

O DUSZPASTERSTWO WŁAŚCIWE DLA RELIGIJNOŚCI LUDOWEJ

Dziedzina religijności ludowej stała się obecnie przedmiotem dociekań teologicznych, które dzięki swej wnikliwości i solidności przynoszą wnioski doniosłe i powszechnie przyjmowane.

Jednak, podobnie jak wiele innych przedmiotów badań teologicznych, omawiana dziedzina narzuca się chrześcijaństwu niejako od zewnątrz i wiąże się z poczynaniami realizowanymi w zakresie, który by można nazwać odnową myślenia symbolicznego, a który od dwudziestu mniej więcej lat zbiega się w jakiejś mierze z przyjmowanymi powszechnie wnioskami, które dałoby się zamknąć w następującym zdaniu: iść za wskazaniem rozumu — to dać miejsce wskazaniom symboliki.

Gdy chodzi o Urząd Nauczycielski Kościoła, to adhortacji *Evangelii nuntiandi* przysługuje niewątpliwie zaszczyt pierwszego poważnego zajęcia się religijnością ludową: te zwyczaje ludowe „uważane długo za nie dość czyste, a nieraz traktowane z odrazą, dzisiaj prawie wszędzie uważane są przez współczesnych ludzi za nowy sposób dociekania i poznania. Sami biskupi podczas ostatniego Synodu starali się jasno zrozumieć ich znaczenie, wiedzeni pastoralnym realizmem i baczną wnikliwością” (nr 48).

O ile dawniej teologię wypracowywano przede wszystkim na podstawie wzorca refleksji metafizycznej, usuwając siłą faktu konkretne przejawy religijności poza jej zakres, a tym samym i poza jej krytyczną ocenę (jako ujęcia niewłaściwe, jeżeli nawet nie pogańskie), to właściwie pojęty proces ewangelizacji rozpoczyna się spojrzeniem na przejawy religijności ludowej jako na teren i sposób naturalnej refleksji o Bogu, Jego przymiotach i objawianiu się. Tak więc ewangelizacja — zwłaszcza w krajach o dawnej tradycji chrześcijańskiej, ale także w krajach o wybitnym nastawieniu religijnym, jak np. w Afryce — ma poniekąd zawsze do czynienia z ludźmi, którzy noszą już w sobie jakiś obraz Boga lub, by wyrazić to lepiej, mają już jakieś własne **d o ś w i a d c z e n i e** Boga. A doświadczenie to, o charakterze wybitnie antropologicznym, jest bardziej odczuwalne od jakichś form zjawiających się jedynie w perspektywie znaczeniowej i o wiele bliższe od wszelkich pojęć służących jedynie za narzędzia przekazywania określonej treści.

Czy dla tych właśnie względów głoszenie Ewangelii nie powinno zwracać większej uwagi na środki, aniżeli nawet na cele?

Tu tkwi przecież cała problematyka pastoralna, związana z zagadnieniem religijności ludowej.

I. Pamięć ludu — pamięć Kościoła

Wyrażenie „religia ludowa” lub religijność ludowa spopularyzowało się ostatnio, zwłaszcza — jak już wspomnieliśmy — w ciągu ostatniego dwudziestolecia. A przecież wyrażenie to prawie że się nie pojawia w dokumentach soborowych. Termin „ludowy” występuje na przykład tylko raz jeden w Konstytucji o liturgii (nr 118)¹ w powiązaniu ze śpiewem religijnym ludowym.

Przeglądając indeksy przeglądu *La Documentation Catholique*, trzeba wertować aż do roku 1974, by natrafić na wyrażenie „religia ludowa”. Występuje tu ono w liście pasterskim biskupów z Campania we Włoszech.

A przecież poza Europą już w r. 1968 Konferencja CELAM w Medellin poświęciła ważny rozdział „Duszpasterstwu ludowemu”, a Konferencja w Puebla (27. I — 13. II. 1979) zajęła się tą problematyką aż w dwu istotnych rozdziałach².

Co się rozumie pod tym określeniem: religia lub religijność ludowa? O co w nim chodzi?

Od razu zaczynają się trudności. Zarezerwujmy zatem, ze względów metodologicznych, pojęcie „religijności ludowej” dla wszystkich form, w jakich się ucieleśniają relacje człowieka do Boga — jak to zdaje się sugerować *Evangelii nuntiandi*, odnosząc równocześnie wyrażenie „religiia ludowa” do tego, co faktycznie ona dla nas oznacza: wielkie przywiązanie do form rozpowszechnionych, które łączą się niekiedy z nieświadomością ich więzi z Kościołem. Można by ją także określić mianem „katolicyzmu ludowego” w miarę, jak te formy ukazują — zgodnie z tytułem tego rozdziału — kolektywną pamięć ludu i to ludu ewangelizowanego na przestrzeni dziejów katolickim wydaniem chrześcijaństwa³. Ta pamięć ludu katolickiego, obok jakiegoś ogólnego przylgnięcia czy też zrozumienia samego Orędzia, zawiera m. in. następujące postacie:

¹ Por. Delhaye, Guéret, P. Tobeur, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain 1974.

