

Kto się boi teologii wyzwolenia?



W numerze:

- **Chrześcijaństwo końca I wieku**
- **Jezus i socjalizm**
- **Chrześcijaństwo dla Socjalizmu**
- **Demokratyczna droga do socjalizmu**
- **Socjalizm i chrześcijaństwo potrzebują feminizmu**
- **Utopia jako droga duchowa do nowego socjalizmu**
- **Inny katolicyzm – o starokatolikach i ich próbach demokratyzacji Kościoła**
- **«Chrystus jest proletariackim bohaterem»**



Coście uczynili jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili...

Jednym z istotnych elementów przekazu medialnego w Polsce wiosną 2011 r. są przygotowania do beatyfikacji Jana Pawła II. Przy czym w mediach sły-chać jedynie głosy apologetyczne wobec tego pontyfikatu. Potęga wpływów politycznych hierarchii Kościoła rzymskokatolickiego wyklucza uczciwą de-batę nad Janem Pawłem II w mediach publicznych.

Nie jest to nowość: media w Polsce są wyjątkowo zakłamane. Niedawno opubli-kowano wyniki indywidualnej ankiety kwestionariuszowej, w której na zlecenie Sto-warzyszenia Dziennikarzy Polskich dziennikarze deklarowali, co sądzą o samych sobie. Odpowiedziało na nią 830 osób. O przeciętnym dziennikarzu, zdaniem sa-myh ankietowanych, *nie można powiedzieć, że jest uczciwy i raczej nie zachowuje obiektywizmu*. Za najważniejsze problemy środowiska dziennikarskiego uznano *upo-litycznienie mediów oraz obniżenie zarobków dziennikarzy i manipulowanie mediami*. W opinii ponad 72 proc. dziennikarzy, ich koledzy kierują się w pracy przede wszyst-kim poleceniami zwierzchników. Zgodnie z kodeksami dziennikarskimi postępuje mniej niż 0,5 proc. wykonujących ten zawód. Jeden z komentatorów napisał na forum internetowym: *pracowałem jako dziennikarz za tzw. komuny i za tzw. demo-kracji. Dyspozycyjność polityczna dziennikarzy w czasach ‘wolności słowa’ (w ćwierć-milionowym mieście) jest stokroć bardziej rygorystycznie egzekwowana, aniżeli dawniej. Dlatego odszedłem z zawodu. A moi koledzy dopiero po dużej wódce mają odwagę spojrzeć w lustro*.

Tymczasem nie trzeba być żadnym radykałem, by przeciwstawić się propagandzie wielkości Papieża Polaka. Wystarczy sięgnąć po zachodnią lewicowo-liberalną prasę. Przykładowo popularna felietonistka «New York Timesa» Maureen Dowd otwarcie napisała 24 kwietnia w felietonie zatytułowanym «Poczekajcie z tą aureolą», że Jan

Paweł II po prostu nie zasługuje na beatyfikację, a to głównie z powodu swej polityki przymykania oczu na seksualne wykorzystywanie dzieci przez księży:

Jan Paweł II z pewnością pozbawił się prawa do beatyfikacji, kiedy nie ustanowił prawnych norm w celu usunięcia pedofilów ze stanu kapłańskiego i na wiele lat po prostu odwrócił się od tego problemu. Santo non subito! [«Święty nie teraz»: replika na wezwanie do natychmiastowej kanonizacji papieża, co skandowano bezpośrednio po jego śmierci w 2005 r. – red.]. Jak można być świętym, jeżeli nie ochraniało się niewinnych dzieci? – pyta Maureen Dowd.

Jednym z największych skandali jest sprawa meksykańskiego księdza Marciała Maciela Degollado, założyciela zgromadzenia Legion Chrystusa, który seksualnie wykorzystywał i gwałcił małych chłopców, a dodatkowo miał kilkoro dzieci z różnymi kobietami, ale nie chciał się przyznać do swojego ojcostwa. Jan Paweł II chronił Maciela i zapewnił mu bezkarność, chociaż był wielokrotnie informowany o jego przestępstwach.

Wstrzymanie beatyfikacji lub kanonizacji Jana Pawła II byłoby ogromnym krokiem symbolicznym, przesłaniem dużo potężniejszym niż przeprosiny i rekompensaty dla ofiar [molestowania seksualnego] – konkluduje swoje rozważania Maureen Dowd. I trudno byłoby chyba z tym stanowiskiem polemizować uczciwym chrześcijanom, a sama dziennikarka mogłaby jeszcze wzmocnić swoją konkluzję słowami Jezusa:

*Coście uczynili jednemu
z tych braci moich najmniejszych,
Mnieście uczynili...
(Mt. 25:40).*

Tajemnica faktu, dlaczego Marcial Maciel Degollado mógł liczyć na bezkarność, tkwi w tym, że jego organizacja Legion Chrystusa była, obok np. Opus Dei, jedną z konserwatywnych sił w Kościele wspieranych przez Jana Pawła II w walce z postępowymi nurtami katolickimi. Tak oto Ewangelia ustąpiła przed wewnętrznymi rozgrywkami w Kościele.

A przecież przymykanie oczu przez Jana Pawła II na seksualne wykorzystywanie nieletnich przez księży to tylko jeden z negatywnych aspektów jego pontyfikatu. Do tego należałoby jeszcze dodać konserwatywne stanowisko w kwestiach społeczno-obyczajowych, jak przerywanie ciąży, antykoncepcja, kapłaństwo kobiet, celibat księży i rozwody. W ostatnich dekadach wiele Kościołów chrześcijańskich podjęło próbę zrewidowania swojego stanowiska przynajmniej w części tych zagadnień.

W końcu wspomnijmy o politycznej roli papieża, która najbardziej negatywnie ob-

jawiała się w jego stosunku do ruchu tzw. teologii wyzwolenia. Papież, którego ukształtowało doświadczenie Polski Ludowej – kraju, gdzie nie było bezrobocia, głodu i bezdomności – mimo swojego deklaracyjnie sceptycznego stosunku do kapitalizmu, sprzymierzył się w antylewicowej krucjacie z Ronaldem Reaganem. W ten sposób odpowiada on pośrednio za tysiące morderstw dokonywanych przez proamerykańskie dyktatury w Ameryce Łacińskiej, zaś bezpośrednio za swoje represje w stosunku do księży i teologów, usiłujących łączyć projekt społeczny Ewangelii z działaniami lewicy.

Choć Polska podlega w ciągu ostatnich dwu dekad wyraźnym procesom laicyzacyjnym, religia rzymskokatolicka nadal oddziałuje na postawy większości społeczeństwa. Niestety, restauracja polskiego kapitalizmu odbywała się przy zachęcie ze strony biskupów do «pokoju społecznego» i do rozprawy z tradycjami lewicy, przy pełnych pazerności zabiegach o zwrot dawnego mienia Kościoła i ograniczenie neutralności światopoglądowej państwa.

A przecież przywódcy nawet dużych i powiązanych z państwem wspólnot chrześcijańskich na Zachodzie potrafią wyjść poza rolę nieczułych społecznie urzędników pana Boga. Jak doniósł ostatnio portal ekumenizm.pl, w audycji dla radia BBC zwierzchnik Kościoła Anglii arcybiskup dr Rowan Williams zapytał: *Co wy na to, by wprowadzić prawo, które by obowiązywało polityków, członków rządu, wydawców i tysiące odnoszących sukcesów finansistów do kilku godzin pracy polegającej na wydawaniu posiłków w szkołach, czyszczeniu łazienek w domach opieki czy towarzyszeniu pastorom wychodzącym w nocy na ulice, by pomagać potrzebującym?*

Zdaniem arcybiskupa, spełniłoby to dwa cele – przypomniałoby rządzącym, czego potrzebują zwykli ludzie i uświadomiłoby obywatelom, po co tak naprawdę są politycy i rząd. Nieprzypadkowo słowa te padły w Wielki Czwartek, w którym powtarza się symboliczny gest umycia nóg uczniom przez Jezusa.

No właśnie. W centrum chrześcijaństwa znajdujemy Jezusa. Przywódcę mówiącego np. *Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego* (Mt. 19:24). I słowa te znajdują potwierdzenie w wielu jeszcze innych jego wypowiedziach. Czy można więc oddać monopol na przesłanie ewangeliczne biskupom mieszkającym w pałacach? Czy nie jest hipokryzją wymachiwanie krzyżem przez prawników, prowadzących liberalną politykę gospodarczą?

Wśród pazernych na władzę i bogactwa rzymskokatolickich hierarchów w Polsce brakuje nawet wrażliwości arcybiskupa dr. Rowana Williama, nie mówiąc już o wsparciu dla konkretnych i zakrojonych na szeroką skalę działań na rzecz biednych, pokrzywdzonych i wykluczonych. W takiej atmosferze nie uzewnętrzniły się dotąd, i to nawet wśród szeregowego duchowieństwa i świeckich działaczy, w polskim Ko-

ściele rzymskokatolickim nurty występujące w wielu Kościołach chrześcijańskich Zachodu i Trzeciego Świata, dążące do realizacji socjalnego przesłania Ewangelii już dziś, w konfrontacji z niesprawiedliwością społeczeństwa klasowego. Bardzo żałujemy, że ludzie lewicy w Polsce pozbawieni są jak dotychczas takiego sojusznika.

Na beatyfikację Jana Pawła II wyznaczono 1 maja 2011 r. Dlaczego na obchody beatyfikacji wybrano akurat ten dzień? Chodzi o to, by 1 Maja, Święto Pracy, dzień walki o prawa pracownicze i godne życie, zamienić w dzień pokory wobec hierarchii Kościoła katolickiego, która legitymizuje ucisk i wyzysk na Ziemi. Ta pokora ma, w zamyśle organizatorów beatyfikacji, przesłonić buntowniczy i lewicowy charakter 1 Maja oraz rzucić Polaków na kolana. Jednak sporo osób w naszym kraju, mimo (a czasem właśnie dlatego), że wierzy w Boga, nie chce godzić się na wyzysk, głodowe pensje, złodziejską reprivatyzację, wyrzucanie ludzi z mieszkań na bruk, prywatyzację wszystkiego: już nie tylko fabryk i stoczni, ale też służby zdrowia, edukacji, a nawet, jak ostatnio zaproponowały władze... dróg publicznych! Ludzie ci nie znajdują dla siebie żadnych struktur organizacyjnych ani wypracowanego modelu ideowego. Nie znajdują też oni jeszcze wspólnego mianownika z lewicą. Dlatego my, jako socjaliści, postanowiliśmy zaprezentować postępowe społecznie nurty chrześcijaństwa, by pokazać, jak wielkie są przestrzenie możliwego dialogu i do jakiego stopnia nasze cele są zbieżne.

Czy Jezusa można nazwać socjalistą? Kiedy zagubiło się w Kościele katolickim socjalne przesłanie Ewangelii? Jakie są płaszczyzny dialogu chrześcijan i marksistów?

Jaka była geneza i dynamika rozwoju teologii wyzwolenia? Czy możliwe jest przełamanie patriarchalnej tradycji w Kościele?

Czy starokatolicy mogą inspirować krytycznie nastawionych katolików?

To tylko niektóre z pytań, na jakie chcemy odpowiedzieć na łamach naszego pisma.

Zapraszamy serdecznie do lektury.

Redakcja «Dalej!»





Kto się boi teologii wyzwolenia?

Barry Healy

Plebs kontra burżuazyjny cynizm

Uważam, że szczerzy chrześcijanin ma więcej wspólnego z Karolem Marksem niż, na przykład, z Napoleonem Bonaparte. Posłuchajmy bowiem, co taki Napoleon, wielki przedstawiciel burżuazji, miał do powiedzenia o religii i ucisku: *Jeśli chodzi o mnie, nie widzę w religii tajemnicy wcielenia, ale tajemnicę porządku społecznego. Przenosi ona ideę równości do niebios, a tym samym zapobiega masakrze bogatych przez biednych. Religia jest rodzajem szczepionki, która satysfakcjonując nasze zamiłowanie do cudów, chroni nas przed szarlatanami i znachorami. Księża są znacznie bardziej wartościowi od Kanta i wszystkich tych filozoficznych marzycieli z Niemiec. Jak mógłby istnieć ład w państwie bez religii? Społeczeństwo nie może istnieć bez nierówności bogactw, a nierówność fortun nie może istnieć bez religii. Kiedy jeden człowiek umiera z głodu, inny żyje w rozrzutności. Człowiek nie mógłby akceptować takiej różnicy, gdyby nie było autorytetu, który mówiłby mu «Bóg tak chce. Muszą być bogaci i biedni na świecie, ale później, i już na zawsze, wszystko będzie wspólne».*

Jeśli kiedykolwiek bezduszość [kapitalistycznego] świata (Marks) została wyartykułowana, to właśnie w tym oświadczeniu. Jest ono zwierzęce, cyniczne, bezlitosne i bezbożne. Jest to głos kapitalizmu i antyteza marksizmu. I, jak sądzę, zgodzą się ze mną wszyscy teologowie wyzwolenia, że jest to również antyteza tego, o co chodziło Jezusowi. W inny sposób zostało to wyrażone w rozmowie, którą brazylijski teolog wyzwolenia brat Betto przywołuje w swoich wspomnieniach. Jest to rozmowa tegoż dominikańskiego księdza z torturującym go człowiekiem, po tym, jak w latach 60. władzę w Brazylii przejęli wojskowi i wśród uwięzionych znalazł się również brat Betto:

– *Jak chrześcijanin może współpracować z komunistami?*

– *Dla mnie ludzie nie dzielą się na wierzących i ateistów, ale na wyzyskiwaczy i wyzyskiwanych. Na tych, którzy chcą, by trwało to niesprawiedliwe społeczeństwo, i tych, którzy chcą walki o sprawiedliwość.*

– *A czy zapomniałeś, że Marks uważał religię za opium dla ludu?*

– *To burżuazja zamieniła religię w opium dla ludu, nauczając o Bogu jako panu tylko Niebios, a sama zagarniając dla siebie Ziemię.*

Tak więc uważam, że marksiści i co najmniej niektóre grupy chrześcijan mają znacznie więcej wspólnego, niż niektórzy chrześcijanie między sobą. Ci chrześcijanie, którym chciałbym się przyjrzeć, związani są z teologią wyzwolenia. Ich wrogami są: Watykan, protestanccy fundamentaliści i zielonoświątkowcy – ci ostatni, jak uważam, związani są z neoliberalizmem, a bardziej konkretnie, z polityką zagraniczną Stanów Zjednoczonych. W Australii, skąd pochodzę, największym nurtem w chrześcijaństwie jest zwykła średnioklasowa miernota. Olbrzymia większość ludzi chodzących do kościoła nie myśli o skomplikowanych zagadnieniach. Ich wiara jest wyrazem wygodnego stylu życia, który zawiera czasem odrobinę działań charytatywnych, aby uspokoić sumienie. Niektórzy nieszczercze podpisują się pod hasłem sprawiedliwości społecznej, ale bardzo nieliczni traktują ją jako swoje powołanie.

Emancypacyjne odczytanie Ewangelii: teoria i praktyka

Mówiąc o teologii wyzwolenia, będę korzystał z definicji Michaela Löwiego, który, odnosząc się do wyzwolenieckiego chrześcijaństwa, określał je jako szeroki ruch społeczny obejmujący też teologów. Tacy teologowie, jak Leonardo Boff i Gustavo Gutierrez, w swoich tekstach dokonali syntezy doświadczeń tego ruchu. Przy czym nie są oni intelektualistami żyjącymi w wieży z kości słoniowej, ale żyli oni w slumsach, życiem i działalnością swojego ruchu. Jest to ruch biednych mas, pracujących razem z księżmi i zakonnicami. Jego katecheci i liderzy duchowi wywodzą się często z jego własnych szeregów. Emancypacyjne chrześcijaństwo określa jako główne zadanie chrześcijan walkę ze strukturalnym grzechem, a mianowicie – z niesprawiedliwymi strukturami w społeczeństwie. Chrześcijańskie współczucie wyraża się w solidarności z walczącymi masami. Pod wieloma względami emancypacyjni chrześcijanie wnieśli bardziej znaczący udział do doświadczeń ruchów rewolucyjnych niż marksiści.

Chciałbym przedstawić niektóre z historycznych wątków w rozwoju chrześcijaństwa, nim przejdę do rozważań współczesnych. Ale najpierw muszę jeszcze raz odwołać się do brata Betto. W jednym ze swych artykułów o chrześcijaństwie i

marksizmie napisał on: *kiedy mówimy o chrześcijaństwie, musimy – zanim zajmiemy się jego historycznymi formami – zacząć od jego biblijnych fundamentów*. Tak więc chciałbym zacząć od czegoś, co brzmiało kiedyś niesłychanie radykalnie: *To jest początek Ewangelii Jezusa Chrystusa, syna bożego*. W I wieku n.e., na Bliskim Wschodzie okupowanym przez Rzymian, to zdanie, otwierające Ewangelię Marka, było rzeczywiście szokujące. Każda słyszająca je osoba wiedziała, w jaki sposób zginął Jezus, ponieważ jego imię było szeroko znane. Został on ukrzyżowany, a ukrzyżowanie było zarezerwowane wyłącznie dla jednej kategorii więźniów – buntowników. I aby odtworzyć społeczny kontekst śmierci na krzyżu, wspomnijmy, że istnieje historyczne świadectwo z czasów bliskich Jezusowi, o tym, jak matka opłakiwała krzyżowanego syna. W konsekwencji ona również została ukrzyżowana, za wyrażenie sympatii dla buntownika. Rzymianie nie zachwycali się krzyżowaniem, które było dla nich wyrazem skrajnego terroru, a ukrzyżowany rewolucjonista, i sposób, w jaki opowiadała o nim Ewangelia Marka, były w tej epoce czymś zadziwiającym. Ale wszystkie Ewangelie powinny być czytane właśnie w takim kontekście. Są one podobne do współczesnych powieści grozy, w których od początku wiadomo, jaki koniec jest pisany bohaterowi. Ale opowieść wciąga cię swoim tłem, jak też tym, że rozumiesz, dlaczego protagonista ginie.

Ewangelie i ich odbiorcy

Każda z Ewangelii jest produktem innej społeczności wierzących i każda przydaje zawartej w sobie opowieści inną orientację teologiczną. Odbijają one różne poglądy społeczności chrześcijańskich, gdyż chrześcijaństwo ewoluowało w swoim okresie formacyjnym. Przesłanie teologiczne jest wyrażane poprzez historie, które zostały zebrane, i w upiększeniach, jakie do nich dodano. Ludzie opisani w Ewangeliach reprezentują archetypy, które łatwo były wówczas rozpoznawalne, i wydarzenia, które były metaforami walki społecznej.

W Ewangeliach jest, oczywiście, zawarty pewien element historyczny. Ale były one spisane o całe pokolenia później, i zostały wyostrzone za pomocą upiększeń, które były ważniejsze niż literalne przedstawienie faktów. I w każdej z Ewangelii Jezus pokonuje swoich przeciwników, nawet jeśli go zabijają. Jeśli nie możesz wyobrazić sobie Jezusa, pomyśl, że wyglądał on podobnie do Jasira Arafata, a mówił zapewne tak, jak Malcolm X.

Ewangelie zostały napisane, aby inspirować do stawiania oporu ich słuchaczy, czyli dotkniętych biedą rolników, miejskich proletariuszy i niewolników. Jeśli nie możesz wyobrazić sobie, jak ci ludzie wyglądali, pomyśl o aborygenach walczących z policją

w Redfern po zabójstwie T. J. Hickeya w lutym 2004. [Chodzi o aborygeńskiego chłopca zabitego przez policję – red.]. Historie ewangeliczne zostały tak skonstruowane, aby słuchacze identyfikowali się z nimi. Na przykład, kiedy aniołowie ogłaszają narodziny Mesjasza pasterzom na polach, to obraz ten oznacza całkowite odwrócenie ówczesnych relacji władzy. Pasterze reprezentowali *anawim*, które to hebrajskie słowo oznacza tych, którzy są uciskani, przytłoczeni fizycznie i duchowo pod swoimi ciężarami. Poprzez greckie tłumaczenie słowo to znane nam jest jako *ubodzy*, czy też, w jeszcze słabszej formie, jako *ubodzy w duchu*, co jest jakby powiedzeniem, że ktoś umierający na raka czuje się źle ze względu na pogodę. Byłoby bardziej właściwym oddanie oryginalnego znaczenia słowa *anawim* poprzez *najbiedniejsi z biednych* lub też *uciśnieni Ziemi*.

Dla mnie znaczenie słowa *anawim* kojarzy się z fotografią na okładce pracy Lenina *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu* w edycji wydawnictwa «Resistance». Haitańczyk ciągnący olbrzymi wózek przez błoto przedstawia dla mnie jednego z *anawim*, nędzarzy. Ci, którzy widzieli film *Dzienniki motocyklowe*, pamiętają, że takich ludzi spotkał na swojej drodze Che Guevara i to przemieniło go z młodzieńca uformowanego przez klasę średnią w rewolucjonistę. I to właśnie dla takich ludzi, a nie dla innych, śpiewają niebiańskie chóry i głoszą ich wyzwolenie.

Wyzwolielska metoda

Chcę tu pokrótce przedstawić metodę teologii wyzwolenia, która sprowadza się do słuchania, refleksji i działania. Ta metoda polega na stworzeniu przestrzeni, gdzie wyzyskiwani mogą mówić o swoim życiu, a później przemyśleć je w świetle historii biblijnych, by z kolei podjąć właściwe działania. Uciskani porzucają bierność i zmierzają do bycia podmiotami swej własnej historii. Posłuchajcie, jak Ernesto Cardenal, słynny rewolucyjny ksiądz nikaraguański, stosował tę metodę. Cardenal potępiał tych, którzy odczytywali słowa z Ewangelii Mateusza *błogosławieni ubodzy duchem* w ten sposób, że odnosili to do «dobrych» bogatych ludzi: *To tak, jakby Jezus powiedział «błogosławieni bogaci»*. Zaś dla Cardenala właściwym współczesnym odniesieniem byłoby stwierdzenie *błogosławieni ludzie Trzeciego Świata*, ponieważ czekają na swe wyzwolenie. Cardenal tłumaczył przy tym, że w literaturze hebrajskiej często używany jest paralelizm, co oznacza, że to samo znaczenie jest wzmacniane poprzez dwukrotne użycie niewiele różniących się słów. W słynnych błogosławieństwach Jezusa zastosowana jest właśnie ta metoda, aby wzmocnić znaczenie przekazu. Cardenal twierdzi: *wszyscy ci błogosławieni, to ci sami ludzie, tylko inaczej nazwani. I wszystkie nagrody płynące z błogosławieństw są tym samym – pod różnymi nazwami:*

*Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem ich jest Królestwo Niebios.
Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni.
Błogosławieni cisi, albowiem oni posiadą ziemię.
Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni.
Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią.
Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą.
Błogosławieni pokój czyniący, albowiem oni synami Bożymi będą nazwani.
Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie z powodu sprawiedliwości, albowiem
ich jest Królestwo Niebios.*

Błogosławieni jesteście, gdy wam złorzeczyć i prześladować was będą i kłamliwie mówić na was wszelkie zło ze względu na mnie! Radujcie i weselcie się, albowiem zapłata wasza obfita jest w niebie; tak bowiem prześladowali proroków, którzy byli przed wami. (Mt. 3-12)

Ewangelia Łukasza zawiera podobne błogosławieństwa, ale autor dołączył do nich przekleństwa wobec bogaczy (Łk. 6:24-26). Jak twierdzi Cardenal: *bogaci zostają przeklęci, ponieważ już doświadczyli szczęścia i satysfakcji, śmieją się i każdy na tym świecie mówi o nich dobrze. Nie dlatego są oni potępieni, że byli złymi bogaczami, ale dlatego, że są bogaci.* W Australii trudno byłoby znaleźć chrześcijanina, który mówiłby o niesprawiedliwości tak mocno, jak Jezus w tych Ewangeliach. Ale kto stoi na ulicach wielkich miast, prowadząc kampanię w imieniu *anawim*? Kto przeklina bogaczy i rządzących? Kto domaga się wyzwolenia dla biednych? To wy, towarzysze. Wy jesteście spadkobiercami tradycji Jezusa. Nie chrześcijańskiej tradycji, ale to nieważne, ponieważ Jezus też nie był chrześcijaninem. Ruch Jezusa był ruchem walki klasowej i wspomniane pisma o tym świadczą.

Rewolucyjny Jezus

Powróćmy więc do Marka Ewangelisty. Ludzie biedni i cierpiący, którzy słyszeli pierwsze zdanie historii spisanej przez Marka, wiedzieli, że słyszą opowieść o rewolucjonście. Cała Ewangelia tłumaczy, dlaczego Jezus był rewolucjonistą. Już pierwsze zdanie zawierało w sobie kilka poruszających stwierdzeń. Po pierwsze, zawarte jest w nim greckie słowo *ewangelia*. Słowo to oznacza dosłownie *dobrą nowinę*. Ale ludzie w tamtej epoce nie używali go w sensie takim jak: *hej, mam ewangelię, wygrałeś w totolotka*. Kiedy rzymski cesarz odnosił zwycięstwo wojskowe, urzędowi mówcy rozjeżdżali się po miastach imperium, zwoływali lud i czytali mu raporty zatytułowane «Ewangelia» – «Dobra nowina». Był to jedyny uzus tego słowa do czasów, zanim chrześcijanie nadali mu inne znaczenie. Powinniśmy więc postrzegać ten termin w

podobny sposób, w jaki ludzie na początku lat 70. postrzegali słowo gay («wesoły»), któremu homoseksualiści nadali nowe znaczenie. Było to szokujące dla systemu.

