

RELIGIJNOŚĆ LUDOWA, MĄDROŚĆ LUDU, TEOLOGIA LUDOWA

Przywrócenie właściwej rangi „religii ludu, religijności ludowej bądź pobożności ludowej” (DP 444, EN 48)¹ jest znakiem czasu we współczesnym Kościele. Ta dokonująca się rewaloryzacja ma charakter nie tylko *duszpasterski* — o ogromnym znaczeniu praktycznym — ale jest to również rewaloryzacja *teologiczna*, której efekty na polu teorii nie zostały jeszcze wystarczająco jasno sprecyzowane.

Owa rewaloryzacja teologiczna jest dwojakiego rodzaju. Z jednej strony chodzi o — jak stwierdził Karl Rahner — „znaczenie kreatywne i normatywne”, jakie religia ludu ma dla teologii (a nie tylko o zależność odwrotną)²; z drugiej zaś — o kwestię tak zwanej „teologii ludowej”. Uznanie ludu za *podmiot* religijności, religii i pobożności, a także za podmiot kultury ludowej, w której ucieleśnia się wiara — oraz duchowości ludowej, w której rozkwita owa wiara ucieleśniona w kulturze i wyrażona w religijności — doprowadziło do podjęcia problemu ludu jako *podmiotu rozważań o wierze i wychodzących od wiary* tak usytuowanej w historii, społeczeństwie i kulturze, a tym samym jako podmiotu teologii.

W niniejszym artykule zajmiemy się tą drugą kwestią, tj. związkiem pomiędzy pobożnością ludową i teologią ludową (której podmiotem byłby lud) przyjmując mądrość ludową za organiczne ogniwo między nimi. Nie możemy jednak pominąć milczeniem pierwszej kwestii, dotyczącej relacji pomiędzy religią ludu a teologią w ogóle. Nasze rozważania będą miały charakter uniwersalny, ale oczywiście ze szczególnym uwzględnieniem problematyki latynoamerykańskiej.

Niniejszą pracę podzielimy na trzy części. Zaczniemy od obja-

¹ DP: *Dokument z Puebli* (III Zgromadzenie Ogólne Episkopatów Ameryki Łacińskiej); EN: Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* Pawła VI.

² Por. K. Rahner, *Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion*, w: K. Rahner u.a. (Hrsg.), *Volksreligion — Religion des Volkes*, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1979, s. 12. W tej samej książce zob. mój artykuł: *Volksreligion, Volksweisheit und Volkstheologie in Lateinamerika*, s. 26—39; por. również mój artykuł: *Theologie und Volksweisheit in Lateinamerika*, *Orientierung* 44 (1980) 152—157.

śnienia znaczenia, w jakim używamy słów-kluczy stanowiących jej tytuł: „religijność”, „lud” (oraz „ludowy”), „mądrość” i „teologia”. Następnie omówimy podstawowy problem teologiczny zasygnalizowany w tytule artykułu i przedstawiony powyżej. Wreszcie, w trzecim etapie, uzupełnimy odpowiedź na postawione pytanie omawiając związek pomiędzy teologią ludową i teologią naukową czyli akademicką.

I. Pojęcia-klucze

1. Religijność

Ponieważ nasze ujęcie tematu ma charakter teologiczny, nie zaś socjologiczny, antropologiczny czy historyczny, od razu na początku tej pracy użyliśmy określeń z Puebli: „religia ludu, religijność ludowa, lub pobożność ludowa”. Poszczególne zwroty zostały użyte równoznacznie, w nawiązaniu do *Evangelii nuntiandi* (48), gdzie Paweł VI mówi: „Ze względu na te przymioty (o których wcześniej była mowa) zwiemy ją raczej ludową pobożnością albo religią ludu aniżeli religijnością”. Zdając sobie sprawę z istnienia fałszywych form, które rzeczywiście występują w religijności ludowej (np. latynoamerykańskiej, por. DP 455 i 456) — zwrócimy szczególną uwagę na to, co ma ona w istocie z prawdziwej pobożności i religii, przyjmując Ewangelię za miarę jej autentyczności religijnej. Uczynimy to dla przedstawienia problemu jej twórczego związku z teologią. Jeśli chodzi o Amerykę Łacińską, należy powtórzyć to, co stwierdzono w Puebla: „Religia ludu latynoamerykańskiego, w jej najbardziej charakterystycznej formie kulturowej, stanowi wyraz wiary katolickiej. Jest to katolicyzm ludowy” (DP 444).

W przypadku, gdy religijność ludowa jest autentyczną pobożnością, zakłada ona obecność istotnego czynnika oceniającego i rozróżniającego: mądrości ludowej, która spełnia rolę pośrednika pomiędzy religijnością ludową i teologią ludową (o której będzie mowa w dalszej części).