² Por. *Conclusões de Conferência de Puebla* (tekst oficjalny), Paulinas, S. Paulo 1983, 175—204.

³ Wydaje się, iż taka charakterystyka jest zgodna z dokumentem z Puebla (nr 454-457).

1. Pobożność ludową, a więc:

- fundamentalne praktyki religijne (zawiera ona wszystkie praktyki religijne, nakazane prawem lub nie, bądź podtrzymywane zwyczajowo — łącznie z samym zwyczajem-sposobem ich realizowania),
- ludowe formy pobożności: kult świętych, pielgrzymki, itd.,
- ludową duchowość, różniącą się znacznie od różnorodnych duchowości elitarnych.

2. Ludowe wierzenia: powiązane ściśle z religią przeszłości; niejednokrotnie spotykają się one z formami obecnymi, dostarczając tym samym pola do dociekań pastoralnych o pierwszoplanowym znaczeniu.

3. Postawy moralne — mniej lub bardziej zgodne z doktryną oficjalną.

4. W końcu, podawane przynajmniej przez niektórych, oczekiwania ludowe odnośnie do obrazu Kościoła. Ukryty konflikt rodzi się na przykład pomiędzy Kościołem popierającym czynny udział a ludem starającym się nierzadko popierać dawny obraz Kościoła, nacechowany większą sakralnością.

We wszystkich tych postaciach spotykamy się wciąż z samym rdzeniem mityczno-poetycznym ludzkiej egzystencji nacechowanej cudownością lub nadprzyrodzonością chrześcijańską.

Ze względu na taką definicję, religijność ludowa, jak pisze G. Durand, należy do sposobu ujmowania rzeczywistości, który „nie jest nigdy adekwatny, nigdy „obiektywny”, jako że nigdy nie dosięga przedmiotu, a mimo to usiłuje być zawsze istotny i samowystarczalny oraz stać się w sposób zgoła skandaliczny nosicielem orędzia zawartego w transcendencji; nigdy nie jest wyraźny, zawsze zaś dwuznaczny oraz tylokrotnie występujący przeciw tak licznym w dziejach wyborom religijnym lub filozoficznym”⁴.

II. Duszpasterstwo ograniczające i duszpasterstwo odnawiające

Ten dwuznaczny charakter rzeczywistości wyrażanej w znakach religijnych z jednej strony oraz konieczność „oczyszczania” wszystkiego słowem prawdy z drugiej wywołują wielkie problemy, z jakimi musi się spotykać właściwie pojęte duszpasterstwo religijności ludowej, względnie katolicyzmu ludowego.

Niezależnie od postawy zajmowanej przez duszpasterzy wobec dziedzictwa chrześcijańskiego jest faktem, iż mamy zawsze do czy-

⁴ G. Durand, *A imaginação simbólica*, Lisboa 1979, s. 20.

nienia z tradycją niezwykle bogatą, zróżnicowaną przestrzennie i czasowo, w której dostrzec można przeróżne napięcia pomiędzy religią i wiarą rozumianą jako coś zamierzonego, podmiotowego, słownego, podczas gdy religia — w tym kontekście — byłaby zespołem faktów obiektywnych, w których wiara dochodzi konkretnie do głosu w danej epoce.

Byłoby czymś niesłychanie naiwnym przypuszczać, że można będzie któregoś dnia dojść do chrześcijaństwa tak czystego i przejrzystego w swym słowie, jak jakiś górski potok. Jak zauważył Domenach, powinniśmy zadać sobie pytanie: czy mit o chrześcijaństwie bez religii nie byłby ostatecznie ostatnim mitem w epoce bez wiary?

Mając to na uwadze, trzeba stwierdzić, że istnieje duszpasterstwo zmierzające wyraźnie do ograniczenia przy równoczesnym, równie wyraźnym duszpasterstwie zdążającym wprost do odnowy. Pierwsze nie opiera się na poprawnej antropologii; drugie natomiast nie liczy się w pełni z dynamiczną treścią słowa. Pierwsze deprecjonuje religię, drugie zaś — wiarę.