Poza tym ludzie, którzy w taki sposób szokowali władze imperium rzymskiego, narażali się – dosłownie – na pożarcie przez lwy. I, pozostając przy pierwszym zdaniu Ewangelii Marka: po użyciu słowa ewangelia następuje w nim nazwanie Jezusa Chrystusem, czyli Mesjaszem, co oznaczało konfrontację z żydowskim establishmentem religijnym. Dalej zaś Jezus nazwany jest synem Boga, który to tytuł używany był przez rzymskich cesarzy. Nie wszystkie wersje Ewangelii Marka zawierają tę część o Jezusie jako synu Boga. Może niektóre ze wspólnot chrześcijańskich wstawiły ten fragment jako jeszcze jeden ze sposobów na obrażanie władz państwowych. Tak więc już to jedno zdanie oznaczało, że dokument je zawierający radykalnie odrzuca porządek społeczny, ugruntowany w światopoglądzie epoki. Jest tu podważony każdy aspekt władzy, zaś postulaty chrześcijan zostały uznane za słuszne, a są to postulaty najbardziej biednych, *anawim*.

Z Ewangelii nie wynika jasno, czego Jezus dokładnie nauczał na temat rewolucyjnej przemocy. Ale wśród jego uczniów wspomniany jest Szymon Zelota. Zeloci byli Hamasem ówczesnej epoki. Specjalizowali się w samobójczych atakach na rzymskich urzędników. Byli ekstremistami wśród hebrajskich rewolucjonistów. Inni apostołowie zostali po prostu określani jako rybacy lub też inni prości ludzie, i tylko polityczna afiliacja Szymona została nazwana. Nie został on nazwany «byłym zelotą» czy też «zelotą, który stał się pacyfistą». Jego tożsamość została podana wprost, by wskazać, że w ruchu Jezusa byli również uzbrojeni rewolucjoniści.

Rozwój klasowy – metafory i inspiracje

Co powinniśmy uczynić z historiami o aniołach, chodzeniu po wodzie i innymi tego typu? Bardzo łatwo jest wyśmiewać takie nonsensy i wielu ateistów nie przekracza tego poziomu analizy. Ale historie biblijne, zarówno Nowego jak i Starego Testamentu, są bogatym skarbcem historii społecznego rozwoju człowieka. Marksisci, którzy nie považają ich, są w konsekwencji ubożsi. Rzecz można, że sami siebie wydziedziczają. Historie te bowiem, i zawarte w nich walki rewolucyjne, są częścią spuścizny, której owocem jest marksizm. W tym kontekście sądzę, że jest tragedią, iż wielka marksistowska antropolożka, Evelyn Reed, nie zdążyła zrealizować swojego życiowego marzenia napisania analizy historii Starego Testamentu na wzór ostatniego rozdziału książki *Woman's Evolution*, gdzie pisze o starożytnym greckim dramacie *Medea*. Gdyby w podobny sposób zanalizowała Stary Testament, dostarczyłaby przewodnika dla marksistów w odczytywaniu i docenianiu Biblii. Łatwo więc współczes-

nemu czytelnikowi kpić i żartować z nadzwyczajnych biblijnych historii, takich jak o Jezusie chodzącym po wodzie lub też nieposkromionym proroku Eliaszu wstępującym do nieba na ognistym rydwanie. Niestety, zrozumienie tych historii zatrzymuje się często na progu metafor.

A czego dowiadujemy się np. z analizy tekstu *Medei*, dokonanej przez Reed? Medea przybywa z matriarchalnego klanu do Koryntu, aby żyć tam ze swoim mężem, piratem i handlarzem Jazonem. Medea uosabia wszystkie kobiety w krytycznym punkcie ewolucji społeczeństwa od egalitarnego matriarchalnego klanu do patriarchalnego społeczeństwa klasowego. Jak reagowały kobiety na tę zmianę? Czy w łagodny sposób? Medea był wściekła. Zrobiła coś więcej niż wyrażenie gniewnych, zranionych uczuć. Zaatakowała patriarchy u samych jego podstaw. Zamordowała swych własnych synów, i Jazon nie mógł przekazać dalej bogactw, które ukradł. Na końcu historii Medea odlatuje w ognistym rydwanie kierowanym przez jej boskiego ojca (Heliosa).

Każda kobieta czująca się źle w naszym seksistowskim społeczeństwie powinna przeczytać *Medeę* i posłuchać Marii Callas śpiewającej jej partię w operze Verdiego. Można poczuć w tym dziele żar gniewu przeniesionego przez stulecia i posłuchać, jak Callas wznosi go na wyżyny artyzmu. Callas sama doświadczyła złego traktowania przez kapitalistycznego pirata, Aristotle Onassisa, i w swojej interpretacji roli *Medei* wyraża słuszny gniew wszystkich kobiet. Z biblijnymi historiami jest dokładnie tak samo. Opowiadają one historię o tym, czego ludzkość doświadczała i jak żyła przez cały traumatyczny okres rozwoju wczesnego społeczeństwa klasowego. Co czuli ówcześni ludzie i jak działali? Czuli gniew i wyrażali go, a poprzez ruch Jezusa podjęli rewolucyjne działanie i możemy się dzisiaj inspirować ich historiami.

Prymitywny komunizm wczesnego chrześcijaństwa i jego obalenie

Co interesujące, nie dysponujemy archeologicznymi znaleziskami dla pierwszych stu lat chrześcijaństwa. Przyczynił się do tego fakt, że wczesni chrześcijanie działali jako sekta żydowska związana z synagogami. Ale mimo, że wczesni chrześcijanie nie zostawili wielu archeologicznych pozostałości, zapisałi się oni na kartach historii. Wywołali skandal w rzymskim społeczeństwie, odmawiając ofiar oficjalnym bogom i dzieląc się między sobą dobrami. Grecki filozof Arystides pisał do rzymskiego cesarza Hadriana: *kochają się wszyscy, nigdy nie zawodzą gdy trzeba wspomóc wdowy, ratują sieroty przed tymi, którzy mogliby je skrzywdzić. Jeśli tylko coś mają, dają to człowiekowi, który nie ma nic. Jeśli tylko widzą obcego, zapraszają go do siebie do domu i są*

szczęśliwi, jakby był ich prawdziwym bratem. Nie uważają się oni za braci w zwykłym znaczeniu tego słowa, ale za braci duchowych, w Bogu. U schyłku I wieku chrześcijaństwo mieli karmić w Rzymie dwadzieścia tysięcy ubogich. Ten plebejski ruch pierwotnego komunizmu był regularnie poddawany najokrutniejszemu represjom, a mimo to trwał, zyskując sobie szacunek.

Jednak na początku IV stulecia cesarz Konstantyn zdecydował się użyć Kościoła chrześcijańskiego dla swoich własnych celów: by zjednoczyć wyznaniowo Imperium. Zaoferował chrześcijańskim biskupom porozumienie, któremu się nie oparli. Z ludzi represjonowanych przez rzymski aparat przemocy, mogli oni się stać tymi, którzy nim zarządzali. Konstantyn chciał dać im część władzy w Imperium, a w zamian mieli oni rozwiązać konflikty między różnymi Kościołami chrześcijańskimi. Konstantyn zaprosił biskupów na zjazd do Nicei (w Turcji), do jednej ze swoich willi. Obradowali tam, aż ustalili podstawowe doktryny chrześcijaństwa, które on zaakceptował.

Nagrodą za przyjęcie nowej roli były dla biskupów pieniądze i wpływy. Wkrótce istotnym czynnikiem przy wyborach biskupów w ważnych ośrodkach miejskich stała się przemoc. I nagle pojawił się też wizerunek Jezusa ubranego w purpurowe szaty, w jakich występowali cesarze, rządzącego triumfalnie z Nieba. Zaś wizerunki Jezusa cierpiącego na krzyżu miały teraz przypominać plebejuszom o ich losie na Ziemi. Filozof Alfred North Whitehead napisał: *kiedy zachodni świat zaakceptował chrześcijaństwo, cesarz odniósł zwycięstwo. Teksty zachodnich teologów zostały zredagowane przez jego urzędników. Galilejska wizja skromności niepewnie tylko majaczyła z daleka przez następne wieki. Głęboko pogańskie wyobrażenie Boga na obraz egipskich, perskich i rzymskich władców zostało zachowane. Kościół zaś przydał Bogu atrybutów, które należały wcześniej do cesarza.*

Najważniejszym instytucjonalnym efektem przyjęcia chrześcijaństwa przez rzymskich cesarzy było, zdaniem Perry'ego Andersona, społeczne wyniesienie dużej liczby tych, których nazywa on «urzędowymi chrześcijanami», którzy przyjęli nową wiarę oportunistycznie. Co więcej, zdaniem Andersona, uczynienie z chrześcijaństwa religii panującej w Imperium, wytworzyło, wcześniej nieistniejącą, wielką biurokrację kościelną, która dodana została do wielkiego świeckiego aparatu urzędniczego państwa rzymskiego, co bez wątplenia wzmocniło w Rzymie tendencje kryzysowe.

Chrześcijaństwo adaptuje się do feudalizmu

Gdy rzymski system niewolniczy dokonał swojego żywota i zaczął rozwijać się system feudalny, pozycja Kościoła instytucjonalnego dominowała nieznacznie nad arystokratyczną strukturą władzy. Kościół sankcjonował władzę królów i korzystał z ich

hojności. Podobnie jak hinduizm w Indiach stworzył ideologiczne usprawiedliwienie dla systemu kastowego, tak chrześcijaństwo usprawiedliwiało upośledzoną rolę chłopów w społeczeństwie feudalnym. W tej strukturze społecznej każdy miał przypisaną rolę: chłopci na dole, arystokraci na górze, a mieszczaństwo w miastach, skupieni w swoich cechach. Kościół był zaś intelektualnym zapleczem, doradcą i moralnym strażnikiem tego stanu rzeczy. Była to rola bardzo wygodna i nieskończenie korupcyjna. Cała ta konstrukcja opierać się miała nie tyle na stabilności, co na zastoju, gdyż zmiany uważane były za niebezpieczne. Gdy więc doszło do przebudzenia gospodarczego poprzez rozwój handlu i narodziny kapitalizmu, sprzeczności wywołane tym ostatnim doprowadziły do eksplozji dawnych stosunków w postaci Renesansu i Reformacji.

To właśnie statyczne społeczeństwo epoki feudalnej jest tym ideałem, który Watykan chętnie chciałby odtworzyć w dzisiejszym świecie. Taka ideologia nazywana jest integralizmem. Państwo rządziłoby ludźmi, a państwem rządziłby Kościół. I wszyscy byłiby znów na swoich miejscach. Marksista lubią być dumni ze swojej długiej perspektywy historycznej. Tak samo jest z Watykanem. Integralizm widzi wszystkie światowe problemy jako zrodzone wraz z Renesansem, a potem Oświeceniem, Reformacją i różnymi burżuazyjnymi rewolucjami, prowadzącymi w końcu do... diabelskiego komunizmu. Cała ta grzeszna degeneracja spowodowana ma być brakiem poddania się przez ludzkość Matce-Kościółowi. Oczywiście, katolicka hierarchia przystosowała się do kapitalizmu i postrzega komunizm jako większe zagrożenie. Ale ciągle tęskni też za starymi, dobrymi dniami feudalizmu. To w tym świetle należy odczytywać watykańskie dokumenty atakujące nadużycia kapitalizmu. Delikatnie mówiąc, nie jest to postępowy rodzaj krytycyzmu.

Sięgnijmy po przykład arcybiskupa Sydney, George'a Pella, który w listopadzie 2004 skrytykował laicką demokrację i opowiedział się za *demokratycznym personalizmem*. Ten ostatni, Pell określił jako *nic innego jak demokrację zbudowaną na transcendentnej godności ludzkiej osoby*. Można powiedzieć: świetnie. Wszyscy jesteśmy za ludzką godnością. Ale kto, w najlepszym ze wszystkich możliwych światów wymyślonym przez George'a Pella, kontrolowałby definicję owej transcendencji, jaka miałaby charakteryzować «całkowicie nową» formę demokracji? Kto byłby włączony do tej nowej formy demokracji? Tego Pell nie mówi, ale jest wskazówka, kogo na przykład należałoby wykluczyć: *niewielka, ale rosnąca liczba konwersji rdzennych mieszkańców Zachodu w społeczeństwach zachodnich na islam prowadzi do przypuszczenia, że islam może stanowić w XXI w. taką siłę przyciągania, jaką komunizm miał w wieku XX. Zarówno dla tych, którzy są wyalienowani i rozgoryczeni, jak i dla tych, którzy szukają porządku i sprawiedliwości*.

George Pell może chciałby żyć w Średniowieczu, ale feudalizm ewoluował ku swoim bardziej rozwiniętym formom oraz monarchii absolutnej, co zaowocowało również sprzecznymi nurtami w samym katolicyzmie, niekoniernie wygodnymi dla Pella. Na przykład w XV w. biskupi katolicy spotkali się na soborach w Konstancji i Bazylei, na których usiłowali złamać władzę papiestwa. Papież wykonał manewr przeciwko biskupom, sprzymierzając się z absolutystycznymi władcami. Królowie pomogli papiestwu w walce z biskupami, ale musiało ono zapłacić swoją cenę: straciło na rzecz monarchów kontrolę nad mianowaniem biskupów. Jednak wkrótce, wskutek europejskiej ekspansji kolonialnej, Kościół znacznie rozszerzył zasięg swego oddziaływania.

Wspomniane konkordaty były wzorem dla XX-wiecznych porozumień Watykanu z Mussolinim i Hitlerem. Watykan postrzegał te porozumienia z faszyzmem jako kontynuację swojej wcześniejszej strategii działania. Tradycja autorytarna w Kościele katolickim znalazła zaś swoją kulminację w czasie Soboru Watykańskiego I, gdy, w roku 1870, to zgromadzenie katolickich biskupów przyjęło dogmat o nieomyślności papieża.

Katolicyzm XX w. – między zapatrzeniem w przeszłość a ludem

Kościół katolicki zmierzał ku XX wiekowi, epoce imperialistycznych wojen i rewolucji, spoglądając z tęsknotą w przeszłość, zaś stojący na jego czele arystokraci uważali się za część obozu walczącego z nowoczesnością, w szczególności zaś z jej najgorszym przejawem: komunizmem. Miejscem, gdzie pojawiły się przeciwne trendy, była Francja, gdzie katolickie grupy lewicowe weszły w latach 30. do Frontu Ludowego, działały w antynazistowskim ruchu oporu i odgrywały ważną rolę w ruchu związkowym. Po II wojnie światowej narodził się tam ruch księży-robotników. Ci pracujący w fabrykach duchowni w obliczu warunków pracy szybko ulegali jeszcze dalszej radykalizacji, stając się przywódcami związkowymi i działaczami, i byli utrapieniem dla hierarchii, która chciała ich czym prędzej wyciągnąć z fabryk.

Te francuskie doświadczenia miały również swój wpływ na Kościół brazylijski, a przypomnijmy, że Brazylia jest największym katolickim krajem na świecie. Na początku lat 60. przywódcy brazylijskiego Ruchu Katolickiej Młodzieży Studenckiej pisali: *Musimy powiedzieć bez dwuznaczności i wahania, że kapitalizm zasługuje tylko i wyłącznie na jasne potępienie ze strony chrześcijańskiego sumienia. Czy trzeba to uzasadniać? Wystarczy jeśli przypomnimy tutaj o przejawach alienacji, charakterystycznych dla kapitalizmu: redukcja pracy ludzkiej do poziomu towaru, dyktatura własności prywatnej, brak podporządkowania wymogom dobra wspólnego, nadużywanie władzy ekonomicznej, nieokiełznana konkurencja z jednej strony i monopolistyczne*

praktyki z drugiej, zysk jako zasadnicza motywacja działań. Godność robotnika nie może być w brazylijskim społeczeństwie podporządkowana tyranii pieniądza i okrutnej konkurencji – czyli, krótko mówiąc, mechanizmom kapitalistycznym.

Kiedy Jan XXIII ogłosił chęć zwołania Soboru Watykańskiego II zaledwie trzy miesiące po tym, jak w roku 1958 został papieżem, kuria watykańska była zadziwiona. Jan XXIII był już w podeszłym wieku i został wybrany raczej jako papież tymczasowy niż ktoś mający dokonywać zmian. A jednak Sobór Watykański II takich zmian dokonał. Od samego początku Jan XXIII sympatyzował z biskupami, którzy zebrali się na soborach w Konstancji i Bazylei w wieku XV. Chciał Kościoła mniej autorytarnego, chciał by msza katolicka odprawiana była w językach narodowych, a nie po łacinie, chciał wydobyć Kościół ze stanu izolacji, by zaangażował się on we współczesny świat. Sobór Watykański II wstrząsnął Kościołem jak nic wcześniej, ani później. Wielu księży i wiele zakonnic na całym świecie wyszło z murów klasztorów, by w zwykłym świecie pracować z biednymi.

W Ameryce Łacińskiej Kościół rozpoczął program edukacyjny poświęcony kwestiom społecznym, który miał powstrzymać oddziaływanie marksizmu na studentów. Nazywał się on *Cursillo de Capacitación Social* (Kurs Przystosowania Społecznego). Miał on pozyskać młodzież dla chrześcijańskiej demokracji. Ale, jak powiedział pewien student, *na uniwersytetach są dwa rodzaje profesorów: ci, którzy są marksistami i ci, o których nie warto nawet wspominać.* Studenci rozpoczęli stosowanie radykalnej metody edukacyjnej Paula Freire w tzw. wspólnotach podstawowych. Metoda Freire polegała na uczeniu analfabetów pisania i czytania nie tyle w oparciu o elementarze, co poprzez towarzyszenie im przy pisaniu o własnym życiu. Chodziło o uświadamianie ludziom sytuacji społecznej, następnie zaś dyskusowanie w oparciu o teksty biblijne, aby zyskali oni odwagę przystąpienia do działania na rzecz własnego wyzwolenia.

Tak oto zaczęła eksplodować w skali całego kontynentu teologia wyzwolenia, która była mieszkanką francuskiego radykalizmu przefiltrowaną przez realia Kościoła brazylijskiego, Soboru Watykańskiego II, inspirowana rewolucją kubańską i współdziałaniem księży, zakonnic i studentów z ubogimi masami. Jak napisał amerykański ksiądz pracujący w Gwatemali, Blase Bonpane, *przed 1965 rokiem tysiące najlepiej wykształconych obywateli Nikaragui, Salwadoru i Gwatemali zostało zgładzonych w dążeniu państwa do zaprowadzenia stanu politycznej nieświadomości. To w takiej atmosferze zaczęły funkcjonować Cursillos de Capacitación Social w Ameryce Środkowej, gdzie za wyjątkiem Kostaryki, każdy na lewo od Chrześcijańskiej Demokracji był zagrożony przemocą. Działacze studenccy z tego regionu pisali w latach 60.: nie możemy schryztylizować kapitalizmu jakimiś paternalistycznymi napominaniami. Gotowi jesteśmy*

stracić wiele naszych przywilejów, aby dokonała się wielka poprawa społeczna. Będziemy tworzyć opozycję i wezwiemy do walki zbrojnej, jeśli będzie taka potrzeba.

Tysiące studentów i tysiące chłopów, z którymi pracowali działacze, zasiłyły różne zbrojne ruchy partyzanckie w Ameryce Środkowej, w tym Front Wyzwolenia im. Farabundo Martí i Front Wyzwolenia im. Augusto Sandino. W Brazylii zaś z tego właśnie fermentu powstała Partia Pracowników, Ruch Chłopów bez Ziemi i wiele organizacji związkowych.

Odpowiedź marksistów

W 1971 roku Fidel Castro powiedział na temat takiego rozwoju ruchów katolickich: doszliśmy teraz do punktu nie po prostu współistnienia między religią a rewolucją, ale najlepszej relacji z możliwych. Chrześcijanin, który rozumie słowa Chrystusa w ich istocie, po prostu nie może być po stronie wyzyskiwaczy, po stronie tych, którzy krzewią niesprawiedliwość, głód i nędzę. Zawsze podziwiałem i głęboko szanowałem te zakonnice, które opiekowały się trędowatymi i pracowały w różnych instytucjach edukacyjnych. Za ich zdolność poświęcania się dla innych. Takie osoby, wykonujące tę niebezpieczną, wymagającą wyrzeczeń pracę, wcielają w życie ideał postawy komunistycznej. W ostatnich czasach w łonie ruchów chrześcijańskich powstały radykalne, postępowe nurty, które dochodzą do rewolucyjnych wniosków. I jest też wielka liczba księży i osób religijnych, które zajmują zdecydowane stanowisko na rzecz procesu wyzwolenia Ameryki Łacińskiej.

Warto tutaj odnotować, że gdy dokonywała się ta prawdziwie imponująca przemiana ideologiczna, ten nurt rewolucyjny, którego jesteśmy częścią, czyli trockiści, wcale jej nie zauważył. I chociaż ruch trockistowski może pochwalić się swoim wsparciem dla rewolucji nikaraguańskiej, choćby w postaci Brygady Simona Bolívara, to jednak wspomniane przeoczenie wskazuje na potrzebę skromności wśród marksistów. Michael Löwy w pracy *The War of Gods* opublikowanej w języku angielskim w 1996 r., stwierdził: *rzeczywiście, coś nowego wydarzyło się na latynoskiej scenie religijnej w ciągu ostatnich kilku dekad, o historycznym znaczeniu w skali światowej. Znaczący sektor Kościoła, obejmujący zarówno laikat, jak i kler, w Ameryce Łacińskiej zmienił swoje stanowisko przechodząc na polu walk społecznych ze swoimi środkami materialnymi i siłą duchową na stronę biednych i ich walki o nowe społeczeństwo. Czy marksizm pozwala nam wytłumaczyć ten nieoczekiwany proces?*

Książka Löwiego jest bez wątpienia najbardziej przenikliwą i użyteczną marksistowską analizą teologii wyzwolenia. Zaś kiedy Löwy pisze o niej jako zjawisku o historycznym i światowym znaczeniu, to doskonale wie, o czym pisze. Odpowiedź na

pytanie postawione przez Löwiego zawarta jest chociażby w oświadczeniu komendanta Luisa Carriona z Frontu Wyzwolenia Narodowego im. Sandino. Dowódca ten powiedział w roku 1985: *Nie widzę przeszkód, które miałyby powstrzymać chrześcijan przed skorzystaniem dla własnych celów z marksistowskiego instrumentarium pojęciowego pozwalającego na naukowe zrozumienie procesu społecznego i rewolucyjnej orientacji w praktyce politycznej. Innymi słowy, można być jednocześnie chrześcijaninem i w pełni konsekwentnym marksistą. Pod tym względem nasze doświadczenie może dostarczyć wielu lekcji. Wielu chrześcijan było i jest aktywnych we Froncie Sandinistów. Niektórzy z nich są księżmi. I nie mówię tutaj tylko o szeregowych działaczach, ale również o tych pełniących wysokie funkcje [...] Uważam, że niektórzy działacze marksistowscy mają tendencję do postrzegania postępowych i rewolucyjnych chrześcijan jako oponentów rywalizujących o poparcie polityczne. Myślę, że to błąd. Uniknięcie tego błędu jest jednym z wielkich osiągnięć Frontu Wyzwolenia Narodowego im. Sandino. Byliśmy i jesteśmy związani z oddolnymi strukturami w Kościele nie po to, by wyciągać z nich ludzi, ale by integrować je z sandinistami, co traktujemy jako pewien etap w naszym politycznym rozwoju. I nie przeciwstawiamy się w żaden sposób w uczestniczeniu tych ludzi w działalności instytucji chrześcijańskich. Wręcz przeciwnie, pozostawiamy naszych ludzi w takich strukturach, aby ich wysokie morale inspirowało polityczne działanie w ich środowisku. Nigdy nie mówiliśmy im, że wstępując do naszego Frontu staną przed dylematem między swoją wiarą a zaangażowaniem politycznym. Jeśli stawialiśmy sprawę w ten sposób, pozostalibyśmy niewielką grupą.*

Można poczynić tutaj prostą obserwację. Podczas gdy emancypacyjni chrześcijanie nie mają problemów w syntetyzowaniu marksizmu z własną doktryną, to marksiści w pierwszym świecie często okazują się w obliczu takiej syntezy bezradni.

Teologia wyzwolenia, kapitalizm i pauperytariat

Tak więc, od lat 60. po 90., teologia wyzwolenia była masowym zjawiskiem w skali całej Ameryki Łacińskiej, z odnogami w innych częściach świata. W Australii jednym z ośrodków jej rozwoju był katolicki kościół świętego Wincentego w Redfern na przedmieściach Sydney. Tamtejsza grupa działaczy była niesłychanie aktywna w różnych kampaniach na rzecz obrony praw aborygenów. Arcybiskup Pell bardzo ciężko pracował nad zniszczeniem tego środowiska. W takich grupach refleksja teologiczna nie wyrasta z zewnątrz w stosunku do rzeczywistości społecznej, ale wynika z tego, że ludzie wyzyskiwani rozwijają się w oparciu o swoje doświadczenia i refleksje. Takie środowiska krytykują, oczywiście, proste sądy Marksa na temat religii, jakie wygłosił on w swoim słynnym *Przyczyńku do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa* z 1844 r.

