorso, Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, 1976, str. 65—103.

<sup>17</sup> Alfonso M. Di Nola, *Religioni subalterne e religioni egemoni*, u zborniku *Religione oggi*, Novara, 1977, str. 103—105.

proglašena za »neuravnoteženu« teologiju, ali time nije rečeno da je manje i pobunjena teologija.

Na višem stupnju pučku je religiju moguće doživjeti, kao rješenje i prosvjed, kroz sakralnu kategoriju narodnog vjerskog blagdana ili velike seoske svetkovine. To je razlog da joj antropologija poklanja osobitu pozornost. Pučke svečanosti imaju ulogu združivanja ljudi i jačanja zajedništva, što odgovara potrazi za samoidentitetom. Djelatno sudjelovanje u blagdanskim slavljinama, starim obredima »dolaska mrtvih«<sup>18</sup> i pučkim običajima podsjećaju (jamačno današnjeg čovjeka da je neraskidivi dio duge tradicije i šire zajednice, pa dosljedno tome, da u njima ima određenu ulogu. Religiozne svečanosti na taj način postaju zajedničko mjesto oslobođenja od suvremenih društvenih kriza osamljenosti i tjeskobe sebičnosti. Proslava mjesnog zaštitnika, recimo, doživljena je kao povratak zemlji i vlastitoj osobi u njezinu položaju krajnje društvene rubnosti. U pučkoj sakralnoj igri i pjesmi potlačeni narod nadilazi puku svakidašnjost, urbanu anonimnost, izostalo zajedništvo. Zbog tih obilježja treba dobro lučiti pučke svečanosti podložnih slojeva od vjerskih proslava što ih organizira kler za narod. Prve otkrivaju — u izričajima neskrivene dramatike — odnose, stanja i iščekivanja siromašnih, jednostavnih vjernika koji se u teškoj nevolji obraćaju nebeskim utjehama i svojim zaštitnicima; druge pak otkrivaju želju za opuštanjem, rasterećenjem, rasonodom... U pučkim prošteništim dolazi do izražaja izvorna religioznost naroda, dok na crkvenim masovnim hodočašćima često prevladava »turističko« ponašanje, koje na žalost nije uvijek otporno na potrošačku zarazu.<sup>19</sup> Postoji dakle bitno razlikovanje između religioznog svetkovanja jednostavnih vjernika i konzumnističkih svečanosti povlaštenih, u čemu se konačno najpogodnije odražava temeljna dvojnost njihovih kultura.

U najvećem broju primjera sakralni folklor je postao isto što i traženje identiteta potlačenih grupa i naroda u jednom svijetu bez identiteta. To traženje međutim uključuje ponekad — manje ili više svjesno — isticanje razlika spram drugih, što u pogoršanim društvenim okolnostima može poprimiti oblik otvorena osporavanja ili uočljiva protesta protiv drugih.<sup>20</sup> Slijedom takva stajališta, neki su antropolozi došli do zaključka da pučka religija nije drugo doli nosilac osloboditeljskih i revolucionarnih težnji naroda, točnije »oblik njihova kontestiranja«.<sup>21</sup> Drugi se opet s pravom protive općem poistovjećenju folkloru s društvenim osporavanjem jer se time zapravo umanjuje značenje otkrića da je tražanje za identitetom u mnogim slučajevima okrenuto upravo prošlosti, pa ne može dakle biti ni napredno ni prevratničko.

Tako je pučka religija u svojem prvom zamisliju, koji je izričito antropološki obilježen, prošla put kružnice i sadržajno se u njemu

<sup>18</sup> Vittorio Lanternari, *La Grande Festa*, Milano, 1959, str. 411.

<sup>19</sup> Lello Mazzacane-Luigi M. Lombardi Satriani, *Perché le feste? Una interpretazione culturale e politica del folklore meridionale*, Roma, 1976, str. 36—44.

<sup>20</sup> Vittorio Lanternari, *Crisi e ricerca d'identità, Folklore e dinamica culturale*, Napoli, 1976, str. 167.