Założeniem duszpasterzy „ograniczających” jest swoiste domniemanie, że religijność ludowa jest w minimalnym tylko stopniu wiarą, podczas gdy faktycznie jest ona głównie wyobrażeniem i przedstawieniem. Jak pisał M. Eliade, symbol objawia zawsze, niezależnie od kontekstu, podstawową jedność pewnych stref rzeczywistości⁵. Tymczasem fakt religijności ludowej przenika i porusza cały świat wyobrażeń (przedstawień) — z różnych powodów i na różny sposób, różnorodnymi „dotknięciami”, co stanowi — ze względu zwłaszcza na trudności związane z poprawnym jego odczytaniem w kontekście społeczno-religijnym lub psychoanalitycznym — wielki problem duszpasterski. W rzeczy samej bowiem czyż zadaniem duszpasterskim jest usuwanie (niszczenie) wyobrażeń czy też zastępowanie jednych innymi? Kto zaś tworzy te nowe wyobrażenia (przedstawienia); czy refleksja pseudo-dogmatyczna czy kolejne nowe wyobrażenia?

Już Hegel, systematyzując hierarchicznie świat zmysłowy i intelektualny w kierunku pojęć, mówił o usunięciu-zastąpieniu jako o dynamicznym prawie pojęcia. Prawo to nie zostało w rzeczy samej nigdy potem podważone.

Zastosowane do duszpasterstwa, Heglowskie prawo wskazuje, że nie trzeba wcale się trudzić w dążeniu do zastąpienia wyobrażeń religijnych, ani też ich bombardować jakąś refleksją spekulatywną, normatywną czy klerykalną — jak to niejednokrotnie sta-

⁵ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, s. 385.

rano się czynić. Ważne jest tu jedynie zdynamizowanie samego orędzia oraz przepowiadania nastawionego na nowe wyobrażenia. To właśnie one tworzą nowe pojęcia, a nie odwrotnie. I dlatego też trzeba stwierdzić z całym naciskiem, iż wiele poczynań duszpasterskich chybia celu na skutek fałszu wewnętrznego (wynikającego z błędnych założeń). Prowadzą one do mniej lub bardziej przeracjonalizowanego pozytywizmu, który funkcjonuje — mimo swego dogmatycznego nastawienia — podobnie do tego, jak się usprawiedliwia J. Lacroix w swym komentarzu: „Pozytywizm jest nurtem filozoficznym, który za jednym pociągnięciem usuwa Boga i klerykalizuje całe myślenie”⁶.

Wywodząc się z dyskusji wywołanych przez twierdzenia R. Bultmanna w dziedzinie zwanej demitologizacją⁷, pojawiła się na polu refleksji teologicznej nowa trudność dotycząca podstaw relacji zachodzących pomiędzy kerygmą a mitem, głoszeniem wiary, ucieleśnieniem wierzeń, słowem/dogmatem. Dyskusje związane z tą kwestią doprowadziły — nawet wśród protestantów⁸ — do wniosku, że zadaniem demitologizacji jest odkrywanie miejsc mitycznych po to, aby je ująć w ukrytych dotąd odniesieniach, bądź też wyzwolić z odniesień już obumarłych. Niemniej jednak w tym względzie zarówno zwolennicy hermeneutyki odnowicielskiej, jak też propagatorzy hermeneutyki twórczej nie mają racji.

Ostatecznie możemy z pewnością stwierdzić, że poczynając od wielkich debat w tej dziedzinie narzuca się w całej współczesnej refleksji jeden wniosek: tylko wprowadzenie nowych symboli może stworzyć nowe pojęcia.

Już św. Grzegorz z Nyssy twierdził to samo, gdy wypowiadał tę lapidarną formułę: „Pojęcia tworzą idole Boga, a tylko wewnętrzne poruszenie pozwala coś przeczuć”

Same nauki humanistyczne wykazują, że stała krytyka form symbolicznych, bez ich konserwacji lub zastępowania innymi, prowadzi do całkowitego zniszczenia orędzia jako takiego. Współcześni autorzy, a zwłaszcza ich refleksji nad *Aufklärung* ukazują jasno, że poszukiwanie struktur nie ma wartości i znaczenia, dopóki nie zostaną one wcielone w punkt widzenia *Establishment* w harmonijnej relacji pomiędzy różnymi dziedzinami Rzeczywistości po to, aby doprowadzić do jakiejś całościowej syntezy.

⁶ J. Lacroix, *La sociologie d'Auguste Comte*, s. 110.

⁷ Początek dyskusji dało opublikowanie konferencji Bultmanna *Nowy Testament a Mitologia* w 1941 r. Tekst został ponownie wydany w *Kerigma und Mythos I*, Hamburg 1951.

⁸ Zob. przede wszystkim znakomite studium P. Ricoeura, *Préface à Bultmann*, w: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, ss. 373—393.