2. Lud i ludowy

W kontekście, w jakim te dwa terminy są tu używane, mogą odnosić się one do dwóch różnych — choć ściśle ze sobą związanych — znaczeń: a) do ludu rozumianego jako zespół grup lub klas o mniejszych możliwościach, mniejszych zasobach materialnych i/lub wiedzy; w przypadku Ameryki Łacińskiej chodzi przede wszystkim o szerokie rzesze biedaków i zubożałych; b) do ludu

rozumianego jako naród, ale traktowanego nie w kategoriach państwa, lecz jako zbiorowość tych, których udziałem jest wspólna historia, wspólna kultura (lub styl życia) i wspólne przeznaczenie historyczne. (Naszym zdaniem, kiedy w łonie Kościoła przeciwstawia się „lud”, lub „to, co ludowe”, „duchowieństwu” lub „temu, co duchowne” oraz/lub „temu, co akademickie”, używa się pierwszego z przedstawionych znaczeń).

Jednakże, zgodnie z tym, co twierdzi L. Maldonado, nie należy stawiać problemu w formie dylematu lecz w formie dialektyczno-syntetycznej, nie chodzi bowiem o „zwrot całkowicie dwuznaczny, lecz analogiczny”, chociaż „trzeba zachować ostrożność, aby uniknąć wielu pomyłek”³.

Naszym zdaniem, wspomniane użycie analogiczne bazuje na związku semantycznym, historycznym i prawdopodobnie również ontologicznym między obu znaczeniami lub — odpowiednio — między rzeczywistościami, do których się odnoszą. Istnieje korelacja *semantyczna*, albowiem oba znaczenia odnoszą się do podmiotu zbiorowego i wskazują na to, co jest w nim *wspólnotowe* i *wspólne*. Związek *historyczny* — istniejący np. w Ameryce Łacińskiej — polega na tym, że ubodzy i prości (o których mówi EN 48) są tymi spośród nas, którzy najlepiej przechowują wspólną pamięć historyczną i stanowią najlepszą kondensację wspólnej kultury, owocu pierwotnej metyzacji kulturowej i początków jej ewangelizacji. Co więcej, ich dążenie do sprawiedliwości, wyzwolenia, wspólnoty duchowej i uczestnictwa oraz walka o nie wpisane są w historyczno-kulturowy plan stworzenia wielkiego narodu latynoamerykańskiego, pozostający na przestrzeni dziejów pod wpływem podejścia właściwego chrześcijanom. Wreszcie, ewentualny związek *ontologiczny* między obu znaczeniami oparty jest na fakcie, iż prostota ludzi prostych jest sama przez się bardziej przejrzysta w przypadku tego, co wspólnotowe, i — choć nie jest *a priori* wolna od alienacji — lepiej chroni ona przed wypaczeniami związanymi z przywilejem władzy, posiadania czy wiedzy. Poza tym, cierpienie biednych prowadzi samo przez się do otwarcia ich na prostotę serca, na solidarność z innymi, gorące pragnienie sprawiedliwości dla wszystkich i pragnienie Boga. Dlatego też ich słuszne aspiracje i obiektywne interesy zbiegają się z tymi, które dotyczą wspólnego dobra narodu.

Tak więc, kiedy mówimy o religijności czy mądrości „ludu”,

³ Por. L. Maldonado, *Religiosidad popular*, w: C. Floristán, J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid 1983, s. 879. Precyzuję pojęcie „lud” w: *Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika*, *Theologische Quartalschrift* 164 (1984) 203—214.

bądź „ludowej”, myślimy zwłaszcza o wszystkich biednych i prostych jako *analogatum princeps* ludu-narodu i jego kultury, natomiast o tym ostatnim myślimy wówczas, gdy — przynajmniej w Ameryce Łacińskiej — najlepiej zachowuje on, kondensuje i ukazuje właściwą sobie kulturę w swych warstwach biednych. Stąd, kiedy mowa o religii lub mądrości ubogich i prostych z ludu Bożego, kwestia organicznego i zasadniczego związku między ich chrześcijańską pobożnością i mądrością a teologią skłania do postawienia problemu teologii ludowej jako teologii inkulturowanej.

Uważamy, że także Dokument z Puebli łączy oba znaczenia, albowiem z jednej strony mówi on w odniesieniu do religijności ludowej, iż „chodzi o formę lub istnienie kulturowe, jakie religia przyjmuje w ramach określonego ludu” (DP 444), z drugiej zaś — dodaje, iż „owa religia ludu, głębiej przeżywana przez «prostych i ubogich duchem» (EN 48), obejmuje jednakowoż wszystkie warstwy społeczne, będąc czasami jednym z niewielu związków, które łączą ludzi w naszych narodach, tak politycznie podzielonych” (DP 447). Po fragmencie, w którym mowa o kulturze latynoamerykańskiej, powstałej z metyzacji kulturowej (DP 409) i przesiąkniętej wiarą katolicką, dodaje się również: „jest to kultura ... zachowana wśród warstw ubogich w sposób najbardziej żywy i dobitny” (DP 414).

Dlatego też w Ameryce Łacińskiej przyznanie pierwszeństwa ubogim zawiera element opowiedzenia się po stronie wartości ewangelicznych i ludzkich ludowej kultury i religijności ubogich — które należą do historycznej spuścizny kultury latynoamerykańskiej — zaś duszpasterski wybór na rzecz ewangelizacji kultury zakłada w swym rdzeniu przyznanie pierwszeństwa ubogim.

3. Mądrość

Kiedy mówimy w tym artykule o mądrości (ludu lub ludowej), jaką implikuje religijność ludowa, mamy na myśli znajomość — w pewien sposób kontemplacyjną i intuicyjną (*sapere*) — ostatecznego sensu i głównej podstawy życia (a w ich świetle znajomość wszystkich innych rzeczy), poprzez którą tworzy się własny ludzki „styl życia” i *etos* kulturowy oraz szczególny sposób obcowania z Bogiem, ludźmi i przedmiotami. Z teologicznego punktu widzenia autentyczność mądrości nie będzie mierzona jedynie przy pomocy kryteriów antropologiczno-kulturowych, bądź filozoficznych, lecz poprzez Chrystusa — Mądrość Boga.

Dlatego też — jeśli chodzi o Amerykę Łacińską — zgadzamy się z Dokumentem z Puebli, w którym stwierdza się: „Religijność ludu jest w swej istocie dziedzictwem wartości, które stanowią przepojoną chrześcijańską mądrością odpowiedź na zasadnicze pytania dotyczące egzystencji” (DP 448, por. 423). Ten sam dokument nazywa ją „katolicką mądrością ludową” i dodaje: „Mądrość ta jest również dla ludu zasadą umożliwiającą rozeznanie, instynktem ewangelicznym, dzięki któremu wychwytuje spontanicznie sens Ewangelii czytanej w kościele i zdaje sobie sprawę, że pustoszy się go i przygniata w imię obcych interesów” (Por. Jan Paweł II, Przemówienie inauguracyjne III, 6, DP 448).

4. Teologia

Jaki sens przypisujemy temu słowu i jego użyciu w wyrażeniu „teologia ludowa”? W pierwszym rzędzie, można pojmować je w znaczeniu *szeroskim*, etymologicznym, jako słowo bądź mowę (*logos*) Boga, zarówno wtedy, gdy mówi On sam o sobie, jak i wtedy, gdy wyraża swoje Słowo (swoje Objawienie) w mowie ludzkiej. Również jeśli używa się tego słowa dla określenia *intellectus fidei* bez dalszych uściśleń, obejmuje ono samo przez się każdą wypowiedź człowieka myślącego, wypływającą z wiary i o wierze.

Lecz w *węższym* tego słowa znaczeniu — zgodnie z obecnym i bardziej potocznym użyciem mającym swe źródło w historii — bardziej *ściśłym*, kiedy mówi się o „teologii” w ogóle, ma się przede wszystkim na myśli (jako *analogatum princeps*) teologię jako naukę, choć bez kwestionowania jej funkcji sapiencjalnej. Ostatnio teologia wyzwolenia ujawniła trzecią funkcję i zadanie teologii: chodzi o „krytyczne odzwierciedlenie historycznej *praxis* w świetle Słowa” Bożego, funkcję, która pozwala zgłębić, zachować i na nowo zinterpretować elementy mądrości i nauki tej *praxis*.

Tak więc, zgodnie z tym, o czym była już mowa, stajemy przed problemem teologii *ludu* (*genetivus subiectivus!*) w odniesieniu do religii ludu, gdy jest ona inkulturowanym wyrazem wiary chrześcijańskiej, zwłaszcza ubogich i wierzących, takich, jakimi są Latynosi.

Czy chodzi tu po prostu o inną nazwę (niewłaściwą lub właściwą, ale pochodną i analogiczną) dla określenia religijnego języka wierzących? Jaki związek ma ona z teologią jako nauką? W jakim sensie lud jest podmiotem refleksji teologicznej? Czy też może chodzi o przesunięcie *analogatum princeps* w użyciu

słowa „teologia”? Na razie zadowolmy się stwierdzeniem, że mówimy — kiedy używamy zwrotu „teologia ludowa” — *przynajmniej* o teologii w *szerokim* tego słowa znaczeniu, uważając je za znaczenie *właściwe* ⁴.

II. Związek pomiędzy pobożnością ludową i teologią ludową

Związek ten zachodzi za pośrednictwem mądrości ludowej, zarówno jeżeli spojrzymy na nią „z dołu”, jako na mądrość *ludzką*, która tworzy religijność i kulturę ludową, jak i „z góry”, tj. jako na mądrość *teologiczną* implikowaną przez wiarę, gdy jest uosobiona i inkulturowana w owej religijności i kulturze, nadając im nowy, specyficzny wymiar znaczeniowy. Tak więc, jeśli chodzi o pojmowanie wiary, a tym samym *teo-logii* (ludowej), wspomniana mądrość rozumiana jest w pierwszym ujęciu jako „nasiona Słowa” (DP 401) i *manuductio* lub instrument, który wiara oświeca, oczyszcza i przyjmuje, by szukać i odnaleźć swe inkulturowane rozumienie. Z kolei w drugim ujęciu uważa się ją za „owoc” Słowa (DP 403) w takiej religijności ludowej, która — dzięki jej uprzedniej ewangelizacji — „zawiera wcielone Słowo Boże” (DP 450), a tym samym jest również „czynnie ewangelizująca” (DP 396).

Dla zrozumienia pierwszego ujęcia zasugerowaliśmy zastosowanie pary określeń *revelabile-manuductio*, użytej przez św. Tomasza w dziele „Summa Teologiczna”, aby uzasadnić instrumentalną użyteczność, jaką filozofia ma dla teologii jako nauki, zachowując jedność jej obiektu formalnego (światło Objawienia: *divinitus revelabilia* lub *divino lumine cognoscibilia*) ⁵. Drugie ujęcie przywodzi również na myśl odpowiednie przesunięcie semantyczne znaczenia i oceny, które dla tegoż Anielskiego Doktora ma miejsce, gdy filozofia, oświecona przez wiarę i przyjęta przez i dla poznania umysłowego wiary, jest przyrównana do wody przemienionej w wino, bez utraty swego materialnego charakteru.

Na ten paralelizm mądrości filozoficznej i mądrości ludowej zwraca naszą uwagę Sobór, kiedy — broniąc w *Ad Gentes* 22

⁴ O teologii ludowej, por. m. in.: A. Exeler-N. Mette (Hrsg.), *Theologie des Volkes*, Mainz 1978; *Lumière et Vie* 140 (1978) — poświęcony „Théologies populaires”; dyskusja między A. Fierro i J. J. Tamayo w: *Iglesia viva*, 89—90 (1980) 533—538 oraz 93 (1981) 85—91.

⁵ Por. *Summa Theologica* I, q. 1, a. 3, c i ad 2; a. 4, ad 1. (o „manuductio”: a 5, ad 2). O wspomnianym zestawieniu, por. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974, rozdz. 4.

racji teologicznych, charakterystycznych dla każdego wielkiego obszaru kulturowego — głosi, iż „W ten sposób jaśniej dostrzeże się jakimi drogami, uwzględniając filozofię i mądrość ludów, może wiara szukać zrozumienia” Niniejsza praca traktuje właśnie o jednej z tych dróg, która wiedzie od religijności ludowej poprzez mądrość otaczającego życia.

Zainspirowało nas tomistyczne zestawienie *revelabile-manu-ductio*; zakłada ono bowiem „jedność noetyczną między wiarą i rozumem, zgodnie z modelem chalcedońskim (*inconfuse et indivise*), według inkarnacyjnej i sakramentalnej struktury Objawienia Chrystusa, a zatem również jej rozumienia w teologii. Ale w naszym przypadku chodzi przede wszystkim o *sapiencjalną* racjonalność.

To ostatnie stwierdzenie pozwoli nam uczynić nowy krok naprzód. W poprzednich akapitach omawialiśmy stosunek religijności ludowej do mądrości (ludzkiej w ogóle i / lub chrześcijańskiej). Obecnie zaś należałoby zastanowić się nad problemem związku pomiędzy ową pośredniczącą mądrością i teologią ludową. Zaczniemy od wskazania, w jaki sposób ta ostatnia implikuje *logos*, a następnie omówimy związek jedności i rozdziwku między tym *logos* a *logos* teologii rozumianej jako *nauka*.

Mądrość ludowa — nawet rozumiana tylko jako ludzka — implikuje sens, zrozumienie oraz — co za tym idzie — również słowo i rozum. Sens i zrozumienie wyrażają się i uwypuklają nie tylko poprzez symbole, praktyki i rytuały, ale również poprzez wypowiedź (opowiadanie, przysłowia, poezja, ...), kierującą się swoistymi regułami gry i swoistą logiką. Odpowiada im zarówno pewien typ *refleksji* konkretnej i umiejscowionej, jak i *krytyczny osąd* (zgodny z naturą) zakorzeniony w zdrowym rozsądku i zdolności rozpoznawania sapiencjalnego. Będziemy więc mieli słuszność uznając ów język nie tylko za symboliczny, ale również za logiczny, racjonalny i zdolny do krytyki; istnieje on bowiem w świecie, w którym symbole spełniają rolę pośrednika, ale jest on oprócz tego zdolny do prawdy i do rozpoznawania prawdy.

Jeśli zgodzimy się z poglądem B. Lonergana odnośnie do zróżnicowania świadomości ludzkiej⁶, należałoby stwierdzić, iż pobożność i mądrość ludowa oraz teologia ludowa występują w świecie zdrowego rozsądku i (po nawróceniu) w świecie „życia zgodnego z Duchem”, oraz że jest w nich obecna również racjonalność ludz-

⁶ Por. B. Lonergan, *Einheit und Vielfalt*, w: K. Neufeld (Hrsg.), *Probleme und Perspektive dogmatischer Theologie*, Düsseldorf 1986, 118—128.

ka, choć obywa się ona bez pośrednictwa teorii i nauki czy świadomości wyraźnie hermeneutycznej.

Powyższe cechy stają się wyraźniejsze, kiedy mówimy o *chrześcijańskiej* mądrości ludowej. Wiara zakłada — z racji swej struktury — poszukiwanie *rozumienia* samej siebie ze „wskazaniem na płynącą z niej nadzieję”; prowadzi do radosnej *styczności duchowej*, do *świadcstwa* misyjnego; zakłada „poczucie wiary”, dane przez konsekrację Przybytku Świętego, oraz „instynkt ewangeliczny”, umożliwiający rozpoznanie *prawdy* Chrystusa; prowadzi nie tylko do jej wyznawania i głoszenia, lecz także do jej wyrażania, nauczania i obrony.

To, o czym była mowa powyżej, nabiera szczególnej mocy, jeśli przypomnimy, iż biedni — zgodnie z łaskawą wolą Pana — nie tylko są uprzywilejowanymi odbiorcami Ewangelii i uprzywilejowanym miejscem poznania Jezusowego Boga i Jego woli, lecz są oni także wezwani do tego, by stać się aktywnym podmiotem Kościoła, również w porządku rozumienia wiary i jej rozumnego głoszenia. Nawiązując do „potencjału ewangelizacyjnego biednych” (DP 1147), Jon Sobrino mówi o ich „potencjale doktrynalnym” (aktywnie doktrynalnym), a Gustavo Gutiérrez — o ich „potencjale «teologizacyjnym»”⁷. Ten ostatni stwierdza również, że „same Podstawowe Wspólnoty Eklezjalne są podmiotem refleksji teologicznej”, która rozwija się w wielu częściach Ameryki Łacińskiej: „Nie chodzi tylko o wspólną refleksję, «w Kościele», ale także — i w szczególności — o podmiot refleksji teologicznej: podmiot wspólnotowy, zbiorowy”⁸.

Cytowane tu słowa Gutiérreza zmuszają nas do rozróżnienia w „teologii ludowej” dwóch poziomów: bardziej spontanicznego, pierwotnego i bezpośredniego — zakorzenionego przede wszystkim w Słowie Bożym ucieleśnionym w religijności ludowej; oraz drugiego, który — wychodząc z tej pierwszej *humus* — wynika z nowego i odnowionego kontaktu ludu ubogiego i wierzącego z owym Słowem Bożym, poprzez ludowe komórki organizacyjne, jakimi są Podstawowe Wspólnoty Eklezjalne, Kręgi Biblijne, itp. Oba poziomy są ze sobą bardzo blisko związane. Należy nieustannie podkreślać *nową* jakość owego spotkania ludu z Pismem św. i jego konsekwencji dla teologii ludowej; ale nie należy również zapominać, że to nowe doświadczenie eklezjalne

⁷ Por. J. Sobrino, *La „autoridad doctrinal” del pueblo de Dios en América Latina*, Concilium 200 (1985) 79; G. Gutiérrez, *Quehacer teológico y experiencia eclesial*, Concilium 196 (1984) 403.

⁸ Por. G. Gutiérrez, *L'irruption du pauvre dans la Théologie de l'Amérique Latine*, Convergence 1—2 (1981) 24.

— duchowe i teologiczne — zakorzenia się na gruncie wyżej wspomnianego przejawiania się Ewangelii w religijności ludowej, a także, częściowo, czerpie z niej (i równocześnie daje jej) pokarm. Jeszcze zanim pojawił się ów wyższy stopień organizacji, jasno sformułowanej refleksji i samoświadomości, zewangelizowana pobożność ludowa była już ewangelizująca i — na swój sposób — również „teologizująca”, aczkolwiek, być może, uświadomienie sobie tego ostatniego faktu nie byłoby możliwe bez nowej zmiany jakościowej, jaka ma obecnie miejsce. Można w niej wyróżnić dwa momenty, które uprzednio nie wydawały się tak istotne, o brzemienym w skutkach znaczeniu dla teologii ludowej i dla teologii w ogóle. Chodzi mianowicie o *bezpośredni* kontakt ubogiego i wierzącego ludu z Biblią oraz o światło, jakie Biblia rzuca na jego *historyczne* życie i współistnienie. W ten sposób powstaje między Pismem św. a życiem (łącznie z pastoralną i społeczną *praxis* ludową) płodny związek hermeneutyczny, którego owocem są rozważania teologiczne, wyrażane nie w sposób naukowy, lecz sapiencjalny.

W jakim jednakże sensie tak rozumiana teologia ludowa jest teologią w ścisłym tego słowa znaczeniu? Chociaż częściowo jest to sprawa nazwy, chodzi tu również o kwestię oceny. Tak dzieje się w przypadku przyjmowanego przez niektórych kategorię różnicowania wprowadzonego przez L. Boffa w *Teologia e Prática*, między wypowiedzią religijną (profetyczną, sapiencjalną, itp.) i teologiczną, rozumianą jako wypowiedź teologii-nauki. J. B. Libanio wyraża jednak obawy, czy owo rozróżnienie terminologiczne nie kryje pewnego elitaryzmu, uprzywilejowując jedynie wypowiedź teologiczną. Według niego chodzi o dwie różne wypowiedzi *teologiczne*, nie tylko uzasadnione, ale także uzasadniające⁹.

Choć — jak już wspomnieliśmy — G. Gutiérrez stwierdza: „owa refleksja wspólnot, które ewangelizują, które skupiają w *ecclesia* (i które właśnie dlatego są eklezjalne), polega na uprawianiu teologii, na przemyśliwaniu wiary, tradycji chrześcijańskich. Chodzi o urzeczywistnienie prawa do myślenia, jakie przysługuje ubogiemu ludowi” — to mówi on również o „tych chrześcijanach, których określamy ściślej jako teologów («teologów zawodowych», jak się ich nazywa w niektórych środowiskach)»¹⁰.

⁹ Por. odpowiednio: L. Boff, *Teologia e Prática. Teologia do Político e suas Mediações*, Petrópolis 1978, oraz J. B. Libanio, *Théologie populaire: légitimité et existence*, Lumière et Vie 140 (1978) 85—100. Stanowisko podobne do poglądu J. B. Libanio wyraża C. Floristán, *Povo de Deus e Teologia Crista*, Revista Eclesiástica Brasileira 45 (1985) 296—309.

¹⁰ Por. artykuł Gutierrez, cytowany w przypisie 7, s. 403.

Słowo „ściśle” zakłada akceptację powszechnie przyjętej terminologii (jako główny analogat słowa „teologia”), ale w żaden sposób nie oznacza dewaloryzacji teologicznych rozważań ludu; wręcz przeciwnie — uznanie ich *prawdziwie* teologicznego charakteru.

Ze swej strony uważamy, iż określenie owych rozważań jako „teologii ludowej” jest całkowicie adekwatne, aczkolwiek — zgodnie z obecnym użyciem tego słowa — kiedy mówi się po prostu o teologii bez dalszych uściśleń, ma się przede wszystkim na myśli teologię jako naukę. Ale nie twierdzimy, iż spełnia ona rolę *analogatum princeps*; tak było w przeszłości, zanim termin ten nabrał innego znaczenia.

Nie chodzi również o wysoką (lub niską) ocenę dokonaną z punktu widzenia pewnego scjentyzmu lub racjonalizmu, dla którego nauka jest jedyną rzeczą zakładającą, bądź gwarantującą *logos* i rację, lub też z punktu widzenia romantycznego czy antyświęceniowego entuzjazmu jedynie wobec tego, co ludowe (będącego drugą stroną tej samej monety). Po prostu uznajemy, że obie teologie, z których każda ma swój własny *logos* i racjonalność, są w specyficzny sposób jednakowo ważne.

Teologia jako nauka nie odznacza się tym, że posiada ona reguły, logikę i zdolność krytyki, jest to bowiem właściwość każdego rozumowania ludzkiego, gdy jest ono ludzkie, a więc racjonalne. Gdy jest ona *nauką*, posiada trzy cechy. Po pierwsze, chodzi o rozumowanie *teoretyczne*, którego świat znaczeń został refleksyjnie zobiektywizowany, analitycznie wyjaśniony, zdefiniowany pojęciowo i systematycznie wewnętrznie powiązany. Po drugie, nie tylko posiada ono reguły, ale jest to rozumowanie refleksyjnie i krytycznie *planowe*, a tym samym *samokontrolowane*; wreszcie, posiada ono wymowę *uzasadniającą* i *samoświadomościowo* krytyczną: nie tylko rozważa, osądza i rozróżnia racjonalnie, ale również wie, dlaczego to robi, i może to w sposób planowy i systematyczny uzasadnić. Oczywiście, ten rodzaj rozumowania teologicznego nie odpowiada świadomości ludowej, która nie obraca się w sferze teorii naukowej ani akademickiej hermeneutyki.

III. Teologia ludowa a teologia jako nauka

Z tego, co powiedziano wyżej, wynika, iż model relacji między obu rodzajami wiedzy teologicznej nie jest w żaden sposób modelem relacji takich, jak: niewiedza-wiedza, opinia-prawda, *doxa-episteme* czy ideologia-nauka.

Niewystarczający jest również paradygmat (o przekroju dialektycznym): wiedza wyrażana *implicite*-wiedza wyrażana *explicit*, czy przedmiot pojęcia-pojęcie; nie chodzi bowiem o jakąś wiedzę wcześniejszą, naiwną, niższą i niedoskonałą, która staje się krytyczna, wyższa i doskonała dopiero jako późniejsza, pojęciowo uporządkowana, wiedza naukowa. Nie jest również adekwatna prosta relacja (czerpiąca inspirację z fenomenologii); „świat życia” — „proces myślenia”, „to, co przeżyte” — „to, co przemyślane” lub „sztuczność” — *eidos*, albowiem w teologii ludowej nie tylko znajdujemy życie i treść, ale również formę, ideę i refleksję, które na swój sposób dochodzą do ostatecznego sensu i prawdy. Chociaż zarówno ujęcie dialektyczne jak i fenomenologiczny skrót oceniają mądrość ludową nie tylko jako przednaukową, ale również jako wewnątrznaukową (odpowiednio jako pewien moment nauki w przypadku wiedzy bezpośredniej lub jako jej horyzont, jeśli chodzi o świat życia), w obu przypadkach miarą owej mądrości jest nauka, tak jakby była ona *pierwowzorem* (choć nie jedyną formą) racjonalności. Dlatego takie modele nie są przydatne dla rozważania związków między teologią ludową i nauką.

Natomiast zgadzamy się z L. Boffem co do tego, że model umożliwiający zrozumienie związku między wiedzą ludu i wiedzą intelektualisty¹¹ (który stosujemy w naszym przypadku) nie powinien być jednokierunkowy, ale że jest to wzajemna *wymiana* między tymi dwoma *specyficznymi* rodzajami wiedzy, *różniącymi się* między sobą, *nie dającymi się sprowadzić jeden do drugiego* i *obowiązującymi* każdy w ramach swego gatunku. Dzieje się tak, ponieważ każdy z nich spełnia swą funkcję nie do zastąpienia w obrębie teologii jako wewnętrznego elementu Kościoła oraz jako zadania i charyzmatu, danych Kościołowi tak, że oprócz szczególnego wkładu teologii jako nauki, również teologia ludowa ma swój udział zarówno w teologii naukowej jak i w Kościele.

Ale nie chodzi tu właściwie o relację dwubiegunową lub dającą się przedstawić w formie koła, lecz trójwymiarową, bowiem wiara — poszukująca przesłanek rozumowych — stanowi pewien rodzaj trzeciego priorytetowego i normatywnego bieguna pomiędzy dwoma poprzednimi, ukierunkowującego, regulującego i roz-

¹¹ Por. L. Boff, *Agente de Pastoral e Povo*, Revista Eclesiástica Brasileira 40 (1980) 216—242. Na temat modeli analizy obu rodzajów wiedzy, por. również: C. Cullen, *Sabiduria popular y fenomenologia*, w: J. C. Scannone, *Sabiduria popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires 1984, s. 30 nn. Zob. również moją pracę: *Weisheit des Volkes und spekulatives Denken*, Theologie und Philosophie 60 (1985) 161—187.

różniającego wymianę między wspomnianymi rodzajami wiedzy, jako przewodnie narzędzie własnego rozumienia. Stąd bierze się również niezastąpiona funkcja rozróżniająca Magisterium Kościoła — jako autentycznej wykładni wiary w tym dialogu teologicznym.

Choć wymiana ta sięga głęboko korzeniami do Starego i Nowego Testamentu¹² oraz historii Kościoła i teologii, mamy dziś do czynienia z uświadomieniem sobie na nowo tej wymiany, której objaśnienie, uwypuklenie i pogłębianie zawdzięczamy zjawisku o dwojakim obliczu: „wtargnięciu ubogich” do świadomości społeczeństwa, Kościoła i teologii oraz wynikającej z niego rewaloryzacji religii ludowej i mądrości ludowej — zjawisku będącemu prawdziwym znakiem naszych czasów.

Na czym polega własny wkład teologii ludowej w ramach tej wymiany? Nie na tym, że jest ona siłą rzeczy wolna w większym stopniu od dewiacji i wpływów ideologicznych, lecz przede wszystkim: *po pierwsze*, na cechach charakterystycznych mądrości religijnej jako bardziej podstawowej i pierwotnej, tj. bliższej duchowym źródłom religii i wiary (zarówno tym, które wpływają z ludzkiego pragnienia Boga, jak i tym, które są bezinteresownym darem Pana), bez tylu mediacji i zastrzeżeń pojęciowych. Stąd bierze się bardziej charyzmatyczny, profetyczny i eschatologiczny charakter tej mądrości. *Po drugie*, teologia ludowa wnosi elementy właściwe mądrości życiowej, a mianowicie bliskość i bardziej intymną więź z życiem codziennym człowieka, właściwą sobie kulturę, historyczną *praxis* i historyczną rzeczywistość. Z obu tych cech wynika *trzecia*: *ciągłe*, krytyczne przypominanie teologii akademickiej o tym, co elementarnie i zasadniczo ludzkie i chrześcijańskie — dzięki poczuciu rzeczywistości, człowieczeństwa i wiary, jakie ma lud ubogi i wierzący.

W związku z powyższym możemy wskazać *czwartą* właściwość teologii ludowej: *ciągłe* dawanie świadectwa o tym, co w wierze nie da się podporządkować rozumowi; zarówno o transcendentności i bezinteresowności tajemnicy Boga oraz Jego planie Zbawienia, jak i o niezastąpionej roli, jaką dla wszelkiej teologii odgrywa pierwiastek kontemplacyjny i historyczny, a tym samym symbol i narracja (zwłaszcza biblijna), której służyć powinny teoretyzacja i systematyzacja.

W innych kategoriach rozpatrywać należy *piątą* grupę właściwości. Ponieważ chodzi tu o teologię ubogich, zapewnia ona

¹² Na temat związku między ludem i Nowym Testamentem, por. H. Frankemölle, *Zur „Theologie des Volkes” im Neuen Testament. Eine Problemskizze*, w: A. Exeler, N. Mette, dz. cyt. w przypisie 2, s. 86—119.

teologowi zawodowemu i teologii akademickiej jako dyscyplinie oraz instytucji, uprzywilejowane hermeneutyczne miejsce poznania Jezusowego Boga poprzez ewangeliczny, etyczny i historyczny zwrot ku ubogim. W ten sposób, respektując autonomię teologii naukowej i hermeneutycznej zapewnia się jej nowe horyzonty i nową perspektywę: bardziej ewangeliczną, bardziej ludzką i bardziej historyczną. Istnieje również związek pomiędzy zmianą punktu wyjścia („skąd?”) oraz horyzontu, a sposobem („jak?”) — w perspektywie inkulturowanej — oraz celem („dokąd?”) czyli znaczeniem praktycznym: duszpasterskim i historycznym. Nie przeinacza to jednak istoty wiary („co?”), lecz otwiera dostęp do jej głębszego zrozumienia; nie skaża podstawy teoretycznej, lecz ją uwalnia i sytuuje.