<sup>21</sup> Luigi M. Lombardi Satriani, *Il folklore come cultura di contestazione*, Messina, 1966, str. 7.



iscrpila: najprije je bila društvena kontestacija da bi na kraju postala običan fosilizirani ostatak »nadživjele tradicije«. <sup>22</sup> No istodobno nema razložne zapreke da se to kružno društveno kretanje ne zamisli u obrnutom smjeru, kao put koji ide od tradicije do kontestacije. Kretanje naime ne otklanja nego još više potvrđuje pretpostavljeni društveni smisao religije. To je ujedno krajnja pozicija antropologije.

## Sociologijsko viđenje pučkog vjerovanja

Premda je pučka religija, kako smo vidjeli, u današnje vrijeme redovito predočena kao isključivo društvena pojava, nije ona odmah ušla u okvir zanimanja novije sociologije religije. To se donekle može razumijeti jer je pučka religija, uz zaista rijetke iznimke, <sup>23</sup> dugo vremena ostala povlaštena tema samo antropologijske znanosti. Zato sociologija počinje obranu svojeg posebnog viđenja pučke religije baš s kritikom takve antropologije i pobijanjem njezinih zaključaka.

Prema prigovorima sociologije <sup>24</sup> u današnjoj antropologiji prevladava romantično shvaćanje naroda koji je zapravo jedini pravi nosilac autentične religije. To shvaćanje u prvi mah nije odveć razvidno jer se dobro skriva ispod ruha znanstvenosti i kulturološke zauzetosti. Jednom otkriveno, pučko se pokazuje kao nadživjeli ostatak kulture u povijesti, ali vazda vrijednije kulture, koju industrijski napredak nije još kobno zahvatio i uništio. To znači da je sve što je prošlo — tradicionalno, prijašnje — po sebi izvornije, ispravnije, istinitije. Zato je pučko uvijek iznad modernog, barem u pogledu religije. Za antropologiju će dakle pučko biti neka vrsta »izgubljenog raja« kojemu se treba stalno vraćati, odnosno verzija mita o postanku na čijem je početku stavljen narod. Na taj način narod postaje mjerilo svih stvari, kriterij za razlikovanje dobra i zla, istine i laži. Ne treba se onda iznenaditi ako pučko u prostoru svjetovnosti ima često ono isto značenje koje ima pojam naravi u prostoru teologije: kao što je narav mjera stvari tako je puk mjera religioznosti. Narod i narav su u stvari isto-mišljeni: u obliku dva jednako apstraktna i nad-povijesna apsoluta.

Za sociologiju međutim neće biti prolazne ni one ocjene u antropologiji koje u pučkoj religiji očitavaju poseban ideološki izričaj zbiljskih sukobljenosti u društvu. I u toj, na izgled sociološkoj i gramscijevskoj ocjeni narod je još uvijek posjednik istine, držalac ključa obrata povijesti, pa tako romantična odrednica o njemu biva sad i po drugi put uglavljena od sociologijske kritike. Dapače, narod je u antropologiji često označavan upravo s religioznim izrazima: »potpuno drugi«, »vječni pohranitelj« i »transcendentni čuvar« čistih pučkih vrijednosti. Ako se ova kritika dalje radikalizira i proširi, onda će sociologijsko umijeće u svakom antropološkom opisu pučke religije lako uočiti nove aporije:

<sup>22</sup> Vittorio Lanternari, *Antropologia e imperialismo*, Torino, 1974, str. 128—129.

<sup>23</sup> Maria I. Maciotti, *Religione, Chiesa e strutture sociali*, Napoli, 1974, str. 111;

Carlo Prandi, *Religione e classi subalterne*, Roma, 1977, str. 319.

<sup>24</sup> Gustavo Guizzardi, *Tra popolare ed egemonia, Ipotesi per un modello interpretativo*, u zborniku *Chiesa e religione del popolo, Analisi di un' egemonia*, Torino, 1981, str. 9. i 16.

poistovjećivanje različitih klasnih pozicija s različitim kulturalnim osobitostima; izjednačavanje klasne borbe sa sukobom kultura; tvrdnja da sve postojeće ima smisao i funkciju, što je desetljećima već prevladano u sociologiji, a danas se čak u funkcionalizmu odbacuje; naposljetku, gledište da podređena klasa ne bi mogla imati drugačiju religiju osim one koja je uvijek i neizbježno različita od suparničke religije vladajuće klase.

Nema sumnje da sociologija nastoji osloboditi pojam nosioca pučke religije — a to je narod u najširem značenju — od tradicionalnih naslaga i rodoljubnih iluzija, provodeći u njemu sekularizaciju glavnih etničkih sadržaja. Sociološki gledano: svaki onaj tko polaže povjerenje samo u narod prije ili poslije zaboravlja njegove klasne razdiobe. Stoga unatoč svoje jasne društvene opredijeljenosti, antropologija ostaje u predvorju sudbinskih tema sadašnjice. Ona je arhaična i onda kad je društveno obrazložena. Iz sociologijskog kuta gledanja sve što je plebejsko, folklorističko, narodnjačko, populističko u uvjetima moderne industrijske kulture treba biti bez priziva svrstano u ideološko podnučje, i to čak više nego sama pučka religija. Jer, najprije je pučko ideologija, a tek onda je to njegova religija. Zasluge pak za taj nesporazum idu zacijelo na račun antropologije i njezine neumjerene pohvale vlastitostima naroda.

Tako sociologija u odnosu na antropologiju. Ostaje nam još da pokažemo kako sad sociologija, kao posebna znanost, pokušava izreći svoje osebujno viđenje pučke religije.

Prije svega, u očima sociologa pučka religija nikad ne živi samostalno. Dok antropologija usredotočuje svoju pažnju isključivo na pojavu pučke religije, sociologija naglašava i drugi pol te pojave u liku službene crkvene religije. U društvenoj zbilji naime pučko ne postoji samo u sebi, pa ga ne treba ni veličati ni potcjenjivati. Ali ni drugi pol — dominirajuće u društvu — ne postoji sâm u sebi. Iz toga proizlazi da sociologija treba istraživati podjednako oba pola i njihov dijalektički odnos jer je pučko redovito rezultat vladajućeg, kao i obratno. Ali usprkos obećanju sociologije da će ostati u jednakom odnosu spram crkvene i pučke religije, raste u njoj sve više upotreba pojmova koji se vezuju za nadmoćnost, crkvenost, vlast, moć, hegemoniju, a ne za kategorije pučkoga, narodnoga, podređenoga, jednostavnijega.

U tom smislu Crkva je aktivni, a narod pasivni subjekt; Crkva djeluje i presuđuje, puk iščekuje i prihvaća. Na sociološkoj razini oblikuje se to kao dobro ustrojeni sustav odnosa, bolje rečeno, stvara se Crkva koja jedina ima ovlaštenje da organizira religiozno. Ona uključuje u sebi prostor koji naziva »istinska religija« i prostor izvan sebe koji naziva »lažna religija«.<sup>25</sup> Moć takva razlučivanja dakako pripada Crkvi, ne puku. Logika religijskog polja — koje je sada stavljeno pod upravu eklezijalne organizacije — sadržava mogućnost izuzimanja onih vjernika što odbijaju prihvatiti službeno određeno svetoga. Toj slici odgovara podjela na crkveni elitizam i laičku masovnost. Ipak, ključno mjesto za razumije-

⑥

<sup>25</sup> Gustavo Guizzardi, *La religione della crisi*, Milano, 1979, str. 160.

vanje pučke religije nalazi se u činu uspostavljanja crkvene vlasti određivanja i nadziranja religije i njezinih oblika izražavanja. Crkva u stvari odlučuje što je religiozno, a što nije. Teološko definiranje svetoga lako prelazi u društvenu vlast nadziranja nad svetim. Pod tim je vidikom pučko promjenjiva veličina, jer ovisi o stajalištu koje religijske organizacije imaju spram njega. Zbog toga Crkva određuje svojstva, opseg i granice pučke religije. Da li će sakralni folklor uopće postojati; hoće li biti propušten ili izostavljen iz okruga crkvenosti, a time vidljivosti i društvenosti; može li pučka religija biti prepoznata kao prihvatljiva jer je pravovjerna ili odbačena jer je poganska, praznovjerna, magička — sve to u krajnjoj crti ovisi o vlasniku religijskog polja i predmeta. A taj je, kako znamo, Crkva.

Sociologija ide dalje. Ako je pučko nestalno u svojim religioznim sadržajima, onda ta promjenjivost dolazi od volje i odluke Crkve. Tako, primjerice, pučka religija može biti »zdrava, ali arhaična«, pa je zbog toga treba ispraviti i upotpuniti pravovjerenjem; može biti »poganska i praznovjerna«, pa je zbog toga treba ukinuti; konačno, može biti određena kao dobra u sebi, suglasna »najzdravijim religioznim tradicijama«, ali i u tom slučaju, ako je pučka i necrkvena, neće biti prepuštena da živi izdvojeno nego uvijek pažljivo praćena i podržavana od eklezijske administracije. U svim slučajevima, dakle, Crkva je ta koja drži pučku religiju u stanju stalne »krhosti«, »slabosti«. Iz toga se međutim ne bi moglo zaključiti da je Crkva potpuno neovisna o pučkoj religiji. Naprotiv, Crkva ima potrebu za pristankom i privolom podređenih klasa, s obzirom da ih nastoji uvrstiti u svoje religijsko polje utjecaja. S druge strane, podređene klase, baš iz uzroka društvene nemoći, obvezne su pristati na religijska dobra što ih raspodjeljuje crkvena organizacija. Njihova ih naime podređenost stavlja u položaj stalne ovisnosti o eklezijskom religijskom polju.

Sve je to — ponovljeno sad u sažetku — moguće iz triju razloga: prvo, jer Crkva nadgleda, pod različitim oblicima, samu pučku religiju; drugo, podređene klase imaju potrebu za religijskim proizvodima arhaičnog tipa da bi izrazile društvene uvjete u kojima žive, svoj identitet, a često i pobunu protiv vlastita neljudskog stanja; treće, podređene klase traže sadržaje pučke religioznosti, zato što su im zapravo nametnuti od općeg sustava dominacije u društvu. Iz toga proizlazi da narodna kultura, ma koliko bila stvaralačka i bogata simbolima, posjeduje vrlo ograničena spoznajna sredstva. U istom smislu onda ni od pučke religije, kao njezina izdanka, ne treba očekivati da bude neposredni uzročnik društvenog prevrata i revolucije, iako uspijeva katkad pokrenuti zamah osporavanja. Razvidno je da pučka religija ne umije upravljati velikim narodnim pokretima niti im dati pojmovnu artikulaciju, što je samo vladajuća kultura posjeduje, pomoću koje je u stanju izvršavati upravo svoje gospodstvo u društvu.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Gustavo Guizzardi, *Tra popolare ed egemonia, Ipotesi per un modello interpretativo*, u zborniku *Chiesa e religione del popolo, Analisi di un' egemonia*, Torino, 1981, str. 8—24.

Dovršili smo ovaj skraćeni pregled sociologije pučke religije. Bilo bi preuranjeno zaključiti da je time istodobno okončan svaki drugi razgovor o društvenim sadržajima pučke religije. Štoviše, sociologijsko viđenje ovdje ne zastaje nego ide preko vlastitih granica i uvire u čisto političko područje. Uostalom, zar sociologija već zahtjevom svoje unutrašnje logike ne prelazi lako u politiku? To se dogodilo i najekstremnijoj sociologiji: marksizmu. Zato, osim antropološke i sociološke postoji također neka politička ocjena pučke religije. Zacijelo, između sociološkog i političkog vidika nema vremenskih sveza, ali postoje odnosi razložnosti, što uvjetuje da se, primjerice, političko premišljanje pučke religije može pojaviti prije nego njezina sociološka razrada. Sociologija je dakle teorija, a politika praksa pučke religije.

Stanovita je antropologija bila sklona izjednačavati pučku religiju sa sakralnim folklorom i magičkim iskazima.<sup>27</sup> Jasno da relikti takve magične religioznosti nisu baš upotrebljivi za sociologijsku znanost koja se priprema od pučke religije napraviti moderan politički pokret. Stoga svaka teorija koja religiju politizira treba je prethodno učiniti svjetovnom. Prvi korak u tome je svakako sociologijsko osvješćenje i klasno samorazumijevanje narodne religije, koja je sad uzeta kao sredstvo zemaljskog oslobođenja. Drugi korak bit će napravljen razlikovanjem tradicionalne magičke sakralnosti od suvremenih zahtjeva za politizacijom pučke religije. U tom pravcu idu, recimo, istraživanja R. Ciprianija.<sup>28</sup> Prema njegovu nalazu politička religioznost želi emancipirati podređene klase od društvenih strahova, poniženja, bespravnosti i siromaštva. Njoj nasuprot nalazi se magičko-sakralna religioznost koja cvjeta upravo među razočaranim proletarijatom i odbačenim seljaštvom. Ipak, ta dva potpuno različita modela pučke religije povezuje nešto zajedničko: odbijanje organizirane crkvene religije. Jednakim putem, kako smo vidjeli, ide sociologija, koja političku moć službene institucionalne religije stavlja u središte svojih ogleđa o narodnom vjerovanju. Stoga za nju da nema Crkve, valjda ne bi postojala ni pučka religija.

Zagovornici pučke religije s političkim predznakom otišli su u široku potragu za primjercima nove laičke svetosti i našli je relativno lako u mnogim suvremenim bazičnim skupinama, podzemnoj crkvi, kontestatorskim zajednicama, etničkim sljedbama i drugim sličnim pokretima. Politička religioznost se u njima hrani zemaljskim profetizmom i zaokruženim društveno-gospodarskim programom. Za razliku od magičko-sakralne religije, čiji pripadnici gotovo nikad nisu svjesni društvenih sukoba, politizirana vjera te sukobe svjesno artikulira i biblijski motivira. Stoga se između sakralno-magičke religioznosti i društvene zbilje uvećava psihološka udaljenost, dok politizirana vjera — prema naputcima njezinih teoretičara — daje religiji novu društvenu vjerodostojnost koju je ova bila izgubila. To ujedno pokazuje inovacijsku moć političke religije.

<sup>27</sup> Ernesto de Martino, *Sud e magia*, Milano, 1959, str. 132.

<sup>28</sup> Roberto Cipriani, *La religiosité populaire en Italie*, u *Social Compass*, XXIII, 2—3, 1976, str. 221—230.

Nije trebalo dugo čekati pa da se pojavom političkog folkloru uveća zbirka likova i društvenih tipova iz galerije pučke religije. Uz obespravljena seljaka i neorganizirana radnika, sad je na društvenu pozornicu stupio i ideološki prosvjećen gradski proleter. Stoga je pogodan trenutak da ovdje nešto općenitije kažemo o socijalnoj tipologiji pučke religije, kako se ona povijesno otkriva i pokazuje.

Iz antropologije je prvi iskoračio lik »primitivca«, pripadnika arhaičke, domorodačke, kolonijalne kulture. Razumljivo da je on neosporan nosilac pučke religije u zemljama u razvoju. U ozračju sukoba sa zapadnjačkim presizanjem, ta je religija više doživljavana kao spas pisan sakralnim slikama nego kao oslobođenje ostvareno zbiljskim društvenim promjenama. Danas se situacija ponešto promijenila pa narodi etnoloških okruuga već pišu pamflete i manifeste protiv svojih bivših osvajača.<sup>29</sup> Zato se i tipologija pučke religije u primitivaca manje spominje. Iz povijesti se međutim izvlače robovi i seljaci. Posebno su ističani likovi srednjovjekovnih »mesija siromašnih«, razni shizmatici, heretici, karizmatici, hermetici, alkemičari, u svakom slučaju snažne i privlačne ličnosti.<sup>30</sup> U svezi s tim predloženo je jedno pobunjeničko, plebejsko, seljačko čitanje Biblije, koje će biti očišćeno od svećeničkih redakcija.<sup>31</sup> Ipak, najviše se zaboravlja da je u prošlim vremenima glavni čimbenik pučke religije bila u stvari žena. Za mnoge — pod utjecajem feminističkih uvjeravanja — kršćanstvo je tipično patrijarhalna i represivna religija muškaraca; oni su vrhovni poglavari, svećenici, propovjednici, teolozi, filozofi, križari, sveci, pravovjernici. Heretički pokreti označeni su pojavom i eliminacijom istaknutih proročica i karizmatičkih žena, a tvore zapravo organizirani pokret najsiromašnijih protiv vladajuće religijske ideologije. Spominju se u tom kontekstu mnoge žene, blaženice i hereitičarske: Sojourner Truth, Jean d'Arc, Anne Hutchinson, Janne Dabenton, Mary de Valenciennes.

Promaknućem suvremene političke religije — da se njoj opet vratimo — staroj su društvenoj tipologiji pridodani još likovi radnika i proletera gradskih područja. Time je pojam pučke religije zadobio novo ekstenzivno značenje i pokrio gotovo sav prostor pobunjeničkih snaga u svijetu. Uspostavlja se tako novi oblik narodne religioznosti u kojoj je pojam pučkoga neočekivano proširen i istodobno poništen u svojem dosadašnjem klasičnom određenju.

Da bi buntovni nosioci urbanog i industrijskog folkloru postali politički efikasni i konkurentni u potpuno svjetovnom ozračju — što je njihov izvanjski zahtjev i unutrašnja kušnja — oni se moraju nužno sekularizirati. Zato s vremenom napuštaju sve oznake tradicionalne religioznosti: arhaički ritual, magički model vjerovanja, sinkretizam, elemente poganstva, mit i sakralni zanos. Naličje toga obrata je u prihvaćanju svjetovne religije, koja sebe opravdava tvrdnjom da prisvaja doista najizvornije vrednote ranog kršćanstva: univerzalizam, aktivno i borbena bratstvo,

<sup>29</sup> Fodé Diawara, *La manifeste de l'homme primitif*, Paris, 1972, str. 230.

<sup>30</sup> Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London, 1957, str. 70—71.

<sup>31</sup> Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt, 1968, str. 313.

zemaljsku eshatologiju, profetizam ljudske i društvene pravde. Teoretičari političke religije gorljivo će tragati za proleterskim masama koje još nisu ušle u marksistički proces oslobođenja i napuštanja religijskih obećanja, nego su to oslobođenje pokušali ostvariti u evanđeoskim obvezama »promjene svijeta« i »utemeljenja pravednosti«. Istraživanja što su u tu svrhu obavljena<sup>32</sup> pokazuju da među katoličkim radnicima, koji djelatno sudjeluju u pučkim neo-liturgijama, nema tragova shizoidnog stanja podijeljenosti ili pak odgađanja donošenja suda o religioznim činjenicama, ali da je zato u njih jako nazočna svijest o kršćanskoj suodgovornosti za svijet i povijest. Ponudeno je, u tom društvenom sklopu, još jedno novo čitanje Biblije, koje će ovoga puta biti radničko i proletersko, kao što je prije tisućljećima bilo feudalno, aristokratsko, građansko, crkveno.

U zadnjem razdoblju pučka religija postaje čista ideologija. Njezin se povijesni vrhunac obistinjuje u teologiji oslobođenja koja svoje duhovno ishodište nalazi u posebnim društvenim i gospodarskim prilikama Latinske Amerike. Teologija oslobođenja tumači kršćanstvo u odrešito političkom i sociološkom ključu. Evanđeoskim jezikom osuđena su bijeda, nasilje, siromaštvo, nesigurnost, tlačenje puka — *indios* i *campesinos* — kojem se istodobno najavljuje društveno, političko, kulturalno izbavljenje, poglavito kroz oružanu borbu i revolucionarni prevrat. U širem kontekstu to je također pobuna protiv stanja kolonijalne ovisnosti, vojnih režima, nacionalnih oligarhija, društvene bezimennosti, a za svijet nade, pravednosti, bratstva i narodnog identiteta. Zato teologija oslobođenja hoće razbuditi svijest dostojanstva i prava među siromašnima, ohrabrujući u njima kritički odnos spram uboštva i bezakonja u društvu. Sjedinjen u tom zahtjevu, običan će puk naći u kršćanskoj religiji — kako je interpretira politizirana teologija — glavnu pobudu za svoje priključenje svim onim radikalnim pokretima koji mu obećavaju konačno ljudsko promaknuća i političko oslobođenje. Tako nova teologija ide u susret zemaljskim težnjama naroda.

Metodički gledano, teologija oslobođenja najprije ispituje opću društvenu zbilju i utvrđuje u njoj stanje krajnje bijede i bespravlja. To je neka sociološka analiza koja se ni u čemu ne razlikuje od marksističke. Poslije nje slijedi teologijsko tumačenje koje je upravo izazvano od te naopake društvene zbilje.<sup>33</sup> Jasno, čovjek se može spasiti iz stanja društvene zapuštenosti na više načina. Politička teologija međutim nudi u tu svrhu samu kršćansku vjeru: ona treba da postane praksa zemaljskog oslobođenja. Bog ne iskupljuje samo grijeha, on konkretno i djelatno oslobađa čovjeka od svih političkih, društvenih i gospodarskih otuđenja. Dakako, to Bog radi preko čovjeka i njegove sve smislenije povijesti. Odatle golema odgovornost kršćanskoga naroda za vlastitu slobodu i budući svijet. To je već drugi iskorak teologije oslobođenja: ona sad hoće mijenjati svijet. Po uzoru na marksizam, teologija oslobođenja ne

<sup>32</sup> Alfonso M. Di Nola, *Varietà degli oggetti della cultura subalterna religiosa*, u zborniku *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, Napoli, 1978, str. 51.

<sup>33</sup> Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, New York, 1973, str. 4—35.

želi samo odslikavati svijet, nego nastoji da bude dio postupka kroz koji se svijet preobražava. Stoga preporučuje kršćanima Latinske Amerike da se aktivno uključe i sudjeluju u klasnoj borbi na strani porobljenih naroda i izrabljivanih klasa.

Briga za društvenu pravdu i revolucionarni prevrat nezaustavljivo je odvela teologiju oslobođenja u susret siromašnom i iskorištavanom narodu. A taj narod ima uvijek neku religiju. U našem slučaju bit će to pučka religija. Odatle onda koegzistencija i konvergencija zaokupljenosti kršćana s objema temama: teologijom oslobođenja i pučkom religioznošću. Spomenuta povezanost može biti izražena i ovako: subjekti oslobođenja — bijedni i potlačeni — istodobno su nosioci pučke pobožnosti. Narod koji se politički oslobađa ujedno je narod sakralna folklor a i pučke katoličke vjere. To je stajalište u blažoj mjeri prihvatila također Crkva na Konferenciji latinsko-američkog episkopata (CELAM) u Medellinu (1968) s izvješćem o »pučkom pastoralu« i u Bogoti (1976) s izvješćem o »Crkvi i pučkoj religioznosti u Latinskoj Americi«.

U teorijskoj raspravi što je slijedila postavilo se odmah pitanje sposobnosti pučke religije da bude čimbenikom društvenog oslobođenja. Može li naime takva tradicionalna religija služiti kao valjano polazište za povijesno oslobođenje ili možda igra ulogu otuđujuće moći u društvu, pa dakle sprečava čovjekovo izbavljenje iz stanja političke i gospodarske izgubljenosti? Sigurno, odgovori na to pitanje mogu biti vrlo različiti.<sup>34</sup> U optici J. L. Segunda pučka religija je zamijećena kao neki neprozirni i mnogoznačni isječak na čistom tijelu kršćanstva; s druge strane, E. Pin upozorava da treba strogo lučiti osloboditeljsko kršćanstvo od otuđujuće funkcije pučkog vjerovanja; mnogo je umjereniji H. Assman kad zbog uvažavanja vjermičkih osjećaja ili oslobodilačke strategije otklanja kritiku pučke religije; ipak, najdalje je otišao B. Plonger on u poistovjećenju pučkoga katolicizma s teologijom oslobođenja, objašnjujući to tvrdnjom da su oboje proizvod istog društvenog podneblja i jednake religiozne kulture.

U novije vrijeme zastupnici teologije oslobođenja revaloriziraju pučku religiju s kulturoloških vidika. Ta se religija pokazuje kao nositeljica oslobodilačkih težnji i jedino mogući prostor za očitovanje kršćanstva u društvu. Ono što danas na osobit način obilježava Latinsku Ameriku jest upravo njezina posebnička kultura. Braniti vrednote te kulture — koje su ugrožene od ideoloških priliva zapadnjačke civilizacije i društvenih monopola međunarodne novčane aristokracije — odgovara obrani duše i korijena naroda. Zato je svako oslobođenje u biti napredovanje u kulturi. A neodvojivi dio te kulture jest pučka religija. Znači da oslobođenje ne može biti ostvareno bez spajanja borbe za novi društveni poredak i oživljavanja svijesti o vrednotama latinsko-američke kulture. To upućuje da teologija oslobođenja mora sve više računati s postojanjem autohtone religije širokih slojeva — u njezinoj kršćanskoj i osloboditeljskoj djelatnosti — kao neotuđive sastavnice pučke kulture.

<sup>34</sup> Segundo Galilea, *The Theology of Liberation and the Place of Folk Religion*, u *Concilium*, 136, 6, 1980, str. 40—45.

U teologiji oslobođenja je dakle pučka religija preuzela teret svjedočenja za obespravljene i odbačene. Pri tom nije važno da li takvu religiju treba prethodno sekularizirati ili ostaviti da svojim arhaizmom upozorava na bolne podjele u društvu. Glavno je da ona tek u teologiji oslobođenja nalazi poticaj za političko osvješćenje i zemaljsko izbavljenje. Na taj način biva ispunjen i nadmašen projekt marksizma: pučka religija nije samo vapaj raščovječena svijeta i oblik društvena prosvjeda nego je prije svega čin zbiljskog sudjelovanja u općem procesu oslobođenja. Htjeli mi ili ne, teologija oslobođenja postaje ideologija vjerničkog naroda. Zato obećava da će u bliskoj budućnosti religija biti manje odraz neljudskih odnosa, a više teorija revolucionarne prakse uvođenja ljudskih odnosa. Vojnici velikog boja koji se ima povesti za to povijesno razotudjenje bit će — na opće iznenađenje — jedino vjernici pučkog katolicizma jer drugih ratnika jednostavno nema.

Time se krug potpuno zatvorio. Na kraju ipak ostaje razložna sumnja u mnoge zaključke naše pomne kulturološke, sociološke i političke analize pučke religije. No o tome više u nastavku, u kritici socio-političkih teorija o pučkoj religiji.

*(Nastavak slijedi)*

## FOLK RELIGION IN A TIME OF SECULARISM

### *Summary*

Contrary to all the expectations of the ideologues of secularisation the interest for all the manifestations of folk religiosity has increased unexpectedly in our time. This folk religion has been initially investigated by anthropology as a typically culturologic phenomenon, then it was examined by sociology as an example of class phenomenon, to be followed by politological research which views folk religion as a socio-political movement of the oppressed and exploited masses. All these three approaches examine folk religion under its aspect of a socially conditioned phenomenon, which is correct, but they have neglected that other very important side about which the science of religions can and should give its contribution on the subject of the appearance and renewal of folk religion.