III. Zadanie pastoralne: Ewangelizacja religijności ludowej

Religijność ludowa musi być ewangelizowana wciąż na nowo. Nie rozumiemy, oczywiście, przez tę ewangelizację przechodzenia do chrześcijaństwa mniej lub bardziej elitarnego, jak gdyby religijność ludowa mogła stać się na nowo przedmiotem uwznioślenia sięgającego płaszczyzny odrębnej od wiary.

A przecież, praktycznie, wielokrotnie do tego zmierzano. Z jakimi wynikami? Niestety, prawie zawsze było to sprowadzenie, zredukowanie chrześcijaństwa, względnie wspólnoty czy parafii, do jakiejś grupy bez wyrazu, i to zamkniętej samej w sobie.

W Portugalii katolicyzm ludowy przedstawia wielkie bogactwo i w niejednej dziedzinie może dawać lekcje katolicyzmowi, który nazywamy w cudzysłowie bardziej światłym.

Dlatego też Kościół nie ma prawa unikać dociekań w tej dziedzinie — tak bardzo bogatej treściowo, a zarazem tak zróżnicowanej.

Katolicyzm ludowy ma prawo oceniać sam siebie; nie jest bowiem jakimś środkiem (choćby niekiedy nim bywa), a zwłaszcza samym tylko przejawem. To zaś wymaga od niego znajomości symboli, pewnej wrażliwości estetycznej oraz zrozumienia milczących postaw ludu po to, aby móc w życiodajnym dialogu przekazywać mu Dobrą Nowinę poprzez proces rekatechizacji.

Wśród zadań konkretnych w tej dziedzinie możemy wymienić, nie roszcząc sobie prawa do wyczerpania całości:

a) Konieczność zwracania uwagi nie tyle na grupy mniej lub bardziej elitarne, co na lud jako taki w' jego całej masie, nawet wówczas, gdy naszym zdaniem (czy słusznym?) pozostaje on na marginesie wiary.

b) Dynamizowanie wielkich manifestacji ludowych: nadawanie im lepszych treści kulturalnych oraz wiązanie ich z sakramentalnym językiem Kościoła.

c) Dynamizowanie ruchów, parafii, wspólnot po to, by nie odłączały się od marginesu, na którym mogą skutecznie działać jako zaczyn w masie. Jakakolwiek dychotomia pomiędzy dwiema formami życia wiarą prowadzi do tego, co już powiedziano w Medellin: „Religijność ta stawia Kościół wobec dylematu kontynuowania bytu Kościoła powszechnego albo też przeobrażenia się w sektę, o ile nie wcieli się żywotnie w siebie tych ludzi, którzy przejawiają ten rodzaj religijności” (*Duszpasterstwo ludowe*, nr 3). Elity winny zaczerpnąć ducha od swego ludu, oczyścić go, uwzniościć i wcielić w formę bardziej świetlaną.

d) Rozwinąć właściwe duszpasterstwo w sanktuariach, zwłaszcza poprzez troskę o lepsze przyjmowanie pielgrzymów i dążenie do ściślejszego powiązania wspólnot z sanktuariami.

e) Popierać wzajemne przenikania religijności ludowej i liturgii tak, by liturgia mogła skuteczniej nasycić głód żywotności i charyzmatycznego udziału, jaki towarzyszy ludowi.

f) Dążyć do przekształcenia pewnych formuł i form symbolicznych i do utworzenia takich, które będą bardziej dostosowane do człowieka żyjącego duchem cywilizacji miejsko-przemysłowej.

g) Popierać przejawy religijności typu kulturalnego z udziałem wielkich mas ze względu na posiadaną przez nie rangę ewangelizacyjną.

Zakończenie

Zarówno nauki humanistyczne, jak i refleksja w zakresie teologii ukazują istnienie w jądrze mityczno-poetyckim bytu ludzkiego tego elementu, który tworzy właściwe sobie przejawy.

Walka pomiędzy mitem a słowami była wciąż zażarta w kulturze zachodniej. Wiek XVIII przemienił ją w walkę między religią a rozumem. I jeżeli nawet tu czy tam jeden z przedmiotów sporu okazał się zwycięski, to przecież nigdy nie udało mu się skończyć raz na zawsze z drugim terminem.

Samo jądro mityczno-poetyckie ludzkiej egzystencji wywołuje różnorodne przejawy pobożności ludowej czy też kultury religijnej, które dziedziczymy w postaci tradycji. Odnowa tej tradycji oznacza przyjęcie na serio tego, że jedynie odnowienie przepowiadania pociąga za sobą odnowę symboliki.

W końcu należy sobie uświadomić jasno, iż wartości katolicyzmu społecznego i religijności ludowej mają znaczenie same w sobie i dlatego wymagają poważnego podejścia, o ile nie chcemy popaść w duszpasterstwo wyłącznie elitarne, które doprowadziłoby ostatecznie do zakwestionowania powszechności samego katolicyzmu.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC