

Голијанин Ведран*

Универзитет у Источном Сарајеву
Православни богословски факултет
Светог Василија Острошког, Фоча

Пасторално-мисиолошка анализа народне религиозности с посебним освртом на проблем култа предака

Резиме: Аутор анализира питање народне религиозности и испитује њену везу са „вишом“ религиозношћу коју заступају традиционалне хришћанске цркве. Иако је ово наизглед антрополошки проблем, пажљивија теолошка анализа открива да је овде, заправо, реч о кључном елементу инкултурације, односно о флексибилности хришћанства приликом сусрета са различитим народима и културама. Поједини облици народне религиозности, нпр. далекоисточни култ предака, показали су се као битне препреке у хришћанским мисијама или у учвршћивању хришћанства међу већ христијанизованим групама. Због тога је неопходна детаљна пасторална и мисиолошка анализа овога проблема.

Кључне речи: Пасторална теологија, мисиологија, религија, култура, инкултурација, култ предака, народна религиозност.

Црква се са проблемом народне религиозности, која у појединим случајевима открива своје нехришћанске или предхришћанске изворе инспирације, суочава на два нивоа: први је парохијски или практични ниво, а други је академско-теолошки или теоријски ниво. На парохијском плану, црквени приступ народној религиозности најчешће зависи од личне проицљивости и ангажованости свештеника. Његова способност да у одређеним народним обичајима види нешто корисно или штетно условљаваће динамику локалне црквености. Са друге стране, доминантни неопатристички дух на високим богословским училиштима узроковао је то да се бројна питања практичне црквености, нарочито она у свакодневном парохијском животу, сматрају нечим што је недостојно богословске пажње. Тиме је овај неопатристички дух, поред враћања Оцима, узроковао и одвраћање од „обичног“ човека. То је у наше време очигледна и неупитна чињеница. Цркви више није потребна борба за ослобођење од окова западне схоластике (као да је овакво убиство академске теологије Цркви уопште потребно); Цркви је неопходна борба за зближавање са човеком, неопходно јој је упознавање са његовом егзистенцијалном ситуацијом и са елементарним изразима његове вере у Христа. Иако ту веру вероватно никада неће красити ђердан неопатристике, то не значи

* vedrangolijanin1@gmail.com

да је она недостојна богословске пажње. Штавише, препород опште људске религиозности у другој половини 20. века није узрокован већом или бољом активношћу званичних религијских институција већ секуларистичком критиком тих институција. Опадање моћи и угледа „више“ религиозности покренуло је изненадни раст „ниже“ религиозности, а чини се да су бројне званичне религијске институције нови развој ситуације дочекале неспремне, као и запањени атеистички критичари религије. У православљу, нпр. повратак народа Цркви није резултат неопатристичке ренесансе него социјалних и политичких околности у посткомунистичким државама, односно разочарења у комунистичку „есхатологију“. Неопатристика није нити једино нити адекватно оруђе за суочавање са изазовима народне религиозности; Цркви су неопходне нове *ancillae theologiae* да би нову ситуацију окренула у своју корист а не против себе.

Црквеност и религиозност

Појмови „црквеност“ и „религиозност“ нису синоними, а понекад су чак и супротстављени. У зависности од контекста, бити црквен подразумева директну негацију религиозности. Један пример из нашег локалног контекста јесте питање „посних“ и „мрсних“ слава, односно случајеви у којима свечари послужују мрсну храну на крсној слави која пада у посне дане, искључиво због тога што су на тај начин славили породични преци. Лична религиозност свечара је усмерена ка заједници предака, иако је овај елемент породичне традиције у супротности са црквеном праксом поста. Дакле, у овом случају су религиозност и црквеност у сукобу. Сличне примере је могуће наћи и у „вишој“ или црквеној религиозности, конкретно у случајевима када свештенослужитељи своје личне ставове постављају изнад уједињујућег осећаја црквености, тиме узрокујући спорове и понекад читаве расколе. Могло би се рећи да је црквеност нешто опште и да је религиозност нешто појединачно, као и да религиозност мора одговарати свепрожимајућем духу црквености да би била добра: „Религија је инстинктиван лични интерес, док је Црква особита вежба, чији је смисао то да нас ослободи од терета тог личног интереса“ (Макридис 2014, 66). Међутим, то подразумева прилагођавање само једне стране, тј. подразумева црквеност као нешто непроменљиво и религиозност као променљиву, што је изузетно мањкаво виђење оба феномена. И црквеност и религиозност су динамични феномени који су у толикој мери међусобно зависни да је у пракси веома тешко успоставити јасну хијерархију са црквеношћу на врху и религиозношћу испод ње.