W kategoriach bardziej intelektualnych wyodrębniamy *szóstą* właściwość. Teologia ludowa może budzić „wątpliwości metodologiczne” u teologów akademickich zbyt oddalonych od życia duchowego, od życia ludzkiego czy od rzeczywistości historycznej. Może ona jednak w sposób oczywisty zaproponować również nie tylko nowe pytania, ale również nowe wzory odpowiedzi, pewne zwroty, a nawet kategorie i kierunki wyrażania, które teologia naukowa przejmie i krytycznie opracuje według własnej metody, równocześnie wnosząc do teologii ludowej swój specyficzny wkład (który zasygnalizowaliśmy powyżej, charakteryzując teologię jako naukę).

Ostatnia, *siódma* właściwość polega na tym, że wierny lud odbiera przekazywaną mu teologię akademicką przez pryzmat swej własnej teologii ludowej. Chodzi przede wszystkim o „instynkt ewangeliczny”, który sprawia, iż lud akceptuje, lub nie, w sposób naturalny określoną teologię jako zgodną z wiarą i nauką Kościoła. Ale chodzi również o przyjęcie, lub nie, wkładu teologii naukowej, w zależności od tego, czy pogłębia ona, czy też nie, życie ludu (duchowe, ludzkie, historyczne) oraz jego pobożność. Istnieją bowiem teologie doskonale ortodoksyjne, ale o niewielkim znaczeniu, być może z powodu braku duchowości, inkulturacji czy historycznego dynamizmu. Rękojmnią sukcesu dla teologa zawodowego jest moment, gdy jego etologia, łącząca hermeneutykę z teorią, powraca do wiernego ludu — zwłaszcza do ludu ubogiego i wierzącego — i zostaje „przełożona” na jego język, sprawiając, iż rośnie on w prawdziwie ucieleśnianej wierze, nadziei i miłości.

Zauważmy, że owa wymiana ma miejsce w jedności wiedzy, zarówno ze względu na spoistość treści, jak i na spoistość przedmiotu formalnego: światła wiary. Co więcej, nasze ujęcie pro-

wadzi do postawienia problemu *jedności podmiotu* teologii ludowej i teologii jako nauki. W pierwszej, tak jak w ludowej religijności i ludowej mądrości, chodzi o podmiot wspólnotowy, zbiorowy, z założeniem z góry — a nie negacją — nie dającej się pomniejszyć roli jednostek. A jak się ma rzecz w teologii jako nauce?

Po pierwsze, jej podmiotem są teolodzy „zawodowi”, albo ich wspólnota — a to na skutek rozłamu epistemologicznego lub metodologicznego między obu wymieniającymi się typami wiedzy. Można jednak również stwierdzić, że dzięki jedności przedmiotu formalnego (oraz, być może, hermeneutycznego horyzontu inkulturowanego) zachodzi prawdziwa jedność podmiotu (wspólnotowego i organicznego) obu teologii.

Jedność ta wywodzi się głównie z *eklezyjalności* zarówno wiary, jak i teologii; jest ona bowiem charyzmatem i zadaniem danym Kościołowi, w którym istnieje mimo to organiczna różnorodność charyzmatów i funkcji. Ale jeśli teolog zawodowy jako taki dokonał wyboru polegającego na daniu pierwszeństwa ubogim i jego implikacjom ewangelicznym, etycznym i historycznym, to jego akademicka teologia dzielić będzie z teologią ludową — która przebyłaby tę samą drogę — nie tylko światło wiary i wierność doktrynie Kościoła (na których opiera się wewnętrzna analogia między nimi jako *teo-logiami*), lecz również horyzont hermeneutyczny, korzenie kulturowe, znaczenie duszpasterskie i historyczne. W ten sposób objawia się organiczna i wewnętrznie zróżnicowana jedność podmiotu, pomimo rozłamu epistemologicznego i metodologicznego oraz nie dającej się wyeliminować specyfiki obu teologii.

Wspomniana wymiana dwóch rodzajów wiedzy teologicznej jest wewnętrznym wymogiem, prawdziwą możliwością, zadaniem, w pewnym stopniu już rzeczywistością, choć jej pełna realizacja nastąpi w perspektywie eschatologicznej (pomiedzy „już tak” i „jeszcze nie”). Podobnie można by powiedzieć o pełnej jedności i wspólnocie podmiotu obu teologii. Wymaga to jednak przeciężenia wszystkich fałszywych podziałów pracy, opartych na mniejszych lub większych antagonizmach klasowych lub kulturowych, w kierunku opartego o wspólnotę i uczestnictwo rozróżnienia charyzmatów, funkcji, ujęć i zadań teologicznych.

tłum. Grzegorz Ostrowski