Уколико је неопходно дефинисати појам „црквеност“, онда је најједноставније рећи да је то егзистенцијална припадност богочовечанском организму Цркве и на духовном и на физичком плану. Нешто шири дефиниција би захтевала и помен активног учествовања у светотајинском животу Цркве, подвиг, молитву, пост, итд. Истинска црквеност подразумева и пребивање у љубави и Истини, а Павле Флоренски пише: „Зато је истинска спознаја, спознаја Истине, могућа једино кроз човеково *преобраћање*, кроз његово обожење, кроз стицање љубави као

Божанске суштине: који није с Богом, тај не познаје Бога“ (Флоренски 1997, 56). Флоренски нас овим речима наводи на онај аспект црквености који је најбитнији у одређењу њеног односа са религиозношћу: оно што је у супротности са црквено доживљеном Истином, то није ни истинито ни добро.

Много је тежи задатак дефинисати религиозност или религију уопште. За већину хришћана, Јевреја и муслимана, религија значи веровање у Бога, али то је дефиниција која не обухвата суштински атеистичке религије какве су будизам, одређени правци хиндуизма, таоизам и конфуцијанизам, па чак ни неке поли-теистичке религије. Само порекло речи „религија“ не подразумева стриктну ортодоксију већ ортопраксију: „За Римљане је израз *religio* означавао конкретно ритуалну прецизност. Бити религиозан, ‘имати религију’, није значило исправно веровати већ вршити радње као што су жртвоприношење или пророковање (*sacra et auspicia*) у право време и на прави начин: *religio, id est cultus deorum* (религија, то је служење/култ боговима)“ (Auffarth, Mohr 2006, 1608-1609). И хришћанска религија подразумева ортопраксију, али је једнако наглашена (а можда и важнија) ортодоксија. Са друге стране, религије као будизам и таоизам не истичу ни ортодоксију ни ортопраксију већ неделовање (*wuwei*). Не треба наводити још примера да би постало јасно да религија не може бити лако дефинисана, а исто, можда чак и у већој мери, важи за религиозност: док дефиниција религије зависи од културе до културе, дефиниција религиозности зависи од човека до човека.

Ипак, на добар правац ка схватању феномена религиозности указао је Пол Тилих по ком је религија, „у најширем и најосновнијем значењу гледи, крајња заокупљеност“ (Tillich 2009, 14-15). Схваћена на тај начин, религија се показује као феномен који је много шири од просте вере у Бога или богове; религија је крајња заокупљеност (*ultimate concern*), односно крајњи циљ човеков из којег он добија свој егзистенцијални смисао. Сходно томе, религиозност је свако човеково дело које извире из његове крајње заокупљености. Предност ове дефиниције религије види се у томе што крајња заокупљеност не мора бити Бог: то може бити мокша, нирвана, тао, ритуална чистоћа, поштовање предака, нација, каријера, новац, породица, па чак и негација Бога. Пошто се религијски симболи увек односе на два нивоа – ниво оностраности и ниво оностраности – Тилих тврди да „Бог представља основни симбол рazine оностраности“ (Tillich 2009, 57), тј. наше хришћанске усмерености ка трансцендентном. Тако је Бог, по Тилиху, и основни предмет крајње заокупљености, што омогућава јасније читање Христових речи: „Који љуби оца или матер већма него мене, није мене достојан; и који љуби сина или кћер већма него мене, није мене достојан“ (Мт 10,37). Предмет крајње заокупљености, међутим, није увек Бог. Тилих исправно примећује да људска палост узрокује једну незгодну тенденцију религијских симбола: они настоје да у људском уму заузму место онога што симболишу. За многе теологе је религиозност *per se* последица палости, па тако и за Тилиха: „Religija zaboravlja da vlastito postojanje duguje čovjekovom otuđenju od istinskog bitka. Zaboravlja odliku vlastite privremenosti“ (Tillich 2009, 16). Сличну критику религије износе и поједини православни теолози, нпр. Христо Јанарас и Јован Романидис.

Ипак, религиозност није нужно лоша. Ако прихватимо Тилихову дефиницију религије као крајње заокупљености, онда ћемо црквеност моћи да дефинишемо као крајњу заокупљеност Богом кроз благодатни светотајински живот Цркве, односно као један (или једини) позитиван облик религиозности. Говорећи о различитим функцијама људског духа, Тилих не сматра да је религија једна од њих; штавише, религија је *губинска димензија* (*dimension of depth*) свих ових функција: „Religija je dubinski oblik sveobuhvatnosti ljudskog duha“ (Tillich 2009, 14). Уколико је Тилих у праву (а сматрамо да јесте), онда је човек религиозан по природи, он није само *homo sapiens* него и, како га назива Елијаде, *homo religiosus*. Дакле, без обзира на то да ли је религиозност последица пада или не, *човек је увек религиозан*, а Црква је механизам који његову религиозност освећује и усмерава ка истинском предмету крајње заокупљености – Богу. Тилиховој теорији би се, ипак, могло додати и то да сваки човек заиста има један предмет крајње заокупљености (*ultimate concern*), али и много предмета нешто ниже, да је тако условно назовемо, *битне заокупљености* (*important concern*). У идеалним околностима, црквеност би требало да буде „крајња заокупљеност“, док би различите врсте религиозности требало да буду „битне заокупљености“, условљене и одређене крајњом заокупљеношћу. Нажалост, реалност није тако једноставна, па предмет нечега што би требало да буде битна заокупљеност често постаје предмет крајње заокупљености. Тада је Црква дужна да своју пасторалну и мисионарску бригу пројави као дело инкултурације или реинкултурације, тј. прилагођавања локалном културном контексту да би кроз продукте људског стваралаштва објавила Истину Јеванђеља. Одговор на питање прилагођавања, сходно томе, може да гласи: Црква треба да следи пример кенозе Сина Божијег да би омогућила жељену промену у народној религиозности, она је дужна да аутентичан израз људске преданости Богу прихвати ако је добар, одбаци ако је непоправљиво лош, али и да га освети или христичанизује ако је, тако рећи, „на пола пута“. Продукти народне религиозности се неретко налазе „на пола пута“, а један пример је култ предака.

Култ предака

Најконтроверзнија тема свих хришћанских мисија почевши од 16. века јесте култ предака, па је то вероватно најбољи пример за разумевање односа црквености и народне религиозности. Многи народи на подручју Азије и Африке, а нарочито Далеког истока, схватали су (и схватају) поштовање породичних предака као културно обавезујућу радњу, као неизоставан део породичног и уопште грађанског живота. Конфликт хришћанских мисионара са обраћеницима у Кини, првенствено у оквиру римокатоличке мисије, заснивао се на европској неспособности да култ предака схвате на било који други начин осим као примитивно многобоштво. Културолошке разлике су се лоше одразиле на проповед јеванђеља; Европљани су учинили катастрофалну грешку када су свој светоназор пројектовали на источноазијско платно. Наиме, кључни термин кинеске (конфуцијанистичке) етике јесте *li*, што се може превести као „ритуал“ или „прикладност“.

Занимљива је чињеница да је знак за *li* састављен од знакова за „дух“ и „жртвену посуду“ која се користи управо у култу предака (Taylor 2005, 367; Голијанин 2016, 149). То значи да је обавеза поштовања преминулих породичних предака толико дубоко усађена у источноазијски ум да се *li* без ње не може ни замислити. *Li*, са друге стране, није само ритуал како га обично схватају људи на Западу; *li* не подразумева свештеника који врши богослужбене радње (то је само један мали аспект *li*-ја) већ подразумева тоталитет људског понашања. Према томе, „*li* је језик културе, нешто без чега нема цивилизације у правом смислу те речи“ (Голијанин 2016, 153). Иако се радње у култу предака могу протумачити као религиозне, чињеница је да овај култ стоји изнад религије: сваки Кинез, Вијетнамац, Корејац и Јапанац поштоваће своје претке, без обзира на то да ли је будиста, таоиста, конфуцијаниста, или следбеник неке од многобројних народних религија. Другим речима, поштовање предака је за источноазијског човека нешто у чему нема (или не би требало да буде) компромиса. У случају, нпр. јапанског народа, поштовање породичних предака је део човековог *iyūna* (*do*), док је свака религија просто *учење* (*kyo*); човек може да по вољи бира између различитих *kyo*, али *do* је један и обавезан. Зато хришћанство, које је у овом случају *Kirisuto-kyo*, мора да пронађе начин усклађивања са традиционалним јапанским *do*.

Иако је, из перспективе пасторалне теологије, поменута адаптација пожељна и неопходна, из чисто догматске перспективе ситуација може да изгледа другачије. Наиме, може се поставити сасвим легитимно питање: да ли ово прилагођавање квари чисто хришћански светоназор и одводи у опасан синкретизам? Разни хришћански мисионари давали су различите одговоре. Стратегија Матеа Ричија (1552–1610), језуитског мисионара у Кини, заснивала се на прихватању и христијанизовању позитивних елемената конфуцијанизма, што је укључивало и прихватање поштовања предака као грађанске дужности (што је овај култ заиста био), а не као искључиво верске (паганске) дужности. Будући одличан мисионар којег је одликовала искрена љубав према народу којем је проповедао Христа, Ричи је схватио да се обреди за претке морају макар привремено прихватити у току „теговног поступка уклањања кршћанске цивилизације у кинеску“ (Gentili 2002, 96). Друге католичке мисионаре, међутим, није одликовала Ричијева отвореност за дијалог и компромис, а нарочито су францискански монаси показивали нетрпељивост према кинеским културним елементима унутар хришћанства. Коначно је бискуп Шарл Мегро де Крисе (1652–1730) забранио кинеским католицима обављање обреда за претке, а то је изазвало изузетно оштре реакције кинеских обраћеника и кинеских власти. Папске буле из 1704. и 1742. године потвдиле су контроверзну забрану. *Qing* император *Kangxi* (1661–1722) био је затечен тврдоглавошћу и охолошћу католичких поглавара, па је забранио проповед хришћанства у својој земљи (DuBois 2011, 92-93), мада је ту његову одлуку у дело спровео тек император *Qianlong* (1733–1735). Сукоб између кинеских власти и Римокатоличке цркве, покренут овим одлукама, није превазиђен до данас.

Исти проблем био је актуелан и у Кореји, још једној традиционално конфуцијанистичкој земљи чија је национална етика била заснована на култу предака,

тј. на *chesa* или *jesa* обредима. По речима *Young-Gwan Kim*-а, за корејске конфуцијанисте је култ предака представљао „заједништво преминулих и живих у молитви. Предачкој табlici су придавали два значења. (...) На првом месту, она је представа невидљиве душе кроз коју потомци могу изразити поштовање и љубав свом преминулом претку. На другом месту, она служи као почивалиште душе“ (Kim 2003, 47). Када су корејски конфуцијанисти добили хришћанске списе из Кине и практично се самостално христијанизовали, култ предака су наставили да практикују у складу са хришћанским молитвама за покојнике. Пошто су католички мисионари најзад стигли у Кореју, покушали су да кроз *Молићивеник катoличке цркве* (*Ch'onju songgyo konggwa*) понуде молитве за преминуле сроднике које би замениле култ предака (Cho 2006, 31), али то није уродило плодом. Католичке забране поштовања предака узроковале су крвава гоњења корејских хришћана.

Када је реч о православнима, кроз историју су приметна различита (али најчешће негативна) виђења култа предака. Ипак, православни су се у источној Азији већином успешно држали стратегије немешања у домаћу политику, што је значило да отворена и агресивна противљења култу предака нису била пожељна. Мисионари су усмено осуђивали паганске обичаје, али су на делу показивали саосећајност према добрим или неутралним елементима домаће духовности. Тако су нпр. у Јапану православни хришћани слободни да исказују поштовање својим прецима, али не и да им се директно обраћају (Бесстремная 2006, 31).

Синкретизам или адаптација

Уколико је контроверзни култ макар и делимично религијска радња, да ли је мисионарско дозвољавање поштовања предака, заправо, синкретизам? Следећи дух ригорозног догматизма, неопходно је дати потврдан одговор. Међутим, следећи дух богочовечанске кенозе и црквене икономије, могуће је дати и другачији одговор: дозвољавање култа предака је, под одређеним условима, могуће и не води у синкретизам. Постоји битна разлика између религијског синкретизма и црквене адаптације која се још назива и инкултурација. Синкретизам је мешање две религијске традиције у којем се неретко праве вештачки компромиси између непомирљивих догми, нпр. хришћанског учења о стварању и будистичког учења о самсари и, сходно томе, вечности света. Са друге стране, адаптација или инкултурација је неизоставан процес црквеног прихватања локалних духовних израза, али не на пољу догматског учења већ на пољу културе, што значи да је Црква способна да освети и христијанизује нехришћанске религијске симболе. Ово није само могућност већ је и нужност у пасторалној и мисионарској делатности. Према Јовану Брији, „сваки хришћанин који активно учествује у богослужењу може у њега унети своје културно наслеђе и своју креативност“, а Црква је кроз своју историју „проналазила и прихватала културне облике који су, захваљујући свом богатству и различитости, могли да пренесу значење јеванђеља овим народима на начин који је познат њиховом менталитету и историјској традицији“ (Bria 1986, 56-57). Како одлично примећује Шинелер, инкултурација је ништа друго до

подражавање Христа: „Исус Христос, који је модел инкарнације и инкултурације, оваплотио се у конкретном времену и на конкретном месту. Чак је и ту другачије говорио са својим апостолима него са књижевницима и фарисејима, другачије са Самарјанком него са Петром“ (Schineller 1990, 7). Заиста, инкултурација је пасторална дужност Цркве у оквиру њене богочовечанске мисије.

Православни пастир и мисионар, ипак, треба да буде довољно мудар да препозна које је продукте народне религиозности могуће прихватити а које не, па и међу оним које је могуће прихватити – које од њих треба прихватити привремено а које дефинитивно. У култу предака могуће је пронаћи карактеристике које би диктирале све поменуте опције, што је очигледно из претходно наведених примера. У свом раду у којем се баве односом традиционалног афричког култа предака и хришћанства, Дерик Машау и Темба Нгкобо објашњавају важност предака за афричког човека у свим битним аспектима живота. Могућу везу култа предака са хришћанством уочавају у помену „облака сведока“ у Посланици Јеврејима (Јев 12,1), па би се, уколико правилно закључујемо, преци афричких хришћана некако могли сместити у тај облак. Машау и Нгкобо закључују: „Претке, дакле, треба препознати, поштовати и спомињати али не и обожавати јер је једини Бог достојан обожавања. Свако обожавање, изузимајући обожавање Бога, је идолопоклонство“ (Mashau, Ngcobo 2016, 47). У другом примеру, Карл Старклоф описује своје искуство једног облика инкултурације током Пасторалног семинара за урођенике у Онтарију. Пошто су урођеници изразили жељу да културолошки остану што су одувек били, али и да постану хришћани (католици), почели су вршити своје традиционалне ритуале уз одређену дозу хришћанске симболике. По Старклофовим речима, „сваког јутра се напољу одржавала церемонија изласка сунца, уз традиционални обред очишћења (...) и ритуалну лулу. Сличне церемоније су извршене на почетку две Евхаристије као обреди измирења. Обред исцељења је вршен друге вечери, док је завршни обред благосиљања урођеничким симболима одржан последњег јутра“ (Starkloff 1994, 292).

Колико су наведени случајеви примери синкретизма или инкултурације – очигледно зависи од посматрача. Оно што можемо са сигурношћу рећи јесте да процес инкултурације не подразумева просто прихватање народне религиозности без било каквих критеријума. Пасторално-мисионарско дело инкултурације подразумева *препознавање* позитивних елемената локалне духовности, тј. народне религиозности, и *освећивање*, а самим тим и *уздицање* тих културних и религијских производа на један виши ниво. Философ Ернст Касирер је, разматрајући симболичке облике, одлично приметио да се човекова самосвест развија упоредо са религијом: она креће од примитивног анимизма и магије и завршава на узвишеном монотеизму и синтези Бога и човека: „Тек кад ишчезне разлика између бога и човека, тек кад бог постане човек, а човек бог, чини се да је достигнут циљ спасења“ (Kasirer 2000, 320). Сходно томе, сваки продукт народне религиозности који може бити прихваћен у хришћанству треба да буде уздигнут у сферу богочовечанског јединства. Црква не може да остави те продукте, а нарочито култ предака, на анимистичком, магијском или тотемистичком нивоу; благодатни

преображај народне религиозности подразумева управо превазилажење религије као последице људске палости и њено ново осмишљавање у Цркви. Враћајући се на пример култа предака, то значи да преци више не могу бити схватани као полубожанска бића или као делови породичне суштине који се непрестано реинкарнирају у новим члановима породице. Слично томе, молитве упућене прецима морају бити изостављене. Поштовање предака, преминулих или живих, није страно библијској вери (Изд 20,12), али сваки покушај комуницирања са мртвима јесте (Понз 18,11). Због тога ће истинска инкултурација, сада схваћена као освећење религиозности и њено увођење у свеобухватну црквеност, подразумевати прихватање култа предака у његовом основном облику (љубав према породичним прецима), уклањање из њега свих анимистичких, тотемистичких и магијских елемената, као и његово надограђивање и богаћење црквеном бригом за преминуле. Поменута пракса православних Јапанаца чини се као добро решење.

Једна велика грешка хришћанских мисионара међу следбеницима других религија, али и хришћанских пастира међу хришћанима, јесте оштро критиковање локалних (нецрквених) облика духовности, без имало обзира према чињеници да су неки од спорних производа народне религиозности вероватно вековима стари. Нешто што је дубоко усађено у човеков културни осећај не може бити искорењено пасторалном бескомпромисношћу већ, уколико је искорењивање заиста потребно, пажљивом стратегијом инкултурације. Како тврди професор пасторалне теологије Љубивоје Стојановић, „једини исправан поступак је учинити саму критику стваралачким чином“ (Стојановић 2015, 156). Другим речима, пасторално-мисионарска критика лоших облика народне религиозности *мора* да буде само један део великог процеса инкултурације, а не све што свештенослужитељ може да произведе. Критика је јалова ако је сведена само на констатовање проблема, а креативна је ако, поред констатовања, нуди и решење. За то су, наравно, Цркви неопходни добро образовани свештенослужитељи који су културно освешћени и културно ангажовани, али не у контексту позне антике већ у контексту 21. века.

Библиографија

Латинична

Auffarth, C., Mohr, H. (2006). „Religion“, in: von Stuckard, K. (editor) *The Brill Dictionary of Religion*. Leiden, Boston: Brill, pp. 1607-1619.

Bria, J. (1986). *Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission*. Geneva: World Council of Churches.

Cho, K. (2006). “Human relations as expressed in vernacular Catholic writings of the late Choson dynasty”, in: Buswell, R.E., Lee, T.S. (editors) *Christianity in Korea*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 29-37.

DuBois, T.D. (2011). *Religion and the Making of Modern East Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gentili, O. (2002). *Apostol Kine*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Kasirer, E. (2000). *Filozofija simboličkih oblika (knjiga 2): Mitsko mišljenje*. Beograd: BMG.
- Kim, Y.G. (2003). *Karl Barth's Reception in Korea, Focusing on Ecclesiology in Relation to Korean Christian Thought*. Bern: Peter Lang.
- Mashau, D., Ngcobo, T. (2016). „Christian Mission in Creative Tension with African Worldview(s): A Post-Colonial Engagement Regarding Life after Death and Ancestry“, in: *Missionalia*, 44:1, pp. 34-49.
- Schineller, P. (1990). *A Handbook on Inculturation*. New York, Mahwah: Paulist Press.
- Starkloff, C. (1994). „Inculturation and Cultural Systems (part 2)“, in: *Theological Studies* 55 (1994), pp. 274-294.
- Taylor, R.L. (2005). *The Illustrated Encyclopedia of Confucianism*. New York: The Rosen Publishing Group, Inc.
- Tillich, P. (2009). *Teologija kulture*. Rijeka, Sarajevo: Ex Libris, Synopsis.

Ђирилична

- Бесстремная, Г.Е. (2006). *Японская Православная Церковь. История и современность*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра.
- Голијанин, В. (2016). *Религије источне Азије у дијалогу са хришћанством (књига друга): Мисиолошки и релigioзни конфуцијанизму*. Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког.
- Макридис, В. (2014). *Културна историја православља и модерности*. Београд: Фондација Конрад Аденаур, Хришћански културни центар др Радован Биговић.
- Стојановић, Љ. (2015). *Светиенослужење у мултидисциплинарном контексту*. Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког.
- Флоренски, П. (1997). *Суб и њерђава истине: ојед о православној теодицеји у дванаест ијисама (књига прва)*. Београд: Логос, Ант.

Pastoral and Missiological Analysis of Popular Religiosity with Special Reference to the Problem of the Cult of the Ancestors

Summary: The author analyses the issue of popular religiosity and examines its connections to “higher” religiosity as held in traditional Christian churches. Although this might seem as an anthropological problem, a detailed theological analysis shows that this is actually a key element of inculturation, i.e. Christianity’s flexibility in contact with different nations and cultures. Certain forms of popular religiosity, e.g. Far Eastern cult of the ancestors, were significant obstacles in Christian missionary activity or in strengthening of Christianity among already baptized peoples. That is why one careful pastoral and missionary analysis of this issue is necessary.

Key words: Pastoral theology, missiology, religion, culture, inculturation, cult of the ancestors, popular religiosity.