Chciałbym tutaj przytoczyć fragment z książki Blaise Bonpane zatytułowanej *Guerillas of Peace*, która odnosi się do rewolucji w Ameryce Środkowej. Zaczyna on, cytując słowa Marii, matki Jezusa, z Ewangelii Łukasza: *Okazał w dziełach moc swego ramienia, rozproszył unoszących się pychę w myślach serc swoich. Strącił możnych ze stołków, a małych uczynił wielkimi. Cierpiących głód napełnił dobrami, a bogatych z gołymi rękami odprawił* (Łk. 1:51-53). Następnie Blaise pisze: *w oparciu o te słowa matki Jezusa możemy twierdzić, że Bóg skłania się ku biednym i okaże im moc swego ramienia [...], że potężni tego świata będą zrzuceni ze swych tronów, a ludzie z nizin – wyniesieni. To jest projekt Boga. Ci z nizin stać się mają podmiotem społeczeństwa, zamiast być tylko przedmiotem. Fetyszycacja pracy, czyli uważanie ludzi za tanią siłę roboczą, traktowanie pracy jako towaru, musi być bez wątpienia uznane za grzech. Kreatywna siła Boga odbija się w robotnikach. Wyzyskiwanie robotników wymierzone jest w siłę Boga. W przytoczonych słowach matki Jezusa widzimy utożsamienie opresji z grzechem i wyzwolenia z cnotą. Jeśli odniesiemy to do współczesnych teorii ekonomicznych, to natrafimy na teorię wartości dodatkowej. Ta teoria pokazuje, jak to się dzieje, że robotnicy wytwarzają znacznie więcej bogactwa niż to, co jest im wypłacane. Różnica między tym bogactwem, jakie wytwarza dany robotnik, a jego pensją, jest tym, co jest mu kradzione przez właściciela środków produkcji.*

Biedni ludzie w Ameryce Łacińskiej, żyjący w slumsach i uwikłani w tzw. gospodarkę nieformalną, sytuują się gdzieś między proletariatem a lumpenproletariatem. Dla tych ludzi, tak ważnych w analizach teologów wyzwolenia, ukuty został termin «pauperytariat». Oddziałującego na nich ruchu teologii wyzwolenia nie należy traktować jako wyłącznie katolickiego, jest to ruch ekumeniczny. Bazuje on przecież na poglądzie, że ortodoksja, czyli wierzenie w słuszne rzeczy, jest mniej ważna niż ortopraksja, czyli czynienie słusznych rzeczy. Dla emancypacyjnych chrześcijan ortodoksja może tylko towarzyszyć ortopraksji. Można w tym zobaczyć nawiązanie do 11 tezy Marksa o Feuerbachu: *Filozofowie dotychczas jedynie interpretowali świat, chodzi jednak o to, by go zmienić.*

Reagan, Jan Paweł II i ich piekielny sojusz

O ile trockiści nie dostrzegli w odpowiednim czasie wagi teologii wyzwolenia, zaś promoskiewscy komuniści byli zbyt pogrążeni w kolaboracji z klasami dominującymi, wagę tego fenomenu dostrzegli moiżni tego świata. W 1980 r. na spotkaniu w Santa Fé doradcy polityczni i sponsorzy popierający Reagana w wyborach prezydenckich, w swoim oświadczeniu napisali m. in. *Amerykańska polityka zagraniczna powinna zacząć rozprawiać się z teologią wyzwolenia, a nie tylko reagować na nią po fakcie [...].*

W Ameryce Łacińskiej Kościół jest ważny dla naszej koncepcji wolności politycznej. Niestety, siły marksistowsko-leninowskie zaczęły używać Kościoła jako politycznego narzędzia wymierzonego przeciwko własności prywatnej i kapitalistycznemu systemowi produkcji. Dzieje się to poprzez infiltrowanie wspólnot religijnych przez idee, które są bardziej komunistyczne niż chrześcijańskie.

Jako prezydent USA Ronald Reagan szybko zawarł porozumienie z Janem Pawłem II przeciwko teologii wyzwolenia. Podczas gdy papież zwalczał ją na płaszczyźnie idei, Reagan mordował emancypacyjnych chrześcijan. W walce z teologią wyzwolenia ważną rolę odegrał prefekt Kongregacji Wiary, wówczas kardynał Joseph Ratzinger, a dzisiaj papież Benedykt XVI. Choć przyznał on, że teologia wyzwolenia posiada *nieomal bezbłędną logikę*, uważał, że jest *błędem tym bardziej niebezpiecznym, im większe ziarno prawdy w sobie zawiera*. Zdaniem Ratzingera, *to właśnie obrona ortodoksji jest obroną biednych, ponieważ chroni ich przed bólem i iluzjami, które nie zawierają w sobie realistycznej perspektywy nawet korzyści materialnej*. Czy nie po-brzmiewa w tym echo przytoczonej na wstępie wypowiedzi Napoleona?

Ratzinger bez powodzenia usiłował dyscyplinować biskupów brazylijskich i peruwiańskich. Wydawał również teologom, takim jak Leonardo Boff, zakaz wypowiedzi. Ale to również było daremne. W takiej sytuacji papieństwo rozpoczęło proces zastępowania postępowych biskupów reakcyjnymi. Tak działo się w Kościele brazylijskim, salvadorskim i w innych. Nowi konserwatywni biskupi często powiązani byli z tajną ultrapravicową organizacją Opus Dei.

Również Biały Dom poprzez swoje różne agendy włączył się w wojnę duchową, wysyłając do Ameryki Łacińskiej wielu fundamentalistycznych, protestanckich misjonarzy, finansując oddziały *contras* w Nikaragui i szwadrony śmierci w Salwadorze. Szczególnie dramatyczna była sytuacja w Gwatemali, gdzie niezrównoważony psychicznie i nawrócony na protestantyzm generał a później też prezydent Ríos Montt wykorzystywał w latach 80. armię do masakr wiosek oskarżanych o sympatyzowanie z teologią wyzwolenia. Takie działania odnotowano w stosunku do co najmniej 440 wiosek. Wielu chłopów wolało w konsekwencji przejść na protestantyzm z pomocą przysłanych do nich amerykańskich misjonarzy, którzy nawracali ich mając w garści plik dolarów. Jak Watykan mógł tolerować tę ekspansję protestantyzmu «na swoim terenie»? Było to pokłosiem skrajnego cynizmu. Watykan pogrążony w swoich integrystycznych skłonnościach uważał, że gdy niebezpieczeństwo teologii wyzwolenia przeminie, utracone na rzecz protestantów masy znowu powrócą na łono Matki-Kościola.

Teologia wyzwolenia po 1989 r.

Wraz z klęską rewolucji sandinistów i partyzantki salwadorskiej, wskutek represji Watykanu i ingerencji USA, emancypacyjni chrześcijanie zaczęli tracić wiele swoich placówek. Jednak również w latach 90. teologia wyzwolenia dała o sobie wyraźnie znać w czasie wolnościowych wystąpień na Haiti i w Chiapas. W pierwszym przypadku chodzi o karierę polityczną Jeana-Bertranda Aristide'a, byłego księdza katolickiego, którego haitańskie masy wyniosły, wbrew USA, do władzy prezydenckiej. W przypadku Chiapas, gdzie w styczniu 1994 r. doszło do erupcji ruchu politycznego zapatystów, grunt pod jego sukces był bez wątpienia przygotowany przez działalność biskupa Samuela Ruiza.

Mówiąc o przyszłości teologii wyzwolenia odnotujemy ważną zmianę w historii ludzkości, do jakiej doszło w roku 2004, od kiedy, według raportów ONZ, po raz pierwszy w historii ludzkości i Trzeciego Świata większość ludzkości na świecie mieszka w miastach, a większość mieszkańców Trzeciego Świata – w slumsach. Urbanizacja, o której mówimy, pozostaje jednak w rozdzwieku z procesem uprzemysłowienia czy nawet rozwoju jako takiego. To, co marksista Mike Davis nazywa «Planetą slumsów», emancypacyjni chrześcijanie mogliby nazwać «Planetą *anawim*».

Jaką rolę inspiracja marksistowska odgrywa w świecie *anawim*? Wydaje się, że obecnie, przynajmniej przejściowo, Marks ustąpił pola Mahometowi i Duchowi Świętemu. W globalnym megalumsie islam i zielonoświątkowa wersja chrześcijaństwa (zaś w Indiach kult boga Szivy) zajmują tę przestrzeń, którą na początku wieku XX socjalizm zajmował w przemysłowych slumsach Europy i Ameryki Północnej. To w nich, w obliczu wycofania się państwa, nędzy i brutalności ludzie odkrywają solidarność, braterstwo i samopomoc.

Postępy kościołów zielonoświątkowych dotyczą w szczególności Ameryki Łacińskiej i Afryki subsaharyjskiej. Liczba zielonoświątkowców dzisiaj to ponad 500 milionów wyznawców. W Ameryce Łacińskiej stanowią oni ponad 10 proc. populacji, a dodatkowo również Kościół katolicki doświadcza działalności własnych grup charyzmatycznych. Choć byłoby przesadą twierdzić, że chrześcijaństwo zielonoświątkowe jest eksportowane do Trzeciego Świata jako część jakiegoś mrocznego spisku Białego Domu, to niewątpliwie częściowo służy ono polityce zagranicznej USA. W doktrynie zielonoświątkowej silnie zarysowana jest koncepcja upadku człowieka i niemożności naprawy świata. Podczas gdy ortodoksja katolicka uczy pasywności np. poprzez kult świętych, zielonoświątkowcy czynią to poprzez swoją wizję wszechmocnego Jezusa. Nie zmienia to faktu, że zielonoświątkowcy organizują w slumsach sieci samopomocy społecznej, opiekują się dziećmi, walczą z alkoholizmem i uzależnieniami, starają się

leczyć (choć często tylko poprzez modlitwę, nie zaś leki). Jednak nawet wśród części zielonoświątkowców można dostrzec przejawy radykalizmu społecznego.

Fenomen teologii wyzwolenia związany był m. in. z wielkim wpływem rewolucji kubańskiej na Amerykę Łacińską. Pod tym względem lewicowy trend w Kościele katolickim mógłby obecnie również czerpać swój optymizm z procesu rewolucji boliwariańskiej. Chciałbym jeszcze raz oddać głos Blase Bonpane: *moje pojmowanie emancypacji związane jest z orientacją biblijną (...)* Nie wierzę jednak, że emancypacja może być zrozumiana jedynie przez Nowy Testament (...). *Niektórzy poznają ją poprzez ateistyczny humanizm i w oparciu o niego tworzą bazę dla międzynarodowej awangardy wyzwolenia. Jednak ze względu na to, że jestem księdzem i chrześcijańskim misjonarzem, uważam, że dla niektórych to Nowy Testament będzie drogą do zarówno osobistego, jak i kolektywnego wyzwolenia.*

Teologia wyzwolenia potrafiła asymilować marksizm do swej doktryny bez większych trudności. Uważam, że nie jest wykluczone, by w podobny sposób marksiści potrafili zrozumieć teologię wyzwolenia.

* * *

Tekst jest skróconą wersją wykładu, jaki Barry Healy wygłosił na Marksistowskiej Szkole Letniej zorganizowanej przez australijską organizację *Democratic Socialist Perspective*.





«Ta utopia działa». Chrześcijaństwo końca I wieku

Eduardo Hoornaert mieszka w Brazylii. Urodził się w Brugii, w Belgii, studiował filologię klasyczną i historię Starożytności. Przez dwa lata pracował w Afryce jako nauczyciel. W 1958 r. wyjechał jako misjonarz do Brazylii. Przez ponad 30 lat uczył historii chrześcijaństwa na różnych uczelniach teologicznych w północno-zachodniej Brazylii. Jest członkiem-założycielem Komisji do Spraw Historii Kościoła Latinoamerykańskiego i członkiem brazylijskiego Ruchu Żonatych Księży.

* * *

Podobieństwo między pierwotnym chrześcijaństwem a utopijnym socjalizmem było wielokrotnie podnoszone przez myślicieli komunistycznych przed Rewolucją 1917 roku. W 1908 niemiecki intelektualista Karol Kautsky (1854-1938), najważniejszy teoretyk niemieckiej socjaldemokracji, napisał książkę *Pochodzenie chrześcijaństwa*. Wnioski z tego bardzo doniosłego dzieła podziela dziś większość badaczy: pierwotne chrześcijaństwo było «socjalistyczną utopią» skierowaną do ludu pracującego (niewolników, wyzwolenców, rzemieślników, drobnych sklepikarzy).

Ustalenia Kautskiego nie są jednak łatwo przyswajane przez Kościół, ponieważ natchmiast sprowokowałyby porównanie z tym, jak chrześcijaństwo wygląda dzisiaj. A jako struktura jest ono skrajnie zhierarchizowane i korporacyjne. Spoglądając w przyszłość musimy powiedzieć, że wiele będzie zależało od tego, czy chrześcijanie zdobędą się na odwagę odkrycia własnych korzeni oraz na szczerość i wysiłek przeprowadzenia zmian w dzisiejszym chrześcijaństwie. Będzie to z pewnością ciężka

praca, bo niełatwo przychodzi przyznanie się do tej prawdy, że Kościół pobłądził i w podstawowych kwestiach zoczył z drogi wyznaczonej przez Jezusa. A jeszcze trudniej będzie naprawić to, co było psute przez długie stulecia.

Jednak może nam w tym pomóc wiedza na temat konkretnych osiągnięć pierwszych pokoleń chrześcijan, którzy w wielu aspektach są podobni do swoich współwyznawców z dzisiejszych wspólnot podstawowych. Ogólnie rzecz biorąc, większość chrześcijan reaguje zdziwieniem na podjęcie tematu źródeł ich religii. Na przykład rzymskiemu katolikowi, przyzwyczajonemu do tego, że zwierzchnik jego Kościoła, czyli papież, mieszka w wielkim pałacu, podobnie jak wszyscy władcy i możni tego świata, i upodobnił się do nich poprzez swój sposób komunikowania się z ludźmi i cały wizerunek, trudno sobie wyobrazić, jak wyglądały początki. Zdziwi się zapewne, słysząc, że kobiety i mężczyźni należący do pierwszych pokoleń chrześcijan mieli zwyczaj otwierać swe domostwa dla tych, którzy przybywali do Rzymu lub innych miast Imperium, takich jak Aleksandra czy Antiochia, w poszukiwaniu pracy i że narażali swe życie opiekując się chorymi, gdy tylko wybuchła jakaś epidemia.

Jeśli mówimy o tym, jak bliska jest chrześcijańskiej nadziei nadzieja socjalistyczna, to warto przywołać kilka przykładów z codziennego życia chrześcijan pod koniec I wieku naszej ery, siedemdziesiąt lat po śmierci Jezusa. Doświadczenie tych chrześcijan możemy nazwać «utopią, która działa» gdyż rzeczywiście funkcjonowały tam braterskie i sprawiedliwe wspólnoty. Skala, na którą działały, była oczywiście niewielka, a ich miejsce w hierarchii społecznej – bardzo poślednie, więc wydawać by się mogło, że nie wpłynęły one znacząco na bieg historii. Ale dały one podwaliny instytucji, która, niestety, następnie się zdegenerowała i zaczęła roić sny o władzy, potędze, statusie, poważaniu i pozycji społecznej.

Działalność wspólnot chrześcijańskich nie powinna być mylona z działalnością charytatywną, bo tu nie bogacz podaje rękę biedakowi, tylko sami biedacy wzajemnie sobie pomagają i wspierają się nawzajem. Co za tym idzie, mówimy tu o «beneficjentach» w ramach całego obiegu usług; dzisiejsi odbiorcy pomocy mogą wkrótce stać się jej dawcami, o ile zechcą przystąpić do grupy chrześcijańskiej.

Ernst Bloch, niemiecki komunista, autor *Zasady nadziei*, uznał chrześcijaństwo przełomu wieków (oraz jeszcze wiele późniejsze) za jeden z najbardziej poruszających przykładów «działającej utopii». Jego ocena ma tu wielkie znaczenie, bowiem Bloch nie był chrześcijaninem i nie odczuwał sympatii do Kościoła. Na poparcie swoich słów Bloch przytacza dzieje, które nie były opowiedziane przez wielkich historyków takich jak Tacyt czy Swetoniusz gdyż nie mieli oni pojęcia, co się dzieje w dolnych warstwach społeczeństwa. Dziejów tych próżno też zazwyczaj szukać w his-

torii Kościoła, które zajmują się jedynie sprawami wewnętrznymi podziałów i władzy. Przytoczmy tu tylko kilka przykładów, bo temat jest bardzo obszerny.

Kasa wspólnotowa

Już w latach 50. n. e. święty Paweł zalecał, by pierwszego dnia każdego tygodnia (w poniedziałki) każda rodzina wrzucała do osobnego dzbanka monety, które nie zostały wydane na cele zaplanowane w mijającym tygodniu. Monety te przeznaczone były dla biedaków, wdów, sierot, chorych i niepełnosprawnych, których utrzymywała lokalna wspólnota chrześcijańska (1 Kor. 16:2). Sam Paweł w 49 roku zbierał pieniądze, by zawieźć je biedakom ze wspólnoty w Jerozolimie. Justyn w swojej *Apologii* szczegółowo opisuje, jak system ten działał w ośrodkach rzymskich w połowie II wieku.

W *Tradycji Apostolskiej* z 218 r. wspomina się o posiłkach organizowanych specjalnie dla biednych. Praktyka ta musiała trwać przez stulecia, bo w połowie IV wieku, kiedy cesarz Julian chciał zmienić politykę swego poprzednika Konstantyna, protektora chrześcijaństwa, i powrócić do pogaństwa jako oficjalnej religii Imperium, zalecał, by lokalne władze kontynuowały model wypracowany przez chrześcijan i stworzyły miejsca pomocy społecznej i zakwaterowania. To pokazuje, jak dalece chrześcijaństwo przeniknęło do warstw ludowych.

Stosunek do obcych

Grupy chrześcijańskie były otwarte na pomoc osobom nieposiadającym obywatelstwa rzymskiego, czy też *paroikoi*, ludziom bez ziemi, bez obywatelstwa, bez pozycji społecznej, (stąd termin *parafia*). Chrześcijanie dawali im poczucie przynależności, godności, tożsamości społecznej. Obcy czuli się we wspólnotach chrześcijańskich jak u siebie w domu.

Wdowy i sieroty

Grupą społeczną, która mogła liczyć na szczególnie względy, były wdowy i sieroty. Opieka nad nimi wywodzi się bezpośrednio z tradycji synagog, które przez stulecia praktykowały obejmowanie nadzwyczajną ochroną wdów i biedaków. Do tego stopnia, że cesarz Julian pisał w połowie IV wieku: *nie widać ani jednego Żyda żebrzącego na ulicy*. Jednak wielka różnica między opieką żydowską a chrześcijańską polega na ich zakresie. O ile synagogi zajmują się wyłącznie Żydami, o tyle ośrodki chrześcijańskie są otwarte dla wszystkich. W liście, który krążył po Syrii pod koniec I wieku, tak definiuje się religię chrześcijańską: *pomagać sierotom i wdowom oraz stronić od zepsucia tego świata*. W społeczeństwie rzymskim było wiele wdów, często w młodym

wieku. Ośrodki chrześcijańskie dawały im poczucie wsparcia. W liście datowanym na 251 rok, biskup Dionizjusz z Rzymu pisze na przykład, że jego kościół utrzymuje *ponad 1500 wdów i biedaków*.

Zmarli

Innym obszarem działalności chrześcijańskiej był pochówek zmarłych. Tu znów cesarz Julian informuje nas, jak służba ta działała w IV wieku. Cmentarze chrześcijańskie w Rzymie, Aleksandrii czy Antiochii do dziś można odwiedzać jako jeden z najlepiej widocznych dowodów na żywotność ruchu w ówczesnej epoce.

Prześladowani

Ci, którzy byli nękanii przez władze, sądy, poddawani przesłuchaniom, i nie wyparli się wiary, byli we wspólnotach szanowani i otaczani czcią. Im właśnie przypadało honorowe miejsce na zebraniach wspólnoty. Nierzadko zdarzały się kary więzienia lub konfiskaty mienia ze strony władz Imperium. Pamięć o tych, którzy oddali swe życie, a nie wyparli się wiary, była kultywowana i nigdy nie mogła zginąć. Imiona tych, którzy *cierpieli w imię Syna Bożego* do dziś figurują na listach męczenników.

Uwalnianie niewolników

Niewolnicy i wyzwolenicy szczególnie wysoko cenili chrześcijańską służbę społeczną, która polegała na wykupywaniu jeńców wojennych sprowadzonych do roli niewolników. Nazwa, pod którą przez wieki funkcjonował okup za takich więźniów, to «odkupienie jeńców» lub po prostu «odkupienie». W średniowieczu powstały kongregacje religijne specjalnie poświęcone wykupywaniu niewolników (zwłaszcza z rąk muzułmańskich). Pozostawienie niewolników w rękach tego, kto ich wykupił z rąk «barbarzyńców», było zwyczajem tolerowanym przez rzymskich ustawodawców, nawet jeśli chodziło o obywateli rzymskich. Chrześcijaństwo nie tolerowało tego nadużycia, i dlatego ośrodki chrześcijańskie robiły wszystko by skutecznie «prawdziwie odkupienie», co przysparzało im ogromnej sympatii. Klemens Rzymski pisał około roku 100: *znamy wielu spośród nas, którzy sami się dają skuć łańcuchami [niewolii], żeby uwolnić innych. Wielu jest też takich, którzy sprzedają się w niewolę i za otrzymane pieniądze karmią drugich*.

Epidemie

Działalność grup chrześcijańskich była odczuwalna również wtedy, gdy wybuchały epidemie, którym zazwyczaj towarzyszył masowy głód. Euzebiusz powiada, że chrze-

ścijanie byli jedynymi, którzy odwiedzali, leczyli i grzebali ofiary dżumy, która opnowała Aleksandrię w 259 roku i pochłoneła wiele ofiar. W owym czasie – twierdzi Euzebiusz – ludzie zostawiali chorych, bojąc się zarazić, ale chrześcijanie wchodzili do ich domów. To samo miało miejsce w roku 305 i 313 podczas kolejnych epidemii dżumy, którym towarzyszył wielki głód. To zachowanie chrześcijan spotykało się z powszechnym podziwem. Zdaniem Euzebusza, *czyny mówią same za siebie. Wszyscy wychwalają Boga chrześcijan i przyznają, że tylko oni są naprawdę religijni i litościwi.*

Artykuł ukazał się w piśmie *Agenda Latinoamericana 2009*

Przekład: Urszula Ługowska





Jezus i socjalizm

Jon Sobrino jest jezuickim księdzem pracującym na Uniwersytecie Środkowoamerykańskim im. José Simeóna Cañasas w Salwadorze. Urodził się w Barcelonie w czasie wojny domowej. Pochodzi z rodziny baskijskiej. W 1957 r. wyjechał do Ameryki Łacińskiej. Jest jednym z najbardziej znanych i wpływowych teologów latynoamerykańskich. W 1989 r. miał być na nim wykonany wyrok śmierci. W czasie chwilowej nieobecności ojca Sobrino, salwadorscy żołnierze wytrenowani w Szkole Ameryk wdarli się do jego domu, i zamordowali sześciu innych jezuitów oraz ich gospodynię i jej córeczkę. W 2007 r. po licznych upomnieniach watykańska Kongregacja do spraw Doktryny Wiary ostatecznie zakazała Sobrino wykładania na kościelnych uczelniach i publikacji książek w kościelnych wydawnictwach.

Czynienie z Jezusa po prostu i zwyczajnie socjalisty nie wydaje mi się słuszne, nawet jeśli zdroworoządkowo mógłby być za takiego uważany – jako ktoś, kto inspirował socjalizm w jego najgłębszym znaczeniu i może być postrzegany jako jego sympatyk. Takie stanowisko, chociaż minimalistyczne, wydaje mi się ważne. Na tej samej zasadzie nie moglibyśmy odnieść Jezusa do kapitalizmu (wbrew usiłowaniom, chociażby, Michaela Novaka), czy też imperializmu w żadnej z jego postaci – czy to amerykańskiej, czy radzieckiej. Główny punkt, który łączy Jezusa i socjalizm, to podzielenie idei i ideału socjalnego braterstwa, co należy przeciwstawić kapitałowi i pieniądзом, czy też idei władzy i podporządkowania. Te ostatnie były przez Jezusa całkowicie odrzucane; w tej kwestii nie było dla niego kompromisu.

Socjalizm i Jezus z Nazaretu to nie to samo, ale jeśli łączylibyśmy go z socjalizmem, protestowałby on przeciwko temu mniej, niż gdyby łączyć go z kapitalizmem czy imperializmem. Z socjalizmem ma on jednak wiele wspólnego. «Robotnicy» i, jak by dopowiedziano na nikaraguańskiej mszy, «chłopi», nie widzą w Jezusie obcego, a tym bardziej wroga. To, jak oni postrzegają instytucjonalny Kościół, to już zupełnie inna sprawa. W Kraju Basków, który jest bardzo katolicki, pewna stara kobieta, która całe życie była katoliczką, powiedziała mi, z przekonaniem i entuzjazmem: *Jezus był socjalistą*. I, jeśli dobrze pamiętam, również luterański pastor Dietrich Bonhoeffer powiedział, że robotnicy, którzy słabo lub wcale nie znają dogmatów, *rozumieją Jezusa*. Choć był on teologiem pochodzącym z klasy średniej, stał się świadkiem takich wydarzeń w epoce hitleryzmu, które domagały się całkowitego zaangażowania. Dla niego Kazanie na Górze i sprawiedliwość społeczna połączyły się ze sobą nierozdzielnie [Bonhoeffer został zamordowany przez hitlerowców – red.].

Nie możemy również ignorować faktu, że Karol Marks, podobnie jak Jezus, może być łączony z żydowską tradycją proroków. Poprzez proroków Bóg zwracał się do królów i bogatych, z oskarżeniami takimi jak to: *Sprzedaliście biednych za parę sandałów!* (Księga Amosa). Równocześnie zaś Bóg zwracał się do słabych, biednych i obcych słowami: *Mój lud*. Paraboliczną przypowieść o Łazarzu i bogaczu oraz stwierdzenie: *nie można służyć zarówno Bogu, jak i mamonie* (Mt. 6:24), znacznie łatwiej zignorować i wyśmiać w kapitalizmie niż w socjalizmie. Ewangeliczne błogosławieństwa – wzywające do solidarności, współczucia, służenia sprawiedliwości, aż po oddanie swojego życia – są blisko związane z socjalizmem, zaś rzadko można odnaleźć je w kapitalizmie.

Trzydzieści lat temu wielu ludzi tutaj, w Salwadorze, również wybrało opcję na rzecz ubogich. Uczyniło to wielu wszelkiej maści lewicowców i zrobili to z wielkim poświęceniem. W 1985 r. ojciec Ellacuría [jeden z jezuitów zamordowanych w 1989 r. przez salwadorskich żołnierzy – red.] mówił w jasny i prowokujący sposób o marksistach, że *fundamentalna etyczna jakość marksizmu wprawia chrześcijan w pewnego rodzaju zakłopotanie. Przypomina im, że zapomnieli o czymś podstawowym dla wiary i wiedzy ich do swoistego kompleksu niższości, kiedy porównują etyczne zaangażowanie rewolucyjnych marksistów na rzecz biednych z, w najlepszym przypadku, czysto werbalnym i pełnym wahania zaangażowaniem ludzi Kościoła*.

Nie ma więc powodu aby protestować, kiedy socjalizm jest porównywany do Jezusa. A przynajmniej nie należy protestować tak głośno, jak w przypadku, gdyby Jezus porównywany był z projektem kapitalistycznym. Ale przy porównywaniu socjalizmu i Jezusa pojawiają się również różnice, a czasami przeciwieństwa. Pozwólcie, że po-

staram się w tej kwestii o zwięzłą syntezę. Po pierwsze, oczywista sprzeczność pojawia się między Jezusem a socjalizmem, kiedy ten ostatni przybiera imperialistyczne, dyktatorskie lub brutalne formy polityczne. To sprawa oczywista. Podobnie jest, kiedy socjalizm staje się siłą polityczną tolerancyjną wobec kapitalizmu i zachowuje elementy konwencjonalnej demokracji [chodzi o projekt socjaldemokratyczny – red.]. W sferze socjalnej taki socjalizm aktywnie promuje indywidualizm i egotyzm w opozycji do solidarności. To, czego szuka i oferuje, chociażby startując w wyborach, to «wygodne życie» i «sukces». Z perspektywy Jezusa oznacza to dehumanizację. Po drugie, oczywiście, musi być poruszona jeszcze inna kwestia. A mianowicie ubieganie się o władzę. Jest ono nie do uniknięcia i może przynosić dobre skutki. Ale zawsze jest to materia delikatna, ponieważ władza nie przestaje być sobą, bez względu na kolor polityczny. I, ponieważ mówimy o Jezusie, nie zapominajmy, że w wyrazisty sposób odnosił się on również do władz religijnych.

Jezus nie był istotą ani leniwą, ani kontemplacyjną. Wypowiadał się w sposób autorytatywny, działał energicznie, i konfrontował się z realnymi strukturami władzy. Można powiedzieć, że władza emanowała z niego. Ale nikt nie może powiedzieć, że posługiwał się on władzą. Nie zabiegał o nią, ani nie wspierał jakiegś konkretnej władzy. Był przerażony tendencją władzy do dominowania nad innymi i podporządkowywania ich sobie. Odrzucił próbę ludu uczynienia z niego króla. Nie chciał, by w taki sposób myślał o nim Poncjusz Piłat. Moc Jezusa może być rozumiana jako siła proroka lub też zdolność do poczekania cierpiących. W przypadku Jezusa nie chodziło jednak o siłę jakiegoś ludowego przywódcy, na wzór Mojżesza.

To wszystko wydaje się kluczowe dla interpretacji jego sposobu patrzenia na świat i osobistej praktyki. Jego osąd na temat władzy jest zdecydowany i nie można od niego abstrahować: *A Jezus przywołał ich do siebie i rzekł: «Wiecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was»* (Ewangelia Mateusza 20:25-26). To odnosi się do wszelkiej władzy: kapitalistycznej, socjalistycznej, ekonomicznej, wojskowej, religijnej i kościelnej. Pokusa takiej złej władzy zagraża każdej ludzkiej jednostce, a Jezus dodałby do tego jeszcze pokusę bogactw, honorów, jak też znieczulenie wobec ofiar. Władza korumpuje stosunki między ludźmi.

Oczywiście, to nie znaczy, że socjaliści nie mogą ubiegać się o władzę polityczną, wygrywać wyborów czy ustanawiać praw, które, miejmy nadzieję, będą w interesie biednych i słabych. Tym niemniej, z absolutną powagą Jezus przestrzegał przed niebezpieczeństwem, że władza może być źródłem nadużyć i korupcji, i należy to do jej natury. (Podobnie zresztą uważał Arystoteles.)

W końcu, warto zająć się analizą religijnego doświadczenia Jezusa, czy też takiego

doświadczenia w socjalizmie. Może być to postrzegane jako dziwne, ponieważ nie ma żadnego powodu, by socjalizm był oficjalnie religijny lub chrześcijański. Bardzo często taki nie jest, a w perspektywie historycznej był antyklerykalny, co często było uzasadnione, a czasami błędne. Jednak religijny wymiar był bardzo ważny u Jezusa, zaś jego pozytywna wizja oraz działanie nie może być zrozumiane bez tego wymiaru. Zarówno jeśli chodzi o samą osobę Jezusa, jak też jego stosunek do społeczeństwa.

Według Jezusa, budowie nowego społeczeństwa, którego potrzebujemy, nie będą towarzyszyły wielkie, apokaliptyczne, jak wtedy mawiano, znaki. Takiego społeczeństwa nie należy identyfikować z jakąś konkretną siłą czy grupą lub też zwycięstwem nad przeciwnikami czy ich unicestwieniem. W postmachiavellskiej koncepcji polityki, żadne z takich działań nie byłoby pozytywne dla *polis*. Jednak religijne doświadczenie, właściwie socjalizowane – w rozumieniu polityki jako troski o *polis* – byłoby pozytywne. *Polis* mogłoby wzrastać wraz z postępującą humanizacją, akceptując tę rzeczywistość, którą my nazywamy misterium, co oznaczałoby wyjście poza ubogi pozytywizm, infantyлизację, reifikację czy trywializację rzeczywistości. To właśnie misterium daje życie.

Nie ma powodu, dla którego socjalizm musiałby być religijny, lub też aby nazywał misterium *Abba*, jak to czynił Jezus. Nie ma jednak również powodu, aby wykluczać możliwość, by religijny wymiar ludzkiej egzystencji definiował i jednostkę, i *polis*. Wedle mojej osobistej opinii, demokratyczne modele zachodniego socjalizmu, przy wszystkich swoich osiągnięciach dla robotników i obywateli, pokazują również, że coś ważnego zostało zagubione. Być może ten zagubiony element da się odkryć w etosie humanistycznie zorientowanych socjalistów i komunistów. Mam nadzieję, że nie będą oni wykluczać możliwości znalezienia tego w tradycjach religijnych takich, jak ta pochodząca od Jezusa.

Nie chodzi tutaj o jakiś subtelny powrót do klerykalizmu. Chodzi mi raczej o poważne potraktowanie głębokiego wymiaru rzeczywistości gatunku ludzkiego. Możemy debatować, czy ten głęboki wymiar może być osiągnięty poprzez religię, czy też bez niej. Niektórzy mogą powtarzać tutaj za Ernestem Blochem ideę *ateizmu w chrześcijaństwie*, inni zaś, za Antonio Comínem, myśl o *chrześcijaństwie w komunizmie*. Tym, co powinno nas łączyć, jest poważne potraktowanie głębi ludzkiej jednostki. Bez takiej postawy podlegać będziemy degeneracji, nawet jeśli dokonywać się będzie postęp w zakresie jakości życia i wolności obywatelskich. Moim zdaniem, to jest właśnie fundamentalnym problemem dzisiejszych bogatych społeczeństw zachodnich i kapitalizmu w ogóle.

To samo dotyczy również Kościołów chrześcijańskich. Nie wystarczy po prostu

funkcjonować w formalnie religijnym kontekście. Musimy praktykować religię, która wyrasta z głębi i prowadzi w głąb. Musimy (na wzór świętego Pawła) wychodzić poza własne ramy, aby nie być związanym własnym, egoistycznym ja. I dlatego dbać o słabych, sieroty, wdowy. To właśnie jest prawdziwa religia.

W wielu krajach Ameryki Łacińskiej istnieją dziś ważne ruchy, które w ten czy inny sposób wchodzą w relację z socjalizmem. To już sporo, że udaje się im ograniczać okrucieństwa związane z kapitalizmem i imperializmem. Byłoby jednak jeszcze lepiej, gdyby poczyniły one również pozytywne kroki, choćby niewielkie, w kierunku ideału socjalizmu. W ten sposób socjalizm mógłby współpracować z chrześcijaństwem, tak jak we wcześniejszych dekadach. Znajdą się i chrześcijanie, i socjaliści, którzy poświęcą się temu zadaniu.

Moją nadzieją jest, że Jezus może stać się wspólnym mianownikiem dla nich wszystkich. W naszej Utopii chodzi o cywilizację ubóstwa, lub też, mówiąc w bardziej popularny sposób, *cywilizację, gdzie solidarnie dzielono by się biedą*. Chodzi nam więc o Królestwo Boga.

**Tekst ukazał się w piśmie *Agenda Latinoamericana 2009*
Przekład: Urszula Ługowska**





Jaume Botey jest profesorem historii na Universitat Autònoma w Barcelonie oraz naukowcem Centrum Chrześcijaństwo i Sprawiedliwość.

Stowarzyszenie «Chrześcijanie dla Socjalizmu», CPS, narodziło się w Chile pod rządami Salvadora Allende w 1971 roku. Jego celem było wspieranie przez wspólną chrześcijańską rządu Jedności Ludowej. Ludzie oddychali wtedy świeżym powietrzem Soboru Watykańskiego II, oraz spotkania biskupów Ameryki Łacińskiej w Medellin w 1968 roku. Wspólnoty bazujące na chrześcijańskiej teologii wyzwolenia stawiały swoje pierwsze kroki. Były to wspaniałe chwile, odznaczające się wielkim bogactwem duchowym, bodaj największy w historii wysiłek Kościoła w kierunku zrozumienia problemów zwykłych ludzi.

Zaczęliśmy wierzyć, że świat, o którym marzymy, jest na wyciągnięcie ręki... Jednak zamach stanu Pinocheta w 1973 roku oraz to, co po nim nastąpiło w całej Ameryce Łacińskiej, zdruzgotało nasze nadzieje.

Bardzo szybko CPS rozszerzyło swoją działalność na Europę. Najważniejszym zadaniem było udowodnienie, że wiarę i walkę o sprawiedliwość można połączyć, nie popadając w sprzeczności. CPS próbowało przezwyciężyć dogmatyczne zamknięcie oraz zaskorupiałe schematy Kościoła wobec komunizmu i odwrotnie: komunizmu wobec chrześcijan. CPS chciało wykazać, nawiązując do znanej frazy Antonio Comina, że można być komunistą w Kościele oraz chrześcijaninem w partii. Stowarzyszenie było wierne Ewangelii i łączyła je nierozzerwalna więź z biednymi. To oznaczało, że żyło ono na styku Kościoła i polityki, zdając sobie sprawę, że pogranicza często bywają niebezpieczne i najeżone minami. Mimo to, ożywiało wiarę w Jezusa poprzez socjalizm, nie wahając się używać instrumentów, które marksizm traktuje jako narzędzia analizy historycznej: walki klas oraz klasy robotniczej zorganizowanej w partii i związki zawodowe.

Oczywiście, co za tym idzie, CPS napotkało na opór tych, którzy popierali możliwych tego świata, zarówno na polu politycznym, jak i religijnym. Pamiętajmy, że w tamtym czasie Kościół próbował promować w Europie «chrześcijańską demokrację», i że w Ameryce Łacińskiej pozostawał w dwuznacznym stosunku do dyktatur wojskowych lat 70. Jednak świadectwo wiary oraz politycznego zaangażowania tak wielu «Chrześcijan dla Socjalizmu» udowodniło, że obie te sfery (religijna i lewicowa) są do pogodzenia. Wielu działaczy cierpiało prześladowania, łącznie z karą więzienia. Jednakże, dzięki rozwadze, wspólnej pracy oraz przywiązaniu do takiej podstawowej wartości, jak sprawiedliwość, odnosili sukcesy. Udało się przewyciężyć stare uprzedzenia. Bitwa została wygrana.

Pluralizm

Chociaż dla chrześcijanina *królestwo nie jest z tego świata*, CPS nie ogranicza się do krytyki ziemskiej rzeczywistości. Przeciwnie, za swoją misję uważa działanie, ubrudzenie sobie rąk... CPS zawsze postrzegało swoją rolę jako spoiwo łączące szeroki wachlarz opcji ideologicznych oraz politycznych lewicy: socjalistów, komunistów, anarchistów czy trockistów. Ma ono dar umiejętności czy też «szybkości» zrozumienia różnych form zaangażowania, np. takich jak radykalizm profetyczny połączony z uniesieniami religijnymi, i takich, które są bliższe realizmowi oraz sferze praxis polityki, to znaczy porozumienia, negocjacje czy komunikacja. Jak udało się skojarzyć Utopię z czymś tak nieutopijnym, jak rządzenie? CPS zdołało połączyć coś, co jest zwane etyką przekonania (która wyraża etykę wartości) z etyką odpowiedzialności (która koncentruje się na tym, co jest aktualnie osiągalne). Było to szczególnie skomplikowane w Hiszpanii, gdzie ruch CPS zapuścił głębokie korzenie, ponieważ, w tamtych latach, miały miejsce dwa procesy: jeden o charakterze narodowym: przejście od dyktatury do demokracji, a drugi o charakterze globalnym: początek ofensywy neoliberalizmu.

Zmiany i nowe trudności

Obecny kryzys socjalizmu zaczął się na długo zanim, niefortunnie nazwany «realny socjalizm» został zniszczony i pogrzebany w krajach Bloku Wschodniego.

W Europie począwszy od lat 70. thatcheryzm zapoczątkował bezlitosną wojnę przeciwko historycznym zdobyczom, które klasie robotniczej udało się wywalczyć, począwszy od XIX wieku. Narzucił deregulację, prywatyzację, niepewność zatrudnienia, redukcję nakładów socjalnych... Ruch związkowy został pokonany.

W skali światowej, od początku lat 80. Reagan lansował politykę interwencji wojskowych oraz zbrojnych zamachów stanu i przewyciężył kryzys budżetowy poprzez

bezlitosne wprowadzanie zaleceń Międzynarodowego Funduszu Walutowego w biednych krajach, co spowodowało bezprecedensowy kryzys w Ameryce Łacińskiej oraz Afryce.

«Upadek muru berlińskiego» oraz atak neoliberalizmu na kraje byłego ZSRR były tylko kolejnymi porażkami socjalizmu. Jednakże moim zdaniem, wielką klęską socjalizmu jest to, że nie udało mu się stworzyć nowego człowieka, nowych mężczyzn i kobiet. To na tym polu, w dziedzinie idei i wartości, socjalizm przegrał – jako alternatywna propozycja braterstwa.

Za duży nacisk kładziono na rozwojowo-produkcyjny model socjalizmu, wierząc, że wraz z rozwojem środków produkcji ludzkość przejdzie stopniowo od niedoboru do obfitości; nadmierną wiarę pokładano w dogmatach marksistowskich, wierząc, że zmiana infrastruktury przemieni sumienia. Model nieograniczonego rozwoju został zaakceptowany bez zastrzeżeń.

Dzisiaj wiemy, że ten model jest nie do utrzymania. Kapitalizm wraz z neoliberalizmem przegrywa nie tylko z powodu swej niesprawiedliwości oraz antidemokratycznych tendencji. Do samobójstwa doprowadza go nienasycona rządzi gromadzenia dóbr. Ziemia nie jest w stanie dać już więcej. Ale i lewica została złapaną w pułapkę, nie miała konkretnych propozycji, nie miała własnych projektów. Ten brak wizji realnej alternatywy dla kapitalizmu leży u źródeł klęski [lewicy związanej z projektem realnego socjalizmu – red.]. Dzisiaj tęsknimy za wigorem moralnym młodego Marksa, głębią teorii dojrzałego Marksa, pasją Róży Luksemburg, odwagą José Martí czy Mariateguiego, i za antyimperialistycznym idealizmem oraz samokrytycznym rygorem Che.

Bitwa o Utopię

Na początku lat 80., na długo przed upadkiem Bloku Wschodniego, członkowie grup CPS w Europie zaczęli żałować, że nie wzięli wystarczająco pod uwagę nowych zjawisk, jakimi były: kryzys świadomości klasowej, nowy skład klasy robotniczej czy kryzys ekologiczny. Zaproponowali więc mesjanistyczny projekt odnowy Utopii, który uwzględniał internacjonalizm jako konieczny wymiar wiary.

Idee, które, jak koncepcja Utopii, wydawały się obce tradycji marksizmu, zaczęły stanowić część dziedzictwa CPS. To nie była jakaś niedookreślona tęsknota za światem marzeń. Była to raczej silna i odważna propozycja, cel działania i walki politycznej.

Dzisiaj jest oczywiste, że można walczyć o Utopię i pokonywać słabości neoliberalizmu. Tym, co wiara m. in. może wnieść w bezkształtny postmodernizm, jest siła, niezbędna wszak dla aktywistów, i niewzruszoność ich przekonań wobec banalności

świata oraz zdolność do zdecydowanego oporu w konfrontacji z relatywizmem wartości i zmieniających się trendów politycznych.

W zglobalizowanym i zdecentralizowanym świecie, w którym obecnie żyjemy, walczyliśmy o Utopię stawiając małe kroki. Wciąż nie zdołaliśmy skonstruować globalnej alternatywy socjalistycznej. Z tego powodu, wielu aktywistów CPS, czując się coraz bardziej wyizolowanymi w wewnętrznych debatach, tak w partiach politycznych, jak i w Kościele, podejmuje działania w ruchach społecznych (przeciw bezrobociu, marginalizacji, narkotykom, za solidarnością międzynarodową...), co wymaga radykalizmu w głębokim związku z wiarą. To nie znaczy, że nie interesują się debatami ideowymi. Ale aktywiści CPS sądzą raczej, że dzisiaj, aby udało się wskrzеси wielkie idee, najpierw muszą przemówić czyny.

Styl życia i zaangażowanie

Wiara jest doświadczeniem Boga, nie doktryną. Dla nas jest to spotkanie z Jezusem z Nazaretu. Jezus nauczył nas odczytywać historię z perspektywy ludzi przegranych, ukrzyżowanych. Na bazie takiej interpretacji świata, zrzeszyliśmy się z wieloma chrześcijanami, nie-chrześcijanami oraz wyznawcami innych religii, których pracę nad stworzeniem alternatywnej rzeczywistości traktujemy jako pracę nad budową Królestwa Bożego na Ziemi. Wychodząc od tego konkretnego dążyliśmy do stworzenia nowej teologii, bo odkryliśmy, że życie ubogich i prześladowanych jest głosem Boga na wysokościach, który do nas przemawia. Dla człowieka wierzącego jest jasne, że praca na rzecz Utopii jest walką o «Królestwo Boga». CPS, poza deklaracjami politycznymi, a nawet ponad politycznymi sporami, w które się angażuje, było i stale jest zjawiskiem mistycznym, stylem życia, szkołą, która sytuuje się w pół drogi między intelektualnym kolektywem, odpowiadającym na wyzwania polityczne i angażującym się w idee, a poznawaniem nas samych i naszego własnego życia, wreszcie grupą przyjacielską i przestrzenią modlitwy oraz współodczuwania Wiary.

Tekst ukazał się w piśmie *Agenda Latinoamericana* 2009

Przekład: Maciej Wójcicki



Demokratyczna droga do socjalizmu



Adolfo Pérez Esquivel

Adolfo Pérez Esquivel, ur. w 1931 r., jest malarzem i rzeźbiarzem argentyńskim. Mieszka w Buenos Aires. W latach 60. zaangażował się w działalność tzw. chrześcijańskich wspólnot podstawowych, skupionych w Służbie na rzecz Wyzwolenia Ameryki Łacińskiej (bez Użycia Przemocy) – te ostatnie słowa dodano, gdyż w tym okresie, na fali rewolucji kubańskiej, wielką popularnością cieszyła się partyzancka metoda walki. W koncepcji Pereza Esquivela, siła miała jednak pochodzić ze zbiorowego oporu zjednoczonej wspólnoty, nie zaś z indywidualnych akcji zbrojnych. W obliczu radykalizacji społeczeństw latynoamerykańskich, na początku lat 70. władzę w poszczególnych krajach Ameryki Łacińskiej zaczęły przejmować junty wojskowe. W 1974 r. Perez Esquivel został ogólnokontynentalnym koordynatorem chrześcijańskiej organizacji Służba na rzecz Pokoju i Sprawiedliwości w Ameryce Łacińskiej, która za cel postawiła sobie opór wobec dyktatur. Sposobem na to miała być budowa sieci powiązań między różnymi, wyizolowanymi na skutek polityki dyktatur, sektorami społeczeństwa: robotnikami, chłopami, inteligencją, Indianami. Spoiwa dostarczał czynnik religijny. Obecnie organizacja ta ma wielkie zasługi w walce na rzecz likwidacji tzw. długu zagranicznego Trzeciego Świata, działając w ekumenicznej «Koalicji Jubileusz 2000». W 1976 r. również w Argentynie nastąpił przewrót wojskowy. Rozpoczęły się systematyczne represje wobec lewicy: porwania, tortury, zaginięcia, zabójstwa, porwanie dzieci urodzonych w więzieniach. Adolfo Pérez Esquivel brał aktywny udział w tworzeniu wielu organizacji działających na rzecz praw człowieka. Pomagał też w

działalności Matek z Placu Majowego (znanej organizacji żon i matek ofiar dyktatury). W 1977 r. został uwięziony i, bez procesu sądowego i wyroku, spędził czternaście miesięcy w więzieniu, gdzie poddawano go licznym torturom.

Przeżył, być może, dzięki wstawiennictwu papieża i organizacji Pax Christi Internacional, w której był już znanym działaczem pokojowym. W 1980 r. otrzymał pokojową Nagrodę Nobla. Przyjął ją w imieniu ludów Ameryki Łacińskiej... robotników i chłopów, którzy są pozbawieni praw związkowych i muszą żyć w nieludzkich warunkach, dzieci, które cierpią niedożywienie, młodzieży pozbawionej perspektyw, Indian, matek, które wciąż szukają swoich dzieci.

Do dziś Pérez Esquivel jest bardzo aktywnym lewicowym działaczem, zaangażowanym m. in. w «Permanentny Trybunał Ludowy», gdzie prowadzi się «procesy» przeciwko korporacjom ponadnarodowym, działającym w Ameryce Łacińskiej, które bezkarnie łamią prawa pracownicze, organizują masakry związkowców, dewastują środowisko naturalne, wywłaszczają Indian i drobnych rolników z ich ziemi. Perez Esquivel działa też na rzecz ukarania zbrodni dyktatur i przeciwko «grubej kresce» mającej chronić zbrodniarzy i umożliwić im uczestnictwo w życiu publicznym do dnia dzisiejszego.

* * *

Szukając alternatywy dla kapitalizmu wciąż wchodzimy na nowe ścieżki, otwierają się przed nami nowe horyzonty. W naszej kolektywnej pamięci krzepną doświadczenia z naszych walk: odniesionych zwycięstw, ale i poniesionych porażek. Dzięki temu, możemy pewniej kroczyć naprzód. Coraz to nowe grupy społeczne przestają być jedynie obserwatorami i włączają się do działania jako czynne podmioty swojej własnej historii. Widzimy to w naszym codziennym życiu: w dzielnicach wielkich miast, w favelach, w małych miasteczkach. Związki zawodowe, organizacje indiańskie i ruchy chłopskie – wszystkie one łączą się w społecznym i kulturowym oporze. Walka z dominującymi siłami jest trudna, ale upór draży skałę kapitalizmu, który sprowadza na ludzi przemoc, biedę i wykluczenie.

Paweł VI nazwał Amerykę Łacińską «kontynentem nadziei». Kontynent ten ma swoje blaski, ale ma też i cienie. Jego mieszkańcy wielokrotnie starali się wznieść się ku światłu, występując ze swoimi postulatami alternatyw społecznych, kulturowych i politycznych, i za każdym razem spotykały ich za to krwawe represje.

Długa historia walk i cierpienia

Dyktatury wojskowe na naszym kontynencie posłużyły imperializmowi i kapitalizmowi do realizacji projektu dominacji, dzięki zastosowaniu doktryny bezpieczeństwa narodowego. Spowodowało to wiele ofiar w ludziach oraz zaprzepaszczenie licznych talentów i możliwości rozwoju. Wielu z nas natychmiast stanęło w obronie życia, i tych wartości, które są bliskie ideałom socjalizmu, czyli systemu, który pozwoli przezwyciężyć wyzysk oraz zapewni równe prawa i możliwości wszystkim kobietom i mężczyznom.

Po upadku dyktatur wojskowych, wyłoniły się z nich formalne demokracje. Są one jednak obciążone tyłoma uwarunkowaniami i restrykcjami, narzuconymi przez dominujący system, że w istocie nadal jest tak, jakby nic się nie zmieniło. System trwa dalej, a nierówności wciąż się pogłębiają. Te formalne demokracje są bardzo ograniczone, bo mimo pozorów wolności mogą one podejmować tylko takie decyzje, na jakie pozwala im system.

Większość «demokratycznych» rządów latynoamerykańskich nie zdołała przezwyciężyć problemów, które dotyczą ich obywateli. Powielają one wzorce swoich poprzedników: czy to ze strachu, czy z przyzwyczajenia do wykonywania cudzych rozkazów, czy też z braku innych wizji.

Mamy więc zakłęty krąg: z jednej strony mówi się o demokracji, bo są wybory, a z drugiej narzuca się ludności politykę neoliberalną. Władza decyzyjna wciąż jest w rękach wielkich rekinów gospodarczych, politycznych i wojskowych.

W kierunku «nowego socjalizmu»

W Ameryce Łacińskiej mamy już pewne doświadczenia z «władzą uczestniczącą», związane z budową nowych, horyzontalnych struktur, takich jak wspólnoty podstawowe, organizacje społeczne, kulturalne i edukacyjne, ruchy ludowe. Różne wspólnoty: chłopskie, indiańskie, związkowe, kobiece, zajmują nowe przestrzenie społeczne i uczą się je dzielić z innymi grupami i ruchami. Jest to wielkie wyzwanie w naszych indywidualistycznych i konsumpcyjnych społeczeństwach, w których kapitał finansowy jest uprzywilejowany kosztem kapitału ludzkiego.

Te wzrastające nas doświadczenia działań społecznych w drodze do nowego socjalizmu trzeba pogłębiać, tak, aby osiągnęły one wymiar polityczny. Chodzi nam o socjalizm, w którym będziemy się dzielić z ludźmi i społeczeństwami dwoma wielkimi dobrami: Chlebem i Wolnością. Chleb karmi ciało, a Wolność – duszę. Demokracja i prawa człowieka to dla nas wartości nierozłączne.

Dzielenie się wolnością oznacza kolektywny udział w budowie społeczności, do której dążymy. Wolność musi oznaczać narastanie krytycznej świadomości oraz te

same prawa i swobody dla wszystkich. Bez Wolności nie może być prawdziwej miłości, a bez miłości życie traci swój smak. [...]

Ważne jest też kultywowanie pamięci. Nie po to, by pozostać w przeszłości. Pamięć pozwala nam lepiej oświetlić teraźniejszość. Od tego, co każdy z nas pozostawia po sobie w teraźniejszości, zależy przyszłość. W dzisiejszych czasach trzeba umieć spojrzeć wstecz, aby lepiej zrozumieć i docenić owoc tego, co kiedyś zostało zasiane.

Ameryka Łacińska jest wielką i bogatą mozaiką ludów. Odnacza się różnorodnością kulturową i językową oraz wartościami religijnymi, które ugruntowywały się tu z biegiem lat. Jeśli różnorodność jest bogactwem tego kontynentu, to «nowy socjalizm» musi się też wyrażać przez otwartość na całą naszą różnorodność w wymiarze kulturowym i duchowym.

Ponadnarodowy kapitalizm narzuca nam swoje interesy gospodarcze, polityczne i wojskowe. Relacja sił jest nierówna, do tego kolejne władze państwowe są zazwyczaj wspólnikami sił dominacji. Zdajemy też sobie sprawę z tego, że tam, gdzie system zaczyna wchodzić na pole kultury, również ma on swoje cele gospodarcze.

W zglobalizowanym świecie

Upadek Muru Berlińskiego był symbolicznym momentem dezintegracji całego Bloku Wschodniego. Po długim okresie zimnej wojny upadł autorytarny socjalizm importowany z zewnątrz. Władza na świecie pozostała w rękach jednego wielkiego hegemonu: USA, i potężnych koncernów międzynarodowych. Wyrosły inne mury, które trzeba zburzyć, takie jak wykluczenie społeczne, koncentracja bogactw i masowa bieda, niszczenie zasobów naturalnych, wody, lasów, bioróżnorodności – to wszystko są efekty polityki wyzysku i dominacji.

Aby nie powtórzyła się znowu próba autorytaryzmu, władza powinna być postrzegana i praktykowana jako *służba*. Żeby to osiągnąć, trzeba edukacji i praktyki w doświadczeniu i dawaniu wolności. Oraz powrotu do źródeł naszych kultur i pobrania nauk od starszych, od tych, którzy walczyli i pracowali dla bardziej sprawiedliwego i braterskiego świata. Walczyli o tę utopię, którą chcemy urzeczywistnić w postaci «nowego socjalizmu».

My przez politykę rozumiemy poszukiwanie dobra wspólnego w społeczeństwie. Trzeba wrócić do realnego, bezpośredniego *robienia* polityki: budzenia krytycznej świadomości i działania na rzecz społeczności.

Przyjrzyjmy się jakości obecnej demokracji. Zauważymy wtedy, że rządy – nazywane demokratycznymi – sprawują władzę, ale ani na jotę nie zmieniają relacji wyzysku. Dostrzeżemy konformizm rządów, które tchórzliwie kontynuują politykę neoliberalną.

Ta polityka to oddawanie ziemi (lub jej sprzedaż za bezcen) agendom spółek ponadnarodowych, które wypędzają Indian i chłopów z ich działek. To grabież dziedzictwa narodu przez stosowanie cięć socjalnych, kapitalizację i prywatyzację, co narzucają dziś międzynarodowe ośrodki władzy. To są nowe mechanizmy dominacji. Podobnie jak i dług zagraniczny, dług niesprawiedliwy i niemoralny, gdzie rządzi zasada: *im więcej płacimy, tym więcej jesteśmy winni i tym mniej mamy*. A rządzący zapominają o długu wobec swoich obywateli.

Demokratyczna droga do «nowego socjalizmu»

«Nowy socjalizm» powstaje na bazie kolektywnej partycypacji i kolektywnej pamięci. Implikuje on realną dystrybucję dóbr i stworzenie bardziej ludzkich i sprawiedliwych warunków życia dla wszystkich. W bieżącej sytuacji międzynarodowej, walka o osiągnięcie celów i utopię budowy «nowego socjalizmu» jest wielkim wyzwaniem. Ci, którzy się jej podejmują, wiedzą, że cena, jaką obarczona jest droga ku wyzwoleniu, jest wysoka i że walka ta wymaga wielkiej wytrzymałości i wytrwałości w nadziei.

Władza nie ma najmniejszego zamiaru oddawać swoich dóbr i przywilejów. Ta sytuacja prowadzi do zaostrzenia konfliktów, między innymi poważnego konfliktu o ziemię i walki przeciwko jej koncentracji w nielicznych rękach. To jest wyzwanie dla rządów krajów takich jak Boliwia, Ekwador i Wenezuela, które chcą podążać, wraz ze swym ludem, w stronę budowy «nowego socjalizmu».

Podstawą naszej jedności musi być solidarność. Korzystamy z różnych doświadczeń: zarówno dorobku Światowego Forum Społecznego, jak i różnych grup społecznych. Elementem naszej walki jest kreatywność. Trwamy twardo w oporze, bo wiemy, że zmiany zawsze są możliwe, jeśli tylko widzi się wspólny cel na horyzoncie i jest się zdeterminowanym, by go osiągnąć.

Tekst ukazał się w piśmie *Agenda Latinoamericana* 2009

Przekład: Urszula Ługowska





María López Vigil

Socjalizm i chrześcijaństwo potrzebują feminizmu

María López Vigil jest autorką i wydawcą wielu książek, m. in. wspomnień o Oskarze Romero i redaktorem naczelnym dwujęzycznego pisma *Envío*, publikowanego przez Uniwersytet Środkowoamerykański w Nikaragui. Wraz ze swoim bratem José Ignacio, prowadzi i jest autorką programu radiowego *Un tal Jesus (Był sobie Jezus)*, który cieszy się wielką popularnością w obu Amerykach. Można go posłuchać w oryginale (po hiszpańsku) albo poczytać angielskie i portugalskie transkrypcje, na www.untaljesus.net.

Kiedy w 1978 roku kończyliśmy [autorka i jej brat – red.] pisać książkę pt. *Un tal Jesus*, miałam okazję osobiście poznać Juana Mateosa, człowieka świetnie władającego greką, hebrajskim i aramejskim, czyli językami, które stanowią swego rodzaju pomost do odczytania pierwotnego przesłania Jezusa z Nazaretu. Zapytałam go jak scharakteryzowałby, przy pomocy znanych nam koncepcji, «projekt polityczny» Jezusa. Pomyślał chwilę i odpowiedział bez wahania: *jako anarchistyczny socjalizm*. Socjalizm, ponieważ Jezus zawsze kierował swe słowa do wspólnoty; anarchistyczny, gdyż zawsze podważał pojęcie władzy i konfrontował się z tymi, którzy ją sprawowali.

Wspólnota nie musi być zbudowana na nierównościach. Chociaż ten egalitaryzm, jaki było nam dane poznać w formie «realnego socjalizmu», nie był błędnym założeniem, był on niestety skazany na porażkę. Socjalizm, który walczył z «władzą kapitalistyczną», zrodził nową potężną kastę urzędników, funkcjonariuszy oraz tych, którzy okrzyknęli się rzecznikami zwykłego człowieka i wyrazicielami jego «prawdziwych pragnień».

Zatem nadeszła nasza kolej. Kolej na to, aby przedstawić pojęcia władzy i nierówności społecznych z nowej perspektywy. Z perspektywy feministycznej. Myślę, że najgłębsze

nierówności, jakie istnieją dziś w Ameryce Łacińskiej, to nierówności związane z płcią i *gender*. Jednak nie chciałabym ignorować faktu, że poziom nierówności społecznych na naszym kontynencie jest rekordowy. (Zakładając oczywiście, że pojęcie *gender* należy rozumieć nie tylko jako «problem kobiet», ale przede wszystkim jako każdą sytuację opartą na nierównym traktowaniu kobiet i mężczyzn ze względu na ich płeć.)

Myślę, że te nierówności, które narodziły się już w Starożytności (i ze względu na swój «wiek» są najbardziej zakorzenione), i z którymi dziś najczęściej musimy się zmagać jako gatunek ludzki, te najbardziej niesprawiedliwe i najtrudniejsze do pokonania, to nie są te nierówności, które sprawiają, że jedni są biedni, a drudzy bogaci, jak przyzwyczyła nas myśleć teologia wyzwolenia, tylko właśnie te, które dzielą ludzi na mężczyzn i kobiety.

Otóż na co dzień mogę zaobserwować, że historie życia poszczególnych kobiet są na ogół zdeterminowane przez czynności, które kobiety te były zmuszone wykonywać z powodu swojej płci, oraz szansy, które zostały im odebrane ze względu na fakt bycia kobietą. Historia kobiety jest niemalże w całości skonstruowana z: «w obliczu», «pod względem», «mieszcząc się w ramach», «z uwzględnieniem», «przeciwno», «z powodu», «wywodząc się z», «pomiędzy», «w kierunku», «dla czegoś/kogoś», «przez», «pod dyktando», «bez», «ponad», «poza»... władzy/władzą/władzami/władzę. Wszystkie te wyrażenia przyimkowe mają specyficzne funkcje i każde z nich musi być przeanalizowane osobno w celu zrozumienia historii kobiety, która rodziła się poprzez tysiąclecia w obliczu kultury głoszącej niższość kobiet.

Myślę, widzę i czuję, zdając sobie sprawę, że najpierwotniejsze źródło tej nierówności jest ukryte w religii: w jej chrześcijańskiej interpretacji, według której Bóg był mężczyzną; która pogrzebała pamięć o rewolucyjno-feministycznych poglądach Jezusa, jak również o «żeńskich» cechach Jego osobowości i idei, które głosił. Ukryte w chrześcijaństwie, które nie dystansuje się od silnie seksistowskiego i patriarchalnego stereotypu, który przewija się przez Biblię w całej jej rozciągłości. W chrześcijaństwie, które dało księżom monopol na reprezentację Boga na Ziemi. Takie nagromadzenie męskich symboli w sferze sacrum ma swoje społeczne i polityczne konsekwencje, kształtuje nasze postrzeganie władzy i wspólnoty oraz ma duży wpływ na to, w jaki sposób myślimy o socjalizmie.

Teologia wyzwolenia zaadoptowała analizę marksistowską, która była publikowana w formie broszurowych wydań, i tak właśnie zdobyła swą popularność w lewicowych kręgach Ameryki Łacińskiej. W takiej uproszczonej wersji marksizmu wszystko dało się wytłumaczyć poprzez pojęcie klasy społecznej. W teologii wyzwolenia Bóg stał po stronie ubogich, jednakże był przede wszystkim Mężczyzną. Jak to zostało ujęte w wypowiedzi

formacji tak postępowej jak ruch Rolnik Rolnikowi z Nikaragui, *Bóg jest architektem oraz inżynierem, a nie rzemieślniczką lub sprzedawczynią na rynku. I 'widzimy go' na stacjach benzynowych przy kontroli wulkanizacyjnej pojazdów i patrolowaniu autostrad, ale nie przy zmywaniu naczyń i gotowaniu, a tym bardziej nie przy karmieniu piersią.*

A Maryja? Matka Jezusa jest oczywiście zawsze obecna, uwielbiana, jakby była swoistą «wersją starożytnej bogini», aczkolwiek obarczonej wieloma ograniczeniami, która powraca na Ziemię, by zaspokoić potrzeby ludzkiej *psyche*. Jednakże w rezultacie długiej żonglerki dogmatami religijnymi, Maryja została przekształcona w niepowtarzalny wzorzec kobiety wywłaszczonej ze swojej własnej seksualności: matka-dziewica, żona niemająca kontaktów seksualnych nawet ze swoim mężem... Dzięki temu jest ona «niepokalana». Dzięki temu może być naśladowana wyłącznie poprzez całkowite oddanie się i posłuszeństwo Bogu.

Kilka lat temu odkryłam, że *gdy Bóg jest Mężczyzną, mężczyźni zaczynają wierzyć, że są bogami* i zdałam sobie sprawę, że zakorzeniony w religii seksizm nie tylko generuje nierówność płciową, ale również przemoc. Tym bardziej, jeżeli wyobrazimy sobie Boga jako wszechwiedzącego sędziego, wymierzającego karę; Pana Opatrzności, który planuje nasze życie i sprawuje nad nami kontrolę; wszechmogącego króla, który może uczynić to, czego tylko zapragnie.

Dzisiaj mierzymy do tego, aby skończyło się tego rodzaju zaślepienie. Jednak nie możemy spocząć na laurach po dokonaniu paru zmian, czyli postrzeganiu Boga zarówno jako Ojca jak i Matki, czy też wyrzuceniu ze słownika kilku seksistowskich słów, aż po wręcz nadużywanie wyrażen takich jak: «wszyscy mężczyźni i kobiety» oraz «jego i jej». Albo, co gorsza, dodając wszędzie drażniące «@» [«@» jest używane do reprezentowania zarówno «o» (męska końcówka rzeczownika w języku hiszpańskim) jak i «a» (kończówki rodzaju żeńskiego w języku hiszpańskim) – red.] przy każdej próbie komunikowania się językiem neutralnym płciowo.

Nie można być socjalistką, nie będąc feministką. A bycie feministką, tak jak bycie socjalistką, to ogromne wyzwanie, które zmusza nas do myślenia, wyglądanania, działania oraz mówienia w inny sposób. Z jaką częstotliwością, na przykład, mówimy o poczuciu niestabilności materialnej jako najczęstszym czynnikiem zorganizowanej przemoc w naszych krajach! Często nawet trafnie obwiniamy za tę niestabilność neoliberalny kapitalizm. Ale czy pamiętamy, że badania ONZ wykazały, że najbardziej niebezpiecznym miejscem dla kobiet w Ameryce Łacińskiej jest ich własny dom? Według ONZ przemoc wobec kobiet na całym świecie stanowi główną przyczynę zgonów i niepełnosprawności kobiet w wieku od 15 do 45 lat oraz jest częstszą przyczyną zgonów niż wypadki drogowe, choroby nowotworowe czy wojny.

Jak często, na przykład, mówimy o wszechobecnej bezkarności, która spotyka się z pełną akceptacją wymiaru sprawiedliwości! Ale czy poświęcamy tyle samo uwagi tej bezkarności polityków, która panuje wewnątrz latynoamerykańskich domów? Domów, w których mężczyźni dokonują fizycznych i seksualnych ataków na kobiety i dziewczęta? Domów, w których znęcanie się, wykorzystywanie seksualne, kazirodztwo są autentyczną epidemią, która dotyka jedną na cztery kobiety? Domów, w których kobiety bywają molestowane seksualnie już w dzieciństwie?

Ta właśnie bezkarność, najczęściej występująca, ma najbardziej długotrwałe konsekwencje, jest najbardziej przemilczana i najbardziej «naturalizowana». Z jaką łatwością tolerujemy liderów rządów, partii politycznych, związków zawodowych w socjalizmie XX wieku, a teraz już XXI, którzy walczą przeciwko niesprawiedliwej władzy w sferze publicznej, ale dopuszczali się nadużycia swojej męskiej władzy w sferze prywatnej! Z jakim naturalnym odruchem akceptujemy, że *najciemniej jest pod latarnią!* Feminizm uczy nas natomiast, że *osobiste jest polityczne*.

Perspektywa *gender* powinna brać swój początek wychodząc od ciała, od seksualności. W tradycji chrześcijaństwa nic nie jest bardziej wzgardzone, budzące strach, dyskryminowane i odrzucone niż ciało i jego instynkty, zwłaszcza te kobiece, i nic nie jest bardziej otoczone sacrum niż ciało osoby zmarłej.

My, wszystkie kobiety, żyjemy w poczuciu braku bezpieczeństwa egzystencjalnego, rodzącego się z niepewności, którą paradoksalnie *produkuje* nasze własne ciało, które jest zarazem upragnione jak i odrzucone przez kulturę patriarchalną. To uczucie jest obce mężczyznom, którzy dowiadują się już od urodzenia, że ich władza pochodzi z ich własnego ciała i płci, i że to właśnie dzięki tym atrybutom mogą dominować w społeczeństwie. Ta kultura, która sprawia, że wszystkie kobiety żyją w poczuciu niepewności, a mężczyźni czują się coraz bardziej pewni siebie, łapie w swe sidła jednak więcej mężczyzn niż kobiet, ponieważ mężczyźni znajdują się pod kulturową i społeczną presją, aby nieustannie dawać świadectwo swojej męskości, często w postaci potencji męskich genitaliów. Ten fakt jest kolejnym źródłem przemocy na tle seksualnym wobec kobiet.

Z perspektywy *gender* każda analiza naprowadza nas na problematykę seksu i płci. Dyskryminacja płciowa ma swoje fundamenty w naszej interpretacji ciała, płci i seksualności. Tradycyjna teologia nie zajmowała się rozmową o «tym», a kiedy «to» już się zdarzyło, zasługiwało tylko na potępienie. Teologia wyzwolenia jakby wymazała «to» ze swej świadomości. Ale jeśli chcemy budować społeczeństwa socjalistyczne, w których nierówne relacje sił będą przekształcone, musimy nauczyć się rozmawiać o seksualności.

Jest nadzieja na zmiany. Po raz pierwszy w swej historii ludzkość mówi o relacjach płci z coraz większą swobodą i szczerością. Fakt, że akty przemocy wobec kobiet są

obecnie częściej zgłaszane nie oznacza, że akty te są nowe i że nie występowały w przeszłości. Świadczy to jednak o tym, że mamy dzisiaj do czynienia z nowym przebudzeniem świadomości kobiet na całym świecie. Oznacza to, że, jak zauważył Eduardo Galeano, *jest obecnie więcej kobiet, które się mniej boją przemocy ze strony mężczyzn i więcej mężczyzn, którzy się boją nieustraszonych kobiet.*

Czeka nas długa droga. Aby posuwać się naprzód, musimy dużo czytać, zdobywać nowe informacje, zdobyć się na sceptycyzm w stosunku do naszych własnych przekonań i szanować zdanie tych kobiet i mężczyzn, którzy są już dalej od nas na tej ścieżce. Musimy uruchomić naszą wyobraźnię. Ze świetnego filmu p.t. *Solas*, autorstwa Benito Zambrano, dowiadujemy się, że *człowiek powinien żyć dwa razy, jeden raz jako biedny, aby zrozumieć cierpienie biednych, a drugi raz jako człowiek zamożny, żeby cieszyć się życiem.* Ja natomiast uważam, że być może rzeczywiście powinniśmy żyć dwa razy: jeden raz jako kobieta, a drugi jako mężczyzna. Wiele byśmy się wtedy nauczyli. Rozwinęlibyśmy się jako Ludzkość.

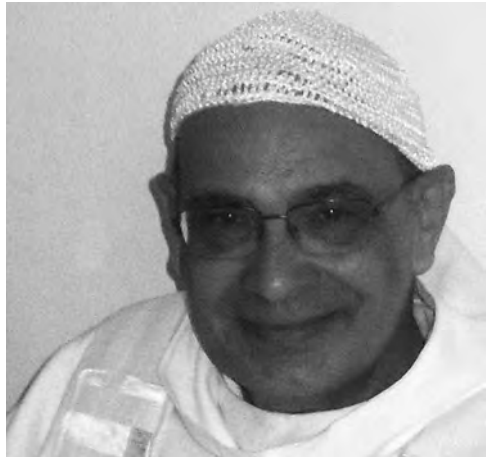
Feminizm stanowi głęboką formę humanizmu, ponieważ stara się przezwyciężyć antagonizmy i podziały najsilniej zakorzenione w historii ludzkości. Feminizm jest nową kulturą. Jest to trzęsienie ziemi, na której stoi nasza kultura już od tysięcy lat. Feminizm, który jest motorem tak wielu ruchów walczących o prawa kobiet oraz refleksji tak wielu naszych koleżanek – teolożek, stanowi kompleksowy program odbudowy naszych społeczeństw. Jest on tak rozległy i całościowy, że umożliwia nam dokonanie czynów rewolucyjnych: podążanie w stronę Utopii każdego dnia naszego życia.

**Artykuł ukazał się w piśmie *Agenda Latinoamericana* 2009
Przekład: Paulina Barańska**



Utopia jako droga duchowa do nowego socjalizmu

Marcelo Barros



Marcelo Barros jest benedyktyńskim zakonikiem, biblistą i teologiem wyzwolenia. W latach 70. był sekretarzem i doradcą Heldera Camary, arcybiskupa Olindy y Recife (Brazylia). Jest założycielem Ekumenicznego Centrum Studiów Biblijnych i jednym z trzech członków Latinoamerykańskiej Komisji Teologicznej Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Trzeciego Świata. Stara się łączyć teologię wyzwolenia z teologią pluralizmu religijnego. Mieszka w Goias w Brazylii, w małym i skromnym klasztorze. Nie jest to klasztor zamknięty, gdyż głównym jego powołaniem jest jednoczenie, nie izolacja. Jak mówi Marcelo Barros, mieszkańcy klasztoru stanowią wspólnotę ubogich żyjącą wśród ubogich.

Każda prawdziwa duchowość postrzega jako możliwe to, co w oczach świata wydaje się niemożliwe. Zatem dlaczego duchowość nie miałaby dążyć ku Utopii, której wszyscy pragniemy? Jeszcze do niedawna, w socjalistycznych publikacjach nie było można wspominać o Utopii. Kiedy ktoś chciał skrytykować jakiegoś myśliciela socjalistycznego, którego propozycja wydawała się niespójna, nazywał go «socjalistą utopijnym». Dopiero niedawno, od kiedy Ernesto Loock ogłosił, że *człowiek jest zwierzęciem utopijnym*, Utopia została zaakceptowana jako element procesu, który zmienia świat.

Dziś mówimy o «nowym socjalizmie», aby odnieść się do zaangażowania w budowę «nowego, możliwego świata», w który wierzymy, i któremu chcemy poświęcić nasze siły i nasze życie. Doceniamy potrzebne i konieczne kroki na tej drodze, takie jak proces rewolucji boliwariańskiej w Ameryce Łacińskiej, które to marzenie zrodziło

się w początkach XIX w i zostało podchwycone w Wenezueli i innych miejscach kontynentu na długo przed obecnym rządem wenezuelskim. Szanujemy heroiczne doświadczenie socjalizmu kubańskiego, który zdołał bardzo dalece zdemokratyzować edukację, zdrowie, a nawet mieszkalnictwo, czyli dobra podstawowe. Jednakże, dziś wielka część ludzkości już nie zadowala się zdobyczami cząstkowymi i lokalnymi, lecz pragnie sprawiedliwości i równości na skalę międzynarodową. Pragnie, by powstał nowy świat.

Każdego dnia coraz więcej osób czuje ten wewnętrzny żar konieczności zmiany i chce poświęcić się działaniu na jej rzecz: tak, by urzeczywistnić nowy świat na co dzień. Często te osoby, nawet nie czując się związanymi z żadną religią czy konkretną tradycją duchową, czują się zmotywowane przez prawdziwą wiarę: wiarę w Ludzkość. Odczuwają też współczującą miłość do planety Ziemi. Potrzebują wzmacniania się w tej wierze: na przykład spotkań na różnych forach społecznych, aby karmić swoją nadzieję na zwycięstwo. Jak mówił święty Paweł o Abrahamie, starcu powołanym do zapoczątkowania nowej przyszłości: *on to, wbrew nadziei, uwierzył nadziei* (Rzym. 4:18).

Z perspektywy tego, kto kroczy drogą religii, ten rodzaj duchowości ludzkiej, zogniskowany na wierze w Ludzkość, jest silnym wezwaniem proroczym. Zjawisko to pokazuje, że Duch Boży, źródło całej rewolucyjnej miłości i solidarności, jaka tylko może być na świecie, dmucha sobie tam, gdzie chce i działa również przez tych, którzy nie mówią o Bogu, ale wcielają jego projekt w życie. W ten sposób Ludzkość skupiona wokół wielkiego procesu zmiany społecznej woła do wszystkich, którzy przeżywają jakąkolwiek duchowość, duchowość ekumeniczną, obecną w różnych tradycjach, by stawali się coraz bardziej rewolucyjni i odważni w wierze w nową przyszłość, zupełnie odmienioną. A ten, kto przejął wezwanie do zmian od wielkich mistyków i przywódców religijnych, nie da się przecież zniechęcić trudnościom na swej drodze.

Kto kroczy za Ewangelią Jezusa, nie może ograniczyć się jedynie do sfery religijnej. Biskup Oscar Romero ostrzegał: *Łatwo jest głosić Słowo, nikomu się nie narażając. W tym celu wystarczy pozostać na gruncie tego, co «duchowe» i nie drażnić historii. Mówić słowa, które mogłyby paść w każdym miejscu i czasie, bo zmierzają donikąd.* By naprawdę głosić Ewangelię, trzeba zaangażować się duchowo w socjalizm, system nowy i w pełni ludzki.

W starożytnych Indiach, księgi Wedy opowiadały o wojnie symbolicznej i mistycznej między Kriszną i Arjuną. To miała być odnowa świata. Później znów, Sidarta Gautama, zwany Buddą, zrezygnował z życia jako księżę, i, wiedziony współczuciem dla wszystkich żywych istot, zaproponował drogę buddyźmu, zmierzając do tego, aby ludzkość przezwyciężyła swe cierpienia i wkroczyła w nową rzeczywistość.

W Biblii Utopią, która służy za model dla wszystkich działań i przedsięwzięć ludzkich, jest projekt Boga. W Ewangeliach nazywa się ten projekt Królestwem albo panowaniem Bożym. Ta Utopia była celem Jezusa. Ale nie należy postrzegać tego projektu jako czegoś tak odległego ani tak idealnego, by wydawał się zamierzeniem stosownym na koniec świata, czy też odłożonym na czas, kiedy już skończy się ludzka historia. Biblia ma swoje określenie na głoszenie o rychłym nadejściu Utopii. Ma swój sposób na to, by pozwolić Utopii działać tu i teraz, w codziennym życiu. Jest to «przepowiednia». Nowe niebo i odnowiona ziemia: *bez żałoby, płaczu i trudu* (Ap. 21:5) – to jest propozycja biblijnych proroków, a konkretnie Jezusa z Nazaretu, który jest dla nas, chrześcijan, panem i nauczycielem. Jest to rewolucja socjalistyczna, która prowadzi od najbardziej osobistych pokładów świadomości człowieka, do struktur gospodarczych i społecznych całego społeczeństwa. Dla chrześcijan konkretnym odniesieniem do tego nowego, możliwego socjalizmu, jest doświadczenie Jezusa w Galilei, zwłaszcza jego serdeczna gościna dla wszystkich biednych i wykluczonych. Jadł on z grzesznikami i źle prowadzącymi się. Proponował wspólnotę, przyjmował do niej i zapraszał, dzieląc się wszystkimi dobrami, bez wyjątku. Według *Dziejów Apostolskich*, pierwsza wspólnota chrześcijańska, natchniona Duchem, zdołała właśnie doświadczyć tego socjalizmu wspólnot podstawowych, który był utopijny – nie w tym sensie, by był niemożliwy czy nieosiągalny, ale jako punkt odniesienia dla wszystkich wspólnot wyznaniowych we wszystkich epokach historycznych. To tak, jak dążenie do pokoju. Nie należy go przecież traktować jako ideału, do którego kiedyś tam dojdziemy – jest on boskim projektem, który trzeba zrealizować już dziś, tu i teraz.

Ten socjalizm, o który walczyliśmy, jest «nowy» bo opiera się na elementach, które poprzednio zaniedbano, a dla nas są to zasady, z których nie możemy zrezygnować.

1. Chcemy socjalizmu, który odda godność uciemżonym i wykluczonym tego świata. Bez priorytetu dla biednych nie byłoby prawdziwej rewolucji. Podstawowym kryterium wiary jest zaangażowanie w prawa człowieka i zmiana świata w kierunku bardziej sprawiedliwego społeczeństwa.

Każda religia przechodzi próbę ognia w swojej etyki w odniesieniu do konkretnej istoty ludzkiej. Mistrz Eckhart, największy mistyk zachodniego Średniowiecza, pisał: *Jeśli ktoś przeżywa właśnie ekstazę, jak święty Paweł, a dowiaduje się, że chory potrzebuje talerza zupy, uznając za ważniejsze, by na miłość boską osoba ta porzuciła swą ekstazę i pomogła potrzebującemu.*

2. Ten nowy socjalizm zwróci godność uciemżonym tylko wtedy, jeśli będzie na co dzień szanował Ziemię, wodę i całe środowisko naturalne. Rewolucja musi być ekologiczna.

3. Rewolucja będzie tylko wtedy ekologiczna, jeśli uda jej się naprawdę przewyciężyć rasizm: (będzie otwarta na wszystkie grupy etniczne) i antypatriarchalna, czyli położy podwaliny pod budowę nowych stosunków między kobietami a mężczyznami. Będzie musiała być też makroekumeniczna, to znaczy, będzie musiała uzbroić się w szacunek do wszystkich tradycji duchowych, i stymulować te, które wspólnie działają na rzecz pokoju, sprawiedliwości i w obronie natury.
4. «Nowy socjalizm» uważa edukację za najbardziej skuteczną metodę ekspansji swej propozycji zmiany społecznej na cały świat. Jego najwartościowszą bronią jest słowo. Rewolucja XXI wieku nie ma być krwawa. Praca edukacyjna będzie prowadzona na bazie pluralizmu kulturowego. Trzeba docenić zagrożone kultury. Zadaniem, które możemy wszyscy realizować, jest rozpowszechnianie i pogłębianie kultury akceptującej, otwartej, kultury wspólnotowości, solidarności, wybaczenia i pojednania w konfliktach oraz troska o ludzi i naturę.

Jak to przekuć w czyn, jak kroczyć drogą duchowego zaangażowania w «nowy socjalizm»? W każdej tradycji religijnej, by zrealizować Utopię, lub przeżyć tę, która już jest w procesie realizacji, wzywa się do:

1. Poważnej pracy nad zmianą samego siebie, co jest niemożliwe, jeśli się izolujemy. To zakłada u każdej osoby gotowość na stałą autokrytykę, a nawet kształcenie się w tym kierunku, jak również otwartość na krytykę ze strony towarzyszy, co może naprowadzić nas na właściwą drogę.
2. Odkrycia zdolności do współżycia z innymi i tworzenia wspólnot. Jest to wyzwanie, ale jest ono częścią duchowego procesu budowy nowego, rewolucyjnego socjalizmu.
3. Nie zbudujemy świata zrównoważonego i prawdziwie demokratycznego, jeśli nie przyjmiemy ideału życia skromnego, ascetycznego w sensie konsumpcyjnym, a nawet należy podjąć pewne działania w kierunku rezygnacji z tego, jak obecnie są eksploatowane zasoby naturalne Ziemi.

Działając w solidarności i komunii z ludem, zawsze odnajdziemy Ducha Bożego, ale najlepiej usłyszymy go w ciszy wewnętrznej, w otwarciu duszy na medytację, a dla tych, którzy chcą przyjąć tę drogę: w modlitwie miłości. «Droga miłości» oznacza, że mamy dać sobie czas i przygotować miejsce na działanie boskiego procesu w nas samych. Tak czy inaczej Utopia zachęca nas do wyjścia na spotkanie z innymi – i z życiem, by to ono właśnie kwitło.

Eduardo Galeano przytacza taką rozmowę:

– *Utopia ciągle jawi się na moim horyzoncie, i chcę ją osiągnąć.* – mówił pewien człowiek. – *Ale kiedy ja postąpię dwa kroki, ona też idzie dwa kroki naprzód. Kiedy postąpię dziesięć, ona również dziesięć. Więc na co mi ta Utopia?*

A towarzysz mu rzecze:

– *Właśnie na to, byś szedł.*

Tekst ukazał się w piśmie *Agenda Latinoamericana* 2009

Przekład: Urszula Ługowska





Inny katolicyzm: o starokatolikach i ich próbach demokratyzacji Kościoła

Artur Jemielita

Artur Jemielita (ur. 1988) jest studentem Wydziału Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Dzisiaj w Polsce mieszka ok. 40 tysięcy starokatolików. Skupieni są oni w kilku niezależnych od siebie związkach wyznaniowych, gdzie uznają te same prawdy dogmatyczne, choć poszukują korzeni genealogicznych w nieco innych momentach historycznych. Starokatolicy mówią o sobie, że są przykładem na w pełni demokratyczne działanie współczesnego Kościoła – całkowicie odrzucają kult papieża jako głowy chrześcijaństwa i namiestnika Chrystusowego, rezygnują z opłat za posługę sakramentalną czy też przymusowego celibatu duchownych. Kim więc są starokatolicy?

Początki starokatolicyzmu

Początek ruchu starokatolickiego przypada na rok 1870, kiedy w środowisku części intelektualistów katolickich zaczął narastać opór i niezadowolenie wobec przyjętych na zakończonym właśnie I Soborze Watykańskim założeń naruszających trwałą depozyt katolickiej wiary. Przedstawiciele ruchu antysoborowego zdecydowanie odrzucili m.in. ogłoszony 18 lipca 1870 roku dogmat o uniwersalnej jurysdykcji biskupa Rzymu i o jego nieomyślności w sprawach wiary i moralności, gdyż uchwały te, ich zdaniem, nie miały uzasadnienia ani w Piśmie Świętym, ani w Tradycji Kościoła Świętego. Nie wszyscy profesorowie teologii mogli zgodzić się na dokument soborowy, w którym przeczytali: *Za zgodą świętego Soboru nauczamy i definiujemy jako dogmat objawiony przez Boga, że Biskup Rzymski, gdy mówi «ex cathedra» – tzn. gdy sprawując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, swą najwyższą apostołską władzą*

określa zobowiązującą cały Kościół naukę w sprawach wiary i moralności – dzięki opiece Bożej przyrzeczonej mu w osobie św. Piotra Apostoła posiada tę nieomyślność, w jaką Boski Zbawiciel chciał wyposażyć swój Kościół w definiowaniu nauki wiary i moralności. Toteż takie definicje są niezienne same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła. Jeśli zaś ktoś, co nie daj Boże, odważy się tej naszej definicji przeciwstawić, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych.

Pierwsze formalne spotkanie przeciwników autorytarnych innowacji soborowych odbyło się 22 września 1871 roku w Monachium. Następnie starokatolicy odbyli także wspólne masowe narady w Kolonii oraz w 1873 roku w Konstancji. Podczas tych spotkań uzgodniono plany zorganizowania w poszczególnych krajach Europy samodzielnych Kościołów krajowych oraz określono zasady, którymi ma się kierować starokatolicyzm (nazwa ta oznacza nawiązanie do starych tradycji kościelnych). U podstaw nowych wspólnot miała znaleźć się episkopalno-synodalna organizacja Kościoła, w której organem kierującym nie jest indywidualnie prymas, czy zgromadzenie biskupów, ale Kościołem kieruje wspólnie zgromadzenie duchownych i świeckich, równych w swoich głosach. Najwyższym organem ustawodawczym, kierowniczym i nadzorczym w Kościołach starokatolickich miał więc być regularnie zwoływany Synod, który wybierałby spośród duchownych biskupów i Radę Synodalną, ta zaś kierowałaby organizacją, aż do czasu odbycia kolejnego Synodu. W kwestii nauki dogmatycznej starokatolicy postanowili uznawać tylko założenia przyjęte przez siedem pierwszych Soborów Powszechnych Kościoła Niepodzielonego (a więc przed powstaniem prawosławia), odbywających się od III do IX wieku.

W dalszych latach istniejące już odrębnie krajowe Kościoły starokatolickie w Holandii, Szwajcarii, Niemczech i Austrii wprowadzały stopniowo kolejne zmiany polegające na odrzuceniu bezżeństwa duchownych, zaleceniu praktykowania spowiedzi powszechnej (czyli w myślach, bez udziału spowiednika) oraz przyjmowaniu komunii pod postacią chleba i wina. Szybko istotnym elementem liturgii starokatolickiej stało się także wprowadzenie języka narodowego; całkowicie zrezygnowano z używania języka łacińskiego we Mszy św. W 1889 r. Kościoły starokatolickie połączyły się w luźną federację, nazwaną Unią Utrechcką Kościołów Starokatolickich. Jak wskazuje sama nazwa Unii, jej siedzibą stało się miasto Utrecht w Holandii.

Starokatolicyzm w Polsce i jego wewnętrzne zróżnicowanie

Pierwsi starokatolicy na ziemiach polskich, będących wówczas pod zaborami, skupieni byli w ramach Kościoła Starokatolickiego w Niemczech i Kościoła Starokatolickiego Austrii. Historycznie najstarsza placówka starokatolicka w Polsce powstała w

Katowicach w 1871 roku i nosiła ona wówczas nazwę *Eine Katholische Paroche unter dem Name altkatholische Paroche in Kattowitz*. Jej organizatorem był ks. Paweł Kamiński. 22 lipca 1872 roku odprawił on swoją pierwszą mszę św. w języku niemieckim, a kolejną, jeszcze tego samego dnia, w języku polskim. Założona przez ks. Kamińskiego parafia w 1875 roku liczyła nawet 3 tys. wiernych, jednak powoli zaczęła zanikać po śmierci Kamińskiego w 1907 roku i tuż przed II wojną światową została ostatecznie rozwiązana.

Koniec XIX wieku przyniósł także powstanie nowego wewnątrzkatolickiego nurtu odnowy, który nosił nazwę «mariawityzmu». Określenie to zaczerpnięte było od łacińskich słów *Mariae vitam (imitantes)* co oznacza «Maryi życie (naśladowający)». Nazwa ta wyrażała więc naśladowanie życia Matki Bożej oraz szerzenie kultu maryjnego.

Mariawityzm łączy się ściśle z osobą jego założycielki, siostry Feliksy Marii Franciszki Kozłowskiej. Po 10 latach życia zakonnego, 2 sierpnia 1893 roku w kościele rzymskokatolickiego seminarium duchownego w Płocku, przed ołtarzem Matki Bożej Nieustającej Pomocy, Kozłowska otrzymała objawienie Boże, nazwane «Dziełem Wielkiego Miłosierdzia», obligujące ją do zorganizowania Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów Nieustającej Adoracji Ublągania. Pod hasłem naprawy obyczajów, również wśród duchowieństwa, udało jej się pozyskać grupy księży w diecezjach warszawskiej, płockiej, lubelskiej i kieleckiej.

Ruch mariawicki, który nawoływał do walki z rozwiązłością duchowieństwa i odrzucał przyjmowanie pieniędzy od wiernych za jakiegokolwiek posługi sakramentalne (w myśl słów Jezusa: *darmo wzięliście, darmo dawajcie*, Mt 10:8), od samego początku nie mógł liczyć na poparcie żadnego z biskupów Królestwa Polskiego. Delegacji księży mariawitów, mimo audiencji jakiej udzielił jej w 1903 r. papież Pius X, nie udało się uzyskać zatwierdzenia zakonu przez Watykan. Wkrótce po powrocie delegacji mariawickiej z Rzymu rozpoczęły się ze strony biskupów represje wymierzone w mariawitów. Niektórych członków zgromadzenia przeniesiono do innych parafii, zakazano im praktyk charakterystycznych dla zgromadzenia mariawickiego, np. otaczania kultem obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy, czy zalecania wiernym częstej adoracji Najświętszego Sakramentu. Równocześnie w propagandzie antymariawickiej zaczęły się mnożyć paszkwile wymierzone w siostrę Kozłowską.

Propaganda antymariawicka docierała także w listach biskupich do papieża Piusa X, i dlatego 5 kwietnia 1906 roku wydał on encyklikę *Tribus cirticer* potępiającą mariawitów. Papież nakazał jej odczytanie w katedrach warszawskiej, płockiej i lubelskiej w Wielki Czwartek 12 kwietnia 1906 roku. Zgromadzenie miało ulec całkowitej likwidacji, a duchownym zabroniono jakichkolwiek kontaktów z mariawitami. Nastę-

nie 30 grudnia 1906 roku ogłoszono dekret Kongregacji Świętego Oficjum z 5 grudnia tegoż roku o ekskomunice większej na siostrę Kozłowską i jej najbliższego współpracownika, przewodniczącego zgromadzenia mariawickiego – ks. Jana Marię Michała Kowalskiego. Dzień 30 grudnia 1906 roku uznaje się w historii mariawityzmu za datę wyłączenia zgromadzenia z Kościoła rzymskokatolickiego.

Liczące ponad 30 duchownych zgromadzenie i rzesza ich zwolenników (ok. 45 tys. wiernych) postanowili zorganizować własny, niezależny od papieża Kościół. Stolicą swojego Kościoła uczynili Płock, gdzie niedługo potem własnym nakładem kosztów wybudowali okazałą Świątynię Miłosierdzia i Miłości z obszernym kompleksem klasztornym. Kościół mariawicki zaczął się rozwijać bardzo szybko w środowiskach wiejskich, bowiem wierni, przywiązani do kapłanów z potępionego zakonu, chętnie przechodzili na nową konfesję. Mimo licznych aktów nietolerancji i przemocy ze strony katolickich fanatyków, w 1907 roku istniało już ponad 40 mariawickich parafii, 11 przytułków i tyle samo jadłodajni. Rok później mariawici zdecydowali się na wprowadzenie wyłącznie polskiej liturgii.

We wrześniu 1909 roku na zaproszenie biskupa Kościoła Starokatolickiego Austrii, delegacja księży mariawitów udała się do Wiednia na Kongres Starokatolicki, gdzie podczas obrad uczestnicy Kongresu – przedstawiciele zachodniego starokatolicyzmu – przyjęli Kościół Mariawitów do Unii Utrechckiej Kościoł Starokatolickich, a 5 października tego samego roku udzielili ks. Janowi Kowalskiemu święceń biskupich i w ten sposób włączyli Kościół mariawicki do grupy Kościołów posiadających ważną sukcesję apostołską.

Po śmierci w 1921 r. założycielki mariawityzmu Feliksy Kozłowskiej, rozpoczął się w mariawityzmie nowy okres. Charakteryzował się wprowadzeniem przez arcybiskupa Jana Kowalskiego w latach 1922-1934 tak zwanych *nowych rzeczy*. Wprowadził on: Komunię św. dla wiernych pod dwiema postaciami (1922), małżeństwa duchownych z siostrami zakonnymi (1924) i kapłaństwo kobiet (1929), zniósł obowiązkową spowiedź uszną i zaprowadził spowiedź bezpośrednio przed Chrystusem (1930), zreformował naukę o postach (1933), wprowadził kapłaństwo ludowe (1930-1935). W 1934 roku arcybiskup Kowalski zniósł także praktykę okazywania przesadnego szacunku funkcjonariuszom kościelnym – np. zabroniono kulturowania obrzędu całowania biskupa w pierścień. Reformy te były jednak w ówczesnym konserwatywnym środowisku ludowym dość ryzykowne. Gdy zauważono odpływ wiernych w kierunku rzymskiego katolicyzmu, w 1935 r. abp Kowalski został pośpiesznie zdjęty z urzędu. Opuścił wtedy płocki klasztor i przeniósł się ze swoimi zwolennikami do majątku Felicjanów k. Płocka.

Od tego czasu mariawityzm podzielony jest na dwa niezależne wyznania: Kościół Starokatolicki Mariawitów, który po usunięciu Kowalskiego powrócił do doktryny typowo starokatolickiej oraz Kościół Katolicki Mariawitów, który podtrzymał wiele reform Kowalskiego. Rozłam oraz atmosfera skandalu i waśni przyniosła mariawityzmowi ogromne szkody.

Kościół Katolicki Mariawitów znany jest z udzielania święceń kapłańskich również kobietom. Pierwsze święcenia kobiet miały miejsce 28 marca 1929 roku, kiedy to otrzymało je dwanaście siostr zakonnych, ponadto przełożona zgromadzenia Izabela Wiłucka otrzymała święcenia biskupie. Wiadomości o święceniach kobiet komentowane były bardzo szeroko, nie tylko w prasie polskiej, ale także i światowej. Wśród rzymskokatolickich przeciwników mariawityzmu wywołało to nową falę gniewu i oburzenia, ponawiali oni żądania likwidacji Kościoła mariawitów przez władze administracyjne. Zrównanie kobiet z mężczyznami w prawach do święceń kapłańskich jest oczywiście nawet dzisiaj kwestią budzącą największe rozdrażnienie w Watykanie i wśród hierarchii rzymskokatolickiej.

Współcześnie Kościół Starokatolicki Mariawitów opiera swoją naukę i życie liturgiczne na wzorcach starokatolickich, uzupełniając je prawdami zawartymi w Dziele Bożego Miłosierdzia oraz umiarkowanym kultem swojej założycielki Feliksy Kozłowskiej. Kościół Starokatolicki Mariawitów liczy obecnie ok. 23 tys. wiernych w ponad 30 parafiach.

Natomiast liczący 3 tysiące wyznawców Kościół Katolicki Mariawitów stawia kult założycielki Kościoła siostry Feliksy Kozłowskiej niemalże w centrum swej pobożności. Obecnie zdecydowaną większość kapłanów w Kościele Katolickim Mariawitów stanowią kobiety, występuje też kapłaństwo ludowe, co oznacza w praktyce, że każdy wierny może sam na swoje potrzeby odprawić mszę świętą. Nie oznacza to jednak zaniku kilkunastu wspólnot parafialnych.

Panoramą dużych wspólnot starokatolickich w Polsce dopełnia Kościół Polskokatolicki. Wywodzi się on ze wspólnoty pod nazwą Polski Narodowy Kościół Katolicki (PNKK), która powstała pod koniec XIX wieku w społeczności polskich emigrantów w USA. W tym czasie w wielu parafiach rzymskokatolickich w Ameryce, do których należeli Polacy, doszło do wystąpień wiernych przeciwko dominacji kleru pochodzenia niemieckiego i irlandzkiego, który na różne sposoby lekcewał i upokarzał polskich wiernych.

W wydanym w 1898 roku *Memoriale* grupa polskich katolików domagała się używania języka ojczystego w liturgii, obsady parafii, w których Polacy stanowią zdecydowaną większość, duszpasterzami mówiącymi w języku polskim, a także wglądu w sprawy finansowe i administracyjne Kościoła rzymskokatolickiego. Prośby te zostały

przedstawione w Rzymie, co jednak nie odniosło żadnego skutku. Wobec tego część polskich parafii rzymskokatolickich w USA postanowiła stworzyć niezależną od władzy papieża federację, która przekształciła się potem w Polski Narodowy Kościół Katolicki z centralą w Scranton, w Pensylwanii – jego duchowym przywódcą został ks. Franciszek Hodur.

We wrześniu 1904 roku na I Synodzie Generalnym Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego dokonano wyboru biskupa, którym został ks. Franciszek Hodur. Na tym samym spotkaniu postanowiono odrzucić dogmaty I Soboru Watykańskiego z 1870 roku o uniwersalnej jurysdykcji i nieomyślności w sprawach wiary papieża. W ten sposób PNKK zbliżył się swoją nauką do Kościołów starokatolickich zjednoczonych w Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich. Umożliwiło to przyjęcie przez ks. Hodurę w 1907 roku sakry biskupiej z rąk biskupów starokatolickich.

W 1922 r. PNKK rozpoczął akcję misyjną w Polsce. Była ona przedsięwzięciem trudnym zarówno ze względu na nietolerancję ze strony fanatyków rzymskokatolickich, jak też brak legalizacji prawnej PNKK przez polskie władze państwowe. Mimo to idea polskiego Kościoła narodowego zyskała w II RP sympatię kilkudziesięciu tysięcy wiernych.

W cieniu nietolerancji i prześladowań

Starokatolicyzm w naszym kraju od samego początku poddawany był licznym szykanom i upokorzeniom ze strony hierarchii rzymskokatolickiej i władz państwowych. Pierwsze prześladowania ruchu mariawickiego można było zaobserwować już ok. 1897 roku. Przyczyną wrogiej postawy ogółu duchowieństwa wobec mariawitów była ich wyróżniająca się postawa moralna oraz niepobieranie opłat za posługi religijne. Mizoginistycznie zarzucano też mariawitom uległość wobec niewiasty (Felixy Kozłowskiej).

Gdy w 1906 roku, papież rzucił kłatwę na Kozłowską, okazało się, że była to pierwsza imienna kłątwa w dziejach papiestwa rzucona na kobietę. Wkrótce po niej doszło do regularnej nagonki na mariawitów. W prasie klerykalnej, parafiach, zakładach pracy, szkołach, miały miejsce liczne napady na wyznawców mariawityzmu. Wszystkie mariawickie kościoły i domy parafialne przejął przy pomocy rządu i wojska w 1907 roku Kościół rzymskokatolicki.

Szczególnym wstrząsem dla młodego ruchu mariawitów okazała się rewolucja 1905 roku, kiedy na ulice Warszawy i Łodzi, a więc ważnych ośrodków życia mariawickiego, wyszli robotnicy, aby walczyć o swoje prawa. W czasie tych wystąpień terror endeckich bojówek wymierzony był na równi przeciwko socjalistom, jak i mariawitom. Wspomnieć można np. o brutalnej napaści w Łodzi w grudniu 1906 r.

na kapłana mariawickiego księdza Skolimowskiego, w konsekwencji czego doszło do regularnych walk bratobójczych, w których padły również ofiary śmiertelne. Areną walk stała się przede wszystkim robotnicza dzielnica Bałuty.

W okresie międzywojennym, gdy Polską rządziła najpierw Narodowa Demokracja, a następnie sanacja, działalność Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego i Kościołów mariawickich utrudniał sojusz między Państwem a Kościołem rzymskokatolickim. W takim układzie sił legalizacja i funkcjonowanie nowych związków wyznaniowych były niesłychanie utrudnione. Do tego dochodziła regularna nagonka prasy klerykalnej i endeckiej, publicznie przedstawiającej np. kapłanów mariawitów jako ludzi niemoralnych ze względu na zawieranie przez nich związków małżeńskich.

Arcybiskupowi Janowi Kowalskiemu, ówczesnemu liderowi mariawitów, wytoczono w latach 1928-1931 przeszło dwadzieścia procesów oskarżając go o bluźnierstwo przeciwko Bogu, zdradę państwa, komunizm, uprawianie niemoralności w domach zakonnych. Za wydanie Starego Testamentu opatrzonego własnymi komentarzami musiał odsiedzieć ponad rok więzienia.

Sytuacja Kościoła mariawickiego była jednak i tak lepsza od Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, ponieważ Kościół ten udało się zalegalizować aktem z 1906 roku i jego nowelami z 1909 i 1912 roku. Ostatnia z poprawek przyznała Kościołowi mariawickiemu osobowość prawną na równi z innymi wyznaniem.

Jednym ze znanych przykładów gwałcenia wolności wyznania w Polsce międzywojennej jest sprawa polskokatolickiego ks. Franciszka Bończaka, którego w 1922 r. uwięziono za to, że na prośbę chłopów we wsi Bażanówka k. Sanoka odprawił nabożeństwo w języku polskim w sali «Kółka Rolniczego», co w myśl prawa austriackiego z roku 1867 podciągnięto pod kategorię *nielegalnego zgromadzenia publicznego*. Sąd Najwyższy w Warszawie w związku z tym stwierdził, że ustawa ta nadal obowiązuje w Polsce, jednak Kościół Narodowy mimo to ma prawo urządzania publicznych wieców, jeśli nie sprzeciwia się to porządkowi publicznemu. Jednakże lokalne władze państwowe takiej interpretacji Sądu Najwyższego bynajmniej nie respektowały i nadal bezkarnie szykanowały duchownych oraz wiernych Kościoła Narodowego. Często za odprawienie nabożeństwa, posługę pogrzebową, używanie sutanny lub naczyń liturgicznych księży polskokatolickich spotykały areszt lub wysoka grzywna za rzekomy «występek antyrelijijny».

Kościół rzymskokatolicki na tyle bał się rozwoju Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, że duchowni i fanatycy religijni gotowi byli na wszystkie metody, aby zniszczyć w zarodku nowy pogląd na sprawy społeczne i doktrynalne Kościoła katolickiego. Do dnia dzisiejszego wspominany jest bestialski mord, którego dokonano za pomocą

topora w 1931 r. na wyznawcy PNKK Józefie Jaroszu w Stodołach, przy czym okazało się, że był to właściwie zamach na życie polskokatolickiego księdza Adama Jurgielewicza, na którego urządzono zasadzkę i po prostu pomyłono z innym człowiekiem. Polskokatolicy we własnym zakresie wykryli sprawcę tego ohydnego czynu i nawet znaleziono u niego dowody winy, jednak władze celowo zatuszowały sprawę.

Przez cały okres przedwojenny nie było faktycznie mowy o możliwości legalizacji Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego. Nie pomogła nawet olbrzymia akcja podjęta przez wiernych tego Kościoła w Ameryce, którzy w roku 1935 na 45 kilogramach papieru kancelaryjnego zebrali łącznie z wyznawcami w Polsce ponad sto tysięcy podpisów pod prośbą o legalizację tego wyznania w Polsce. Delegacja amerykańska przedłożyła ten stos podpisów Rządowi Polskiemu, lecz nie osiągnięto spodziewanego sukcesu. Jednym z nielicznych sojuszników Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w staraniach o legalizację był dr Henryk Świątkowski (PPS), prawnik, poseł na Sejm II RP w latach 1928-1935, po wojnie zaś minister sprawiedliwości (1945-1946).

Historycy Kościoła Polskokatolickiego zwracają jednak uwagę, że w połowie roku 1921 mogła zaistnieć szansa zalegalizowania w Polsce PKKN. Wiązało się to mianowicie z kompromitującym Kościół rzymskokatolicki zatargiem z władzami polskim, które zdecydowanie zaprotestowały przeciwko proniemieckim poczynaniom ówczesnego nuncjusza apostolskiego w Warszawie – ks. Achillesa Rattie'go (późniejszego papieża Piusa XI). Konkretnie chodziło o jego szkodliwą dla Polski postawę w czasie plebiscytu na Śląsku, Warmii i Mazurach. Do legalizacji PNKK wówczas jednak nie doszło. Stała się ona możliwa dopiero wraz z objęciem rządów w Polsce przez lewicę w 1944 r.

W okresie II wojny światowej Kościół Polskokatolicki poniósł dotkliwe straty osobowe i materialne. Trudną sytuację Kościoła pogłębił bolesny cios, jakim było aresztowanie w 1942 roku biskupa Józefa Padewskiego, uwolnionego dopiero w 1944 roku. Niemcy kategorycznie zabronili polskokatolikom i mariawitom odprawiania mszy świętej w języku polskim, starokatolicy często jednak spotykali się po kryjomu na prywatnych liturgiach, nieraz z narażeniem życia.

Okres ten tragicznie zaznaczył się w życiu mariawitów. Hitlerowcy zajęli klasztor w Płocku, wysiedlając z niego 400 osób i całkowicie niszcząc zakonną bibliotekę. Inne ośrodki mariawickie także poniosły duże straty, wiele osób wywieziono w głąb Niemiec na roboty przymusowe, wiele zginęło w obozach zagłady, w tym arcybiskup Kowalski. Mariawityzm jako wyznanie specyficznie polskie było przedmiotem stałych podejrzeń i represji okupanta. Z zachowanych dokumentów hitlerowskich wynika, że wyznanie to było przeznaczone do całkowitej likwidacji.

W Polsce Ludowej i później

W warunkach Polski Ludowej nie mogło być mowy o faworyzowaniu jednego wyznania tylko z tytułu posiadania dużej ilości wiernych, co byłoby z oczywistą szkodą dla pozostałych wyznań, do których należał również Polski Narodowy Kościół Katolicki. 1 lutego 1946 roku staraniem Rady Kościoła udało się uzyskać uznanie prawne dla działalności PNKK w Polsce. Pod koniec tego samego roku na stanowisko zwierzchnicze powrócił ksiądz biskup Józef Padewski. Oczywiście legalizacja Kościoła nie położyła kresu trwającym jeszcze wiele dekad pozaprawnym szykanom wobec starokatolików ze strony rzymskokatolickich fanatyków. W oknach wielu świątyń starokatolickich nadal wybijano okna, dokuczano dzieciom niechodzącym na katechezę do księży rzymskokatolickich itp. Tym niemniej, w Polsce Ludowej wierni wspólnot starokatolickich poczuli wyraźną różnicę w stosunku do swojego upośledzonego statusu z okresu II RP.

Jednak na początku 1950 roku aparat bezpieczeństwa powziął działania prowadzące do objęcia całkowitą kontrolą działalności wszystkich Kościołów w Polsce. Aby zrealizować te zamierzenia w stosunku do PNKK, Urząd Bezpieczeństwa wielokrotnie namawiał biskupa Józefa Padewskiego do rezygnacji z funkcji, a widząc jego nieustępliwość, na początku 1951 roku aresztował go i osadził w więzieniu. Biskup Józef Padewski zmarł w trakcie przesłuchania 9 lub 10 maja 1951 roku.

Pod presją władz państwowych Ogólnopolski Zjazd Kapłanów PNKK 15 grudnia 1951 roku zdecydował o odłączeniu diecezji misyjnej PNKK od Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie oraz o utworzeniu w pełni niezależnego Kościoła Polskokatolickiego. Decydenci z Urzędu Wyznań mogli dowolnie wpływać na praktycznie wszystkie aspekty życia Kościoła Polskokatolickiego, przy czym wspierano go, gdy mogło to służyć osłabianiu Kościoła rzymskokatolickiego.

W latach 60. specyficzną formą propagandy polskokatolickiej były publiczne oświadczenia pisane przez byłych księży rzymskokatolickich, którzy swoje przejście do polskokatolików uzasadniali zazwyczaj antypolską działalnością episkopatu oraz oburzeniem wobec niemoralnych stosunków panujących w Kościele rzymskokatolickim. Chyba najbardziej znany wśród tego typu listów napisał kierujący Kościołem Polskokatolickim biskup Maksymilian Rode. Był on adresowany do prymasa Stefana Wyszyńskiego i wszystkich biskupów rzymskokatolickich. Autor listu napisał m.in.: *Myślałem jednak mimo wszystko, że w Kościele Waszym panuje wiara i miłość, które przykrywają błędy niczym nieuzasadnionego dogmatu o nieomyślności i prymacie biskupa rzymskiego – papieża, komplikacje sprzecznego z prawem natury celibatu, przed-*

kładanie interesów politycznych państwa watykańskiego nad rację stanu własnej Ojczyzny... Obecnie po kilkuletniej pracy w wolnym Kościele Polskokatolickim, mając możliwość dokładnej obserwacji objawów życia religijnego w całym kraju, analizy wazszego duszpasterstwa i jego społecznych efektów, doszedłem do przekonania, że niestety w Kościele rzymskokatolickim w Polsce mało jest wiary i miłości, których uczył i których treść nakazał realizować bez jakichkolwiek warunków i zastrzeżeń – Jezus Chrystus. Owszem, zasada »cel uświęca środki« zdaje się być u Was imperatywem – pogańskim imperatywem.

Mariawityzm w okresie Polski Ludowej był zmuszony ograniczyć swoją szeroką działalność charytatywną, kulturalną a przede wszystkim gospodarczą. Duże gospodarstwa parafialne, które służyły do wyżywienia klasztoru, zostały przeznaczone, zgodnie z duchem ustawy wywłaszczeniowej, do parcelacji. Władze państwowe często przejmowały zabudowania parafialne mariawitów. Liczne parafialne zakłady usługowe zostały zlikwidowane, piekarnie często były przejmowane przez Gminne Spółdzielnie «Samopomocy Chłopskiej». Dawne szkoły i ochronki mariawickie stały się obiektami państwowymi, a siostry zakonne, które w nich uczyły, były zmuszone do zdejmowania habitów, jeśli chciały prowadzić dalszą działalność oświatową.

Po 1989 roku Kościół Polskokatolicki wszedł w nową rzeczywistość społeczno-polityczną, mogąc nareszcie samodzielnie podejmować decyzje zgodne ze swoim interesem. W 1995 roku na Synodzie Ogólnopolskim w Warszawie bp prof. Wiktor Wysoczański został wybrany zwierzchnikiem Kościoła Polskokatolickiego, urząd ten piastuje do dnia dzisiejszego. Działania nowego zwierzchnika Kościoła doprowadziły do uchwalenia przez parlament *Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej* (podobną ustawę posiadają także dwa Kościoły mariawickie), a także do uporządkowania prawa wewnętrznego Kościoła. Kościół Polskokatolicki skupia dziś ok. 18 tys. wiernych.

Co do Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w USA i Kanadzie, to obecnie liczy on niewiele ponad 25 tys. wiernych skupionych w 125 parafiach, nad którymi czuwa tyleż samo duchownych. Nadal widoczna jest działalność misyjna PNKK, ale wobec ciągłego przemieszczania się ludności polskiej w USA, laicyzacji społeczeństwa, a także konkurencji ze strony polskich placówek misyjnych Kościoła rzymskokatolickiego wydaje się on kurczyć.

Starokatolicyzm dziś

Spojrzenie na historię starokatolicyzmu często prowadzi do wniosku, że starokatolicy stworzyli w pełni demokratyczny model Kościoła. Władza w Kościołach staro-

katolickich nie przypada wąskiej grupie księży czy biskupów, ale całej społeczności starokatolickiej, która ma wpływ na obsadę niemal każdej funkcji kościelnej. Starokatolicy sprowadzają więc rolę duszpasterza do funkcji służebnej (głównie liturgicznej) i pomocniczej w kierowaniu parafią. Starokatolicyzm daje także każdemu duchownemu wybór: życie w celibacie lub życie rodzinne. Księża mający rodziny znacznie lepiej rozumieją problemy swoich wiernych, nie wywołują też gorszących afer obyczajowych typowych dla kleru rzymskokatolickiego. Dodatkowo często zdarza się, że księża starokatolicy podejmują świecką pracę na dodatkowy etat.

Starokatolicyzm to ruch tworzony oddolnie, a nie odgórnie przez wielką maszynę biurokratyczną z centralą w Watykanie. Także zasady wstępowania do społeczności starokatolickiej i występowania z niej są maksymalnie uproszczone, zaś księża starokatolicy udzielają sakramentów wszystkim tym, którzy taką prośbę do nich kierują, bez znaczenia do której gałęzi chrześcijaństwa należą. Większość Kościołów starokatolickich nie wypowiada się także w sprawach dotyczących bieżącej polityki, dając prawo odpowiedzi na najważniejsze pytania współczesnego świata każdemu wiernemu, za pośrednictwem swojego sumienia, opartego o wyznawane prawdy ewangeliczne.

Pomiędzy starokatolicyzmem na Zachodzie i w Polsce uwidaczniają się pewne różnice. Nie dotyczą one sfery dogmatycznej czy kwestii ustroju Kościoła, ale związane są z genezą historyczną polskokatolicyzmu i mariawityzmu. Starokatolicyzm, jaki rozwija się do dnia dzisiejszego w Niemczech, Austrii, czy Szwajcarii, jest nurtem wyznaniowym, który narodził się w części środowiska XIX-wiecznej katolickiej elity intelektualnej. Założycielami zachodnich Kościołów starokatolickich byli od dawna cenieni historycy Kościoła, teologowie moralni i dogmatyczni, czy prawnicy. Starokatolicyzm polski nie powstał wśród teologów, ale przeciwnie, narodził się z woli biednego i niewykształconego ludu, stał się wyrazem buntu przeciwko nadużyciom, uciskowi, pazerności i niemoralności hierarchii rzymskokatolickiej.

W dzisiejszej ciągle «zwatykanizowanej» Polsce o starokatolicyzmie raczej nie słyszy się w mediach. Inaczej jest na zachodzie Europy, gdzie obserwuje się wzrost zainteresowania starokatolicyzmem, nazywanym już niekiedy *ruchem alternatywy katolickiej* (gra słów w języku niemieckim: *Alt(ernativ)katholische*). W Niemczech, Szwajcarii, Austrii i Holandii starokatolicyzm ciągle przykuwa uwagę wielu tych, którzy pozostając katolikami poszukują Kościoła wyzwolonego z autorytaryzmu i konserwatyizmu, otwartego na wyzwania współczesności. Jest tak tym bardziej, że ruch starokatolicki antycypował wiele zmian w Kościele rzymskokatolickim, by wspomnieć chociażby o wprowadzeniu języków narodowych do liturgii przez Sobór Watykański II, czy otwarciu na ruch ekumeniczny. Dzisiaj coraz częściej słyszymy o konieczności zniesienia

celibatu w Kościele rzymskokatolickim, coraz liczniejsze środowiska żądają wprowadzenia chociażby częściowego kapłaństwa kobiet, wielu wiernych świadomie rezygnuje ze spowiedzi konfesjonalowej. Czy nie są to postulaty zrealizowane przez starokatolików już wiele dziesięcioleci wcześniej? Czy nie wskazuje to na wyższość demokratycznego modelu katolicyzmu w odpowiadaniu na potrzeby wierzących?

Na koniec chciałbym odnieść się do własnego doświadczenia religijnego i postawić pytanie: czy warto być dzisiaj starokatolikiem? Jestem wiernym Kościoła Polskokatolickiego od 2006 r. i jako że jestem mieszkańcem stolicy, uczestniczę w życiu liturgicznym parafii katedralnej Świętego Ducha w Warszawie. Wybrałem tę wspólnotę religijną, ponieważ mój rodzimy Kościół rzymskokatolicki nigdy nie wydawał mi się atrakcyjny – ciągle grożono w nim na kazaniach, że wszystkich nas czeka jakaś okropna kara za grzechy, ciągle mówiono, że czystość cielesna uszlachetnia, a tymczasem moja społeczność parafialna doskonale wiedziała o ekscesach obyczajowych miejscowego księdza. Nie chciałem tolerować tej hipokryzji. W Kościele Polskokatolickim znalazłem to, czego szukałem: prawdziwą troskę o wiernego i pełne zaufanie wiernych do duszpasterzy. Jest to Kościół niewiękany w rozgrywki polityczne, niegoniący za zyskiem, otwarty na dialog. Zdecydowałem się nawet na studia na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej i studia te pozwoliły mi na odkrycie, jak wiele nieścisłości znajduje się w nauce Kościoła rzymskokatolickiego, błędnie uznawanej za jedyną i słuszną, niezmienną od tysięcy lat. Z perspektywy doświadczeń moich i moich współwyznawców wierzę więc, że dla wielu krytycznych katolików starokatolicyzm może być alternatywą wobec frustracji, jakiej doświadczają w Kościele rzymskokatolickim.

Wskazówki bibliograficzne:

K. Białecki, *Lepsi katolicy?* [w:] «Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej» 3/2004.

P. Jaworska, *Kościół Starokatolicki Mariawitów* [w:] H. Tranda i M. Patalon (red.), *W drodze za Chrystusem: Kościoły chrześcijańskie w Polsce mówią same o sobie*, Kraków 2009, s. 167-177.

J. Wojciechowski, *Pisma wybrane. Dzieło Bożego Ratunku*, Felicjanów 2003.

W. Wysoczyński, *Polski nurt starokatolicyzmu*, Warszawa 1977.

Chrystus jest proletariackim bohaterem



Marksiści wobec chrześcijańskiego antykapitalizmu

Piotr Kendziorek

Kwestia stosunku między projektem radykalnej polityki socjalistycznej a krytyką wyobrażeń religijnych towarzyszy myśli postępowej od samych jej początków w epoce Oświecenia. Terry Eagleton zwracał uwagę na ogromny przełom myślowy, jakim było uznanie równości ludzi w życiu publicznym jako niekwestionowanej zasady głoszonej w radykalnie demokratycznym nurcie myśli oświeceniowej. Za równie przełomową należy uznać oświeceniową krytykę historycznych form religii i związanych z nimi Kościołów – w obu przypadkach zakwestionowano samo jądro ideologii feudalnej, i to w aspektach dotyczących idei, utrwalonych przez całe dzieje istnienia społeczeństw klasowych.

Oświeceniowe oskarżenie feudalnej ideologii religijnej jako «szalbierstwa klechów» nie miało bynajmniej – w swoich dominujących formach – charakteru ateistycznego. Jego podstawą było wyobrażenie rozumnej religii naturalnej (deizmu), którą za pomocą krytyki społecznej chciano wyłuskać z nagromadzonych warstw idei, mających utrzymywać lud w ciemnocie w imię zachowania przywilejów możliwych i panowania despotyzmu. Podmiot myśli oświeceniowej odrzucał mocno zakorzenione w kulturze przekonanie, iż trwałość pewnych tradycyjnych instytucji i przekonań jest wyrazem «naturalnego» porządku rzeczy, bo i sam układ stosunków społecznych w radykalnych

nurtach Oświecenia został uznany za nieracjonalny (sprzeczny z domniemanym łańcem Natury, odkrywanym przez rozum).

Stanisław Staszic, jedna z czołowych postaci polskiej myśli oświeceniowej, w swoim monumentalnym zarysie dziejów ludzkości *Ród ludzki* (który nie mógł zostać opublikowany za jego życia ze względów cenzuralnych) wyrażał typowe przekonanie postępowych myślicieli swojej epoki, podkreślając związek pomiędzy historycznie ukształtowanymi formami religii chrześcijańskiej a wymogami podtrzymania instytucji panowania pasożytniczej mniejszości nad ogromną większością ludzi. Ten autor, należący do polskiej elity intelektualnej i sprawujący ważne funkcje urzędnicze w okresie Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, nie wahał się głosić tezy, iż *Bez religii nigdy by rodzaj ludzki nie był w niewoli [...] Jeniec łańcuchy gwałciciela nazywając je więzami nieba*.

Henryk Hinz trafnie zauważa w tym kontekście, że *oświeceniowa teoria religii była świadectwem najdalej posuniętego zaawansowania ruchu emancypacji od tradycji filozoficznej zastanej przez Oświecenie. W teorii tej została bowiem zakwestionowana i poddana racjonalnej analizie najwyższa nietykalna sankcja i racja tradycyjnej filozofii, jaką była religia*. Filozofię należy w tym kontekście postrzegać jako obszar artykulacji i racjonalizacji kluczowych wyobrażeń społecznych kultury europejskiej, gdyż w swoich postępowych formach jej przedstawiciele wykraczali poza sferę abstrakcyjnych rozważań nad naturą bytu i granicami ludzkiego poznania.

Źródła chrześcijańskiego lewicowego antykapitalizmu w pierwszej połowie XIX wieku

Przy całym radykalizmie oświeceniowej krytyki religii, była ona ugruntowana na abstrakcyjnym przeciwstawieniu rozumu i przesądu, co pozostawiało niewiele miejsca na analizę historycznych procesów, które wytwarzały różne typy wyobrażeń religijnych i instytucji kościelnych. W pierwszej połowie XIX wieku kluczowe dla myślenia oświeceniowego dualistyczne przeciwstawienie idei porządku naturalnego i dominujących instytucji społecznych zostało zastąpione przez koncepcje rzeczywistości społecznej zogniskowane wokół kwestii form i sensu procesu historycznego. Wartość racjonalnego poznania już w epoce Oświecenia występowała obok rehabilitacji uczuciowości i zmysłowego spełnienia, przez co krytyka społeczna z czasem nabrała charakteru aktywistycznego (w duchu *Filozofii czynu* Mosesa Hessa). A przy tym musiała się ona zmierzyć z nowymi formami kapitalistycznego panowania i wyzysku, które nie dawały się wtłoczyć w schematy antyfeudalnej ideologii oświeceniowej, piętnującej despotyzm jako źródło ciemnoty religijnej i przywilejów klas

próżniaczych. W tym kontekście pojawiły się, szczególnie w nurcie francuskiego oraz polskiego radykalizmu, idee powrotu do pierwotnego chrześcijaństwa o wydźwięku radykalnie demokratycznym, socjalistycznym, bądź wręcz komunistycznym. Punktem odniesienia dla krytyki Kościołów chrześcijańskich (dostarczających wciąż ważnej legitymizacji dla istniejących stosunków klasowej dominacji) nie było już wyobrażenie egalitarnej i racjonalnej religii naturalnej, lecz przeciwstawienie występków i nadużyć oficjalnej religii pierwotnym wartościom i praktykom chrześcijaństwa.

W przypadku polskiej myśli demokratycznej – której przedstawiciele znaleźli się po klęsce Powstania Listopadowego na emigracji – antyfeudalny wydźwięk tego rodzaju idei wymierzonych w szlachecką eksploatację pracy chłopów łączył się z wchłanianiem idei antykapitalistycznych, które ukształtowały się na gruncie znacznie wyżej rozwiniętych ekonomicznie społeczeństw zachodnioeuropejskich. Dotyczy to szczególnie Francji, która z jednej strony była głównym miejscem schronienia dla emigrantów, a z drugiej stanowiła bliski kulturowo obszar odniesienia dla całej polskiej inteligencji, ucieleśniając przy tym mit ludowej rewolucji demokratycznej i budząc nadzieję na wsparcie w walce z europejskimi despotami o niepodległość Polski.

Klimat radykalizmu chrześcijańskiego w środowiskach radykalnych demokratów polskich znajdował odbicie w analogicznych tendencjach myślowych we Francji, przez co wpływy były wzajemne – dotyczy to szczególnie dwóch najbardziej znanych przedstawicieli tego nurtu intelektualno-politycznego: księdza Hugues'a de Lamennais oraz Mickiewicza. Punktem wyjścia krytyki społecznej Lamennais był fakt masowej nędzy towarzyszącej rozwojowi kapitalistycznemu, która stanowiła jaskrawe zaprzeczenie emancypacyjnych haseł, pod którymi burżuazja sięgnęła po władzę w okresie Rewolucji Francuskiej, a także namacalne zaprzeczenie wartości chrześcijańskiego miłosierdzia. Dlatego Lamennais, oskarżając społeczeństwo kapitalistyczne, wskazywał równocześnie na współodpowiedzialność Kościoła katolickiego w utrzymaniu tego stanu rzeczy, co było sprzeczne z jego pierwotnym powołaniem i sensem istnienia. Podobnie jak Engels w pochodzącej z tego samego okresu pracy *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, porównywał on warunki życia współczesnego mu proletariusza do sytuacji niewolnika w społeczeństwie antycznym, podkreślając że jego sytuacja jest nawet gorsza od sytuacji tego ostatniego, gdyż kapitalista korzystając z nadmiaru siły roboczej nie jest zainteresowany w choćby fizycznym przetrwaniu zbędnych z punktu widzenia produkcji mas ludzkich. Ofiara tego stanu rzeczy – określana przez niego mianem proletariatu lub ludu – jest dla niego nie tylko adresatem przekazu religijnego, ale wręcz właściwym (zbiorowym) podmiotem religii chrześcijańskiej: *Czego chce lud, tego chce również Bóg; lud bowiem chce sprawiedliwości,*

porządku zasadniczego, wiecznego, spełnienia się wśród ludzi wzniosłych słów Chrystusa; *‘Niech będą Jednością, mój Ojczy, jako Ty i ja jesteśmy Jednością’*. Sprawa ludu jest więc sprawą świętą, sprawą Boga; dlatego zatriumfuje.

Lamennais podejmował tym samym stary chrześcijański motyw cnoty, polegającej na staraniach na rzecz zmniejszania cierpień naszych bliźnich, nadając mu jednak społecznie zobowiązujący (a tym samym wywrotowy) charakter – Bóg jest gwarantem ostatecznego triumfu sprawy Ludu, ale religijna obietnica ostatecznego triumfu Dobra nad Złem nie oznacza uzasadnienia dla bierności, lecz konieczność działania na rzecz urzeczywistnienia powszechnej wolności i równości ludzi już teraz. *Nikt nie jest w stanie przeszkodzić temu, by nastął dzień sprawiedliwości i pokoju, dzień, który błogosławić będzie przyszła ludzkość, ale od nas zależy jego przyspieszenie*. Decydujące znaczenie przypisywał w tym względzie interwencji w sferze politycznej w postaci walki o powszechne prawo wyborcze, którego istnienie miało doprowadzić do likwidacji społecznie partykularnego charakteru istniejącego systemu społeczno-ekonomicznego (a tym samym położyć kres wszelkim formom panowania klasowego). Jednak, jak trafnie zauważył najważniejszy polski badacz socjalizmu utopijnego Adam Sikora, to właśnie patos i radykalizm krytyki wyrażonej za pomocą pojęć chrześcijaństwa, a nie mglisty program reform, zapewniał popularność wydawanemu przez Lamennais pismu «Avenir».

Rychło zresztą musiał się Lamennais zmierzyć – także jako duchowny – z gwałtowną reakcją Kościoła katolickiego, którego przedstawiciele chciał nakłonić do przejęcia proponowanego przez siebie programu społecznego. Podobnie jak Mickiewicz, znalazł się w sytuacji konfliktu wartości, który polegał, z jednej strony, na identyfikacji z Kościołem (traktowanym jako instytucja pośrednicząca między człowiekiem a Bogiem), a z drugiej, na gwałtownym odrzuceniu jego poglądów przez hierarchię wraz z wezwaniem do podporządkowania się oficjalnemu stanowisku papieża. Ten zaś wypowiedział się w latach 30. XIX wieku w dwóch encyklikach w sprawie idei głoszonych w piśmie «Avenir», zdecydowanie je odrzucając.

Sytuacja Lamennais była podobna do sytuacji tych komunistycznych intelektualistów, którzy spotykali się z potępieniem za głoszenie poglądów, w których sens wierzyli – mogli oni albo trwać przy swoim, albo też zerwać z instytucją (partią), którą uważali za instrument praktycznej realizacji bliskich im idei. Taki był np. dylemat wielkiego filozofa marksistowskiego Geoga Lukácsa, chociaż oczywiście komuniści dodatkowo musieli liczyć się – o ile znajdowali się w ZSRR bądź innym kraju «demokracji ludowej» – z realnością represji wobec siebie i swoich bliskich. Lamennais wybrał wierność swoim poglądom, nie zaś instytucji, ale zapłacił za to osamotnieniem, gdyż niemalże

wszyscy jego współpracownicy ugięli się pod presją kościelnych zwierzchników i po-
tępili go, zrywając z nim wszelkie kontakty. Ewolucję swojego stosunku do Kościoła
tak podsumował w zapiskach (opublikowanych już po jego śmierci): *Katolicyzm był
dla mnie całym moim życiem, pragnąłem go bronić, chciałem go podnieść z tego
upadku, w którym pogrążał się z każdym dniem [...] Episkopat [francuski] sprzeciwił
się moim wysiłkom [...] Pozostawał Rzym, udałem się tam i ujrzałem najwstrętniejszą
kloakę, jaka kiedykolwiek kaziła ludzkie spojrzenie [...] Zobaczywszy to powiedziałem
sobie: jest to zło przerastające ludzkie siły, i odwróciłem się ze wstrętem.*

Idee Lamennais, szeroko komentowane we Francji, znajdowały oddźwięk w
kręgu polskiej emigracji demokratycznej – jej najważniejsza organizacja Towarzystwo
Demokratyczne Polskie (TDP) otwarcie solidaryzowała się z nim, gdyż w tych kręgach
sprawa niepodległości Polski, radykalizmu społecznego i krytyki hierarchii Kościoła
katolickiego były postrzegane jako wzajemnie ze sobą powiązane. Wykorzenie
społeczne emigrantów o rodowodzie szlacheckim sprzyjało ich politycznej radykali-
zacji, tym bardziej, że nadzieja na zasadnicze zmiany mogła się wiązać tylko z za-
kwestionowaniem europejskiego status quo, podtrzymywanego przez legalistyczny i
reakcyjny Kościół katolicki. W tych warunkach, część demokratów ewoluowała ku
stanowisku socjalistycznemu, przedstawiając socjalizm jako logiczną konsekwencję
postawy demokratycznej, tzn. zastosowania w życiu społecznym republikańskich war-
tości *Równości, Wolności i Braterstwa*.

W ogólnych formułach sprzeciwu wobec wszelkich form dominacji, tak społecznej
jak narodowej, sytuowano sprawę polską w kontekście historycznego procesu *ciąg-
łego i nieustającego postępu ku doskonałości*, stanowiącej «*cel Ludzkości*». *A równo-
cześnie idee Wolności, Równości i Braterstwa nie są wcale prawami dziś wymyślonymi,
ale odwiecznymi, przyrodzonymi, Boskimi, i których przeto człowiek wyrzec się nie
może, jak nie może wyrzec się swej natury człowieczej, społeczeństwa i Boga* – pisał
Stanisław Worcell (jeden z głównych przedstawicieli lewego skrzydła TDP). W tym
typie argumentacji elementy religijne służyły wykazaniu, że sprawa wyzwolenia ludz-
kości nie jest arbitralnym wyobrażeniem, lecz odzwierciedleniem ustanowionego
przez Boga porządku rzeczy i zawartych w nim celów, co oczywiście przydawało tym
ideom dodatkowego ideologicznego uzasadnienia.

W ramach różnych utopijno-religijnych historiozofii nierzadko całkowicie zanikało
napięcie między nieokreślonością i przypadkowością wydarzeń historycznych a po-
rządkiem określonym przez założony boski plan zbawienia. Prowadziło to tworzenia
takich konstrukcji myślowych, w myśl których przykładowo utrata przez Polskę nie-
podległości stawała się rodzajem narodowej ofiary, równie koniecznej w perspekty-

wie kierowanych przez Opatrzność losów ludzkości, co ofiara Chrystusa w kontekście dzieła boskiego zbawienia. Wchodzimy tu w obszar, w którym elementy racjonalnej i w pełni uzasadnionej krytyki społecznej łączyły się z elementami irracjonalnymi, zaś odrzucenie hierarchicznych struktur kościelnych prowadziło nierzadko do odtworzenia sztywnych stosunków zależności o charakterze sekciarskim. Historia uwikłania Mickiewicza w działalność grupy wyznawców Andrzeja Towiańskiego dostarcza w tym względzie najbardziej znanego i najlepiej opisanego przykładu.

Gramsci o związkach religii i potocznego rozsądku mas

Istotne w tych ówczesnych koncepcjach stopniowego zbliżania się ludzkości do momentu urzeczywistnienia Królestwa Bożego na Ziemi było przede wszystkim to, że bieg dziejów, mimo aktualnych klęsk, miał ostatecznie gwarantować triumf w realnym życiu idei i wartości radykalnie opozycyjnych wobec dominujących instytucji społecznych. Mamy tu do czynienia ze schematem myślowym, wykazującym pewne analogie z tradycyjnie marksistowską koncepcją postępu historycznego, w myśl którego mechanizm rozwoju sił wytwórczych społeczeństw pozwala na pewność, iż ludzkość ostatecznie dokona *skoku z królestwa konieczności do królestwa wolności* (Engels).

Na pierwszy rzut oka może wydawać się, że taka analogia jest nawiązaniem do poglądów tych liberalnych i prawicowych krytyków marksizmu, którzy sprowadzają jego sens do przełożenia koncepcji religijnych na świecki program utopijnego «sambawienia ludzkości». Racjonalny sens tej analogii zarysował Antonio Gramsci w latach 30. XX wieku w swoich zapiskach więziennych. Wskazywał on na to, że determinizm mający gwarantować ostateczne powodzenie dążeń mas nie jest arbitralnym wymysłem grupy doktrynerskich intelektualistów, lecz odzwierciedla sytuację antysystemowych ruchów społecznych (szczególnie na wczesnym etapie ich rozwoju). Podkreślał przy tym występujący tu dialektyczny splot pomiędzy potencjalnie szkodliwym osłabieniem samoaktywności mas jako efektu oddziaływania deterministycznej wizji historii a znaczeniem takiej wizji rzeczywistości społeczno-historycznej jako sposobu artykulacji potrzeb i dążeń mas (względnie określonych ruchów społecznych) w niesprzyjających im warunkach.

Ocena sensu tych wątków ideologicznych w ramach rozwoju tak religii, jak i ruchu socjalistycznego, zależy od konkretnego kontekstu społecznego – idee konieczne i postępowe na pewnym etapie rozwoju, na innym mogą stać się przeszkodą w procesie intelektualnej emancypacji klas podporządkowanych od idei panujących. Jednak dla Gramsciego ich istnienie było wyrazem także tego, że zarówno katolicyzm jak też socjalizm świadomie wpływają na dążenia i działania mas, i w tym celu przywódcy i in-

intelektualiści tych ruchów muszą nawiązywać do wyobrażeń ludowych (potocznego *zdrowego rozsądku*), w którym istnieją silne tendencje do pasywności i fatalizmu, przy czym Kościół oczywiście wzmacnia te elementy, zaś marksizm (określany przez niego ze względu na warunki więzienne mianem *filozofii praktyki*) powinien dążyć do ich przewyciężenia. Tego rodzaju zmiana jest pewnym procesem ideologicznym i politycznym, w którym intelektualiści socjalistyczni mają do odegrania istotną rolę, gdyż wyprzedzając poziom przeciętnej świadomości działaczy z klas ludowych nadają ich spontanicznym impulsom antykapitalistycznym intelektualną koherencję. I jakkolwiek Gramsci zakładał, że wraz z rozwojem ruchu socjalistycznego nastąpi jego intelektualne i ideologiczne ujednoczenie w postaci doktryny wyrażającej w spójny sposób dążenia i interesy klasowe realizowane przez ten ruch, to z jego rozważań nad zdrowym rozsądkiem mas oraz ideologiami i formami hegemonii politycznej wcale nie wynika żaden prosty schemat postępu ideologiczno-politycznego.

Na gruncie przyjętych przez niego przesłanek racjonalizacja intelektualna dążeń klas ludowych może przyjąć różne formy intelektualno-polityczne, przy czym podstawy dla takiego wniosku (niewypowiedzianego wprost) dostarcza m.in. sformułowana przez niego analogia pomiędzy rozwojem ideologii chrześcijańskiej i socjalistycznej. *To, że światopogląd mechanistyczny stał się religią grup zależnych widać jasno z analizy rozwoju religii chrześcijańskiej, która w pewnym okresie historycznym i w określonych historycznych warunkach była i jest jeszcze nadal 'koniecznością', konieczną formą woli mas ludowych, pewną określoną formą racjonalizacji świata i życia, narzucającą ogólne ramy realnej, praktycznej działalności.*

Sformułowanie *światopogląd mechanistyczny* jest tu o tyle mylące, że zostało zaczerpnięte z wcześniej dokonanej przez Gramsciego analizy marksizmu II Międzynarodówki, zaś w obecnym kontekście momentem wspólnym chrześcijaństwa (jako sposobu artykulacji aspiracji ludowych) i ruchu socjalistycznego jest czynnik swoistego optymistycznego fatalizmu. Ten zaś u chrześcijan przyjmuje postać oczekiwania na nastanie obiecane go przez Jezusa Królestwa Bożego na Ziemi, zaś u socjalistów – zafatamania się kapitalizmu i nastania społeczeństwa socjalistycznego. Oczywiście w obu przypadkach taka postawa nie oznaczała bierności, ale raczej ukrycie przed masami faktycznego sensu ich działań i błędny obraz świata społecznego: *Kiedy w walce nie ma się w rękę inicjatywy i sama walka przynosi jedynie klęski, determinizm mechanistyczny staje się potężną siłą moralnego oporu, zwartości, cierpliwej, upartej wytrwałości. 'Jestem chwilowo pokonany, ale bieg rzeczy na dłuższą metę pracuje na moją korzyść itd.'. Realna wola przybiera postać aktu wiary, przekonania o racjonalności historii, przetwarza się w empiryczną i prymitywną formę namiętnego przeświadczenia*

o celowości dziejów, które zdaje się zastępować predestynację, opatrność i tym podobne pojęcia religii oparte na wierze w Boga.

Gramsci wskazywał przy tym na konserwatyzm świadomości potocznej, która zawiera w sobie szereg sprzecznych elementów, natomiast nie występuje w niej typowa dla wszelkiej specjalistycznej działalności intelektualnej dążność do spójności. W efekcie koncepcje socjalistyczne – wymierzone przeciw dominującym ideom panującym w społeczeństwie – nieuchronnie współistnieją z tymi ostatnimi w świadomości indywidualów i masowych ideologiach klasowych (aczkolwiek formy tego współistnienia mogą być różne i wcale nie jest ono bezkonfliktowe). Wyobrażeniom religijnym Gramsci przypisywał w tym względzie kluczową rolę, zrywając tym samym z dominującymi formami marksistowskiego racjonalizmu jego czasów. Ten ostatni wyrażał się zwykle w przekonaniu, że istnieją zbiorowe podmioty społeczne o różnych interesach w postaci klas społecznych, te zaś znajdują prędzej czy później swoje odzwierciedlenie w postaci określonych ideologii i ich politycznych nosicieli (partii), przez co w ruchu komunistycznym panował konsens, co do równania: klasa robotnicza jako podmiot zbiorowy = rewolucyjny marksizm jako jej ideologia (jej koherentna świadomość) = partia komunistyczna jako jej ucieleśnienie = realizacja *historycznej misji proletariatu* w postaci socjalizmu/komunizmu. Empiryczne zróżnicowanie politycznych i ideologicznych form przejawiania się dążeń ludowych, podobnie jak niejednoznaczność i zmienność samych podmiotów klasowych jako aktorów społecznych było w tej perspektywie myślowej postrzegane jako przejściowe etapy w procesie stopniowego, lecz historycznie nieuchronnego procesu powstawania jednolitej (klasowej) *woli zbiorowej*.

Tworzenie się tego rodzaju socjalistycznej *woli zbiorowej* jako przesłanki polityki emancypacyjnej przyświeca także rozważaniom Gramsciego, ale jej kształtowanie nie ma charakteru jakiegoś prostego odbicia w sferze polityki jednolitego projektu zmitologizowanego proletariatu, lecz jest efektem tworzenia w historycznie zmieniających warunkach różnych form hegemonii klasowej, w której intelektualności danej klasy oddziałują na świadomość potoczną mas, sami wykorzystując w tym celu zaczerpnięte z niej wyobrażenia. Postęp ideologiczny i polityczny jest oczywiście możliwy, ale nie ma w nim nic nieuchronnego i ostatecznego, gdyż zawsze istnieją możliwości polityczno-ideologicznego regresu – taki wniosek z rozważań Gramsciego można wysnuć z jego realistycznej analizy świadomości potocznej mas, która jest zjawiskiem bardziej pierwotnym i trwałym od koherentnych ideologii socjalistycznych formułowanych przez intelektualistów.

Świadomość potoczna mas jest w społeczeństwie klasowym przeniknięta elementami z jednej strony bezpośrednio empirycznymi, a z drugiej para-religijnymi. I dla-

tego, wbrew mitologii *spontanicznego instynktu klasowego proletariatu*, Gramsci powiada, że *Zasadniczych elementów potocznego rozsądku* [także robotników – P.K.] *dostarczają religie; związek zatem między tymi dwiema dziedzinami jest znacznie ściślejszy i głębszy aniżeli między potocznym rozsądkiem i systemami filozoficznymi intelektualistów*. Zaś marksizm jako pewna rozwinięta teoria przynależy właśnie do zjawisk intelektualnych przekraczających horyzont wyobrażeń zdrowego rozsądku, aczkolwiek równocześnie zachowuje i teoretyzuje pewne spontaniczne przekonania antykapitalistyczne mas ludowych (przez co ich członkowie mogą rozpoznać własne dążenia w jego ideach). Gramsci podkreśla przy tym, że marksizm, aby oddziaływać na masy, musi jako punkt odniesienia przyjąć *potoczny rozsądek, będący z natury rzeczą filozofią szerokich mas, o której ideologiczne ujednoczenie właśnie chodzi*. Celem takiej interwencji socjalistycznej w obszarze zdrowego rozsądku mas ludowych jest przewyższenie elementów występującego w nim myślenia mitycznego i pewnego rodzaju fatalizmu.

Istotne znaczenie, jakie Gramsci przypisywał wyobrażeniom religijnym w funkcjonowaniu myślenia potocznego wskazuje pośrednio na wagę, jaką przypisywał zagadnieniu odniesienia się marksizmu do ideologii religijnej i kwestii form jej krytyki. Z jego uwag o analogii pomiędzy mechanistycznym materializmem marksistowskim a wyobrażeniami religijnymi, sformułowanymi na marginesie lektury podręcznika marksizmu Bucharina można dostrzec dystans, jaki go dzielił od tej wersji materializmu dialektycznego, którą rozwinął Lenin w *Materializmie i empiriokrytycyzmie* i która z czasem stała się istotną częścią ideologii państwowej w ZSRR. Połączenie przez Lenina i Bucharina religii i filozoficznego idealizmu, i traktowanie ich jako zbioru przesądów (względnie świadomych instrumentów utrzymywania mas w zależności ideologicznej przez klasy panujące), które można obalić intelektualnie przez wskazanie z jednej strony na materializm przyświecający rozwojowi nauk przyrodniczych, zaś drugiej na spontaniczny empiryzm typowy dla myślenia potocznego, było w perspektywie gramsciańskiej obciążone błędem niedialektycznego racjonalizmu. Rzecz w tym, że pewien typ uproszczonego materializmu («mechanistycznego») tłumi myślenie krytyczne i odtwarza (jak pokazaliśmy powyżej) schematy pewnego rodzaju metafizyki myślenia potocznego. Dlatego Gramsci pisał, że Bucharin w swojej książce *miast przeprowadzić naukową krytykę tych elementów bezkrytyczności, pod wpływem których sfera potocznego rozsądku pozostaje jeszcze ciągle w stadium ptolemejskim, antropomorficznym, antropocentrycznym, często utwierdza je tylko*.

Problem ten pozostaje jednak złożony. Kiedy dziś czytamy książkę Bucharina, o której Aleksander Wat mówił w rozmowie z Miłoszem na podstawie własnej obser-

wacji, że była studiowana na początku lat 30. w warszawskim więzieniu przez robotniczych aktywistów bez żadnego wykształcenia, niczym Pismo Święte, to można sobie uświadomić zakres pracy kulturotwórczej wśród mas, jaką wykonał ruch robotniczy. Ta książka, przy wszystkich uproszczeniach, jest poważnym dziełem, które nie ustępuje poziomowi ówczesnej produkcji akademickiej. Fakt dogłębnego przyswajania takich książek m.in. przez żyjących w totalnej nędzy żydowskich krawców uświadamia nam, czym był wówczas marksizm i komunizm. A przy tym dialektyka opisana przez Gramsciego pozostaje w mocy: ludzie wchodzący dopiero w sferę działalności intelektualnej z natury rzeczy muszą zachowywać się jak dzieci w szkole, przyjmując wiele spraw jako efekt wiary w autorytet, gdyż nie dysponują tym zasobem instrumentów analizy i krytyki, którymi może posłużyć się osoba, dla której działalność intelektualna jest chlebem powszednim.

Dlatego Gramsci z jednej strony podkreśla istotny element nie w pełni zracjonalizowanej identyfikacji *człowieka z ludu* z określoną ideologią, stwierdzając wręcz, że *w masach filozofia może istnieć jedynie w postaci wiary*, a równocześnie domaga się, aby intelektualiści marksistowscy oddziałując na świadomość mas (a tym samym wykorzystując pewne elementy zdrowego rozsądku) świadomie dążyli do wyparcia tych wyobrażeń, które utrzymują klasy ludowe w sytuacji intelektualnej zależności. Zresztą ten dychotomiczny podział na pozbawione instrumentów pracy intelektualnej masy ludowe i identyfikujących się z ich sprawą intelektualistów (zwykle pochodzących z innych klas społecznych) Gramsci osłabiał poprzez wprowadzenie do swoich wywodów postaci *intelektualisty organicznego* danej klasy, tzn. intelektualisty, który bezpośrednio wywodzi się z danej klasy społecznej i utrzymuje z nią więź.

Engels o analogii między wczesnym chrześcijaństwem a socjalizmem

Wszystkie te problemy artykulacji politycznej interesów i dążeń mas, roli intelektualistów w procesie tworzenia spójnych i koherentnych systemów ideologicznych, ich przełożenia na faktyczne motywacje i nowe formy tożsamości, które zostają przeciwstawione dotychczasowym instytucjom dominacji ideologicznej i klasowej, można analizować na gruncie pewnych ogólnych analogii pomiędzy wczesnym chrześcijaństwem a rozwojem idei i praktyk socjalistycznych. Engels w tekście *Przyczynek do dziejów wczesnego chrześcijaństwa* (1894) wychodząc od ówczesnych badań religioznawczych stwierdzał wręcz, że: *Dzieje wczesnego chrześcijaństwa mają zdumiewającą wprost punkty styczne ze współczesnym ruchem robotniczym. Chrześcijaństwo, podobnie jak ruch robotniczy, było w swych zaczątkach ruchem uciśnionych: wystę-*

powołał z początku jako religia niewolników i wyzwolenców, ludzi biednych i wyzutych z praw, ludów ujarzmionych lub rozgromionych przez Rzym. Zarówno chrześcijaństwo, jak i socjalizm robotniczy głoszą nadchodzące wybawienie z niewoli i nędzy; chrześcijaństwo odkłada to wybawienie do pośmiertnego życia w zaświatach, w niebie, socjalizm dąży do niego na tym świecie, łączy je z przekształceniem społeczeństwa. Zarówno chrześcijaństwo, jak i socjalizm robotniczy stanowią przedmiot prześladowań i nagonki, ich zwolennikom grozi proskrypcja, stosuje się do nich ustawy wyjątkowe: do jednych jako do wrogów rodzaju ludzkiego, do drugich jako do wrogów państwa, religii, rodziny, ustroju społecznego. I wbrew wszelkim prześladowaniom, a nawet wręcz dzięki nim, chrześcijaństwo i socjalizm robotniczy nieodparcie przedzierają się naprzód w zwycięskim pochodzie. Po upływie trzystu lat od swych narodzin chrześcijaństwo staje się uznaną religią państwową światowego Imperium Rzymskiego, socjalizm zaś zdobył sobie w ciągu niespełna 60 lat pozycję, która stanowi dlań absolutną rękojmnię zwycięstwa.

Z dzisiejszej perspektywy wiemy, że analogia sformułowana w ostatnim zdaniu przytoczonego cytatu okazała się znacznie bliższa prawdy niż chciałby tego jej autor – socjalizm nie tylko okazał się w XX wieku masowym ruchem przekształcającym oblicze świata społecznego, ale uległ podobnym deformacjom w procesie przekształcenia w ideologię rządzącą, co pierwotne chrześcijaństwo wraz z wchłonięciem jego idei przez klasy panujące świata antycznego. Istotniejsze od tej prostej konstatacji jest to, że Engels rozwijając zarysowaną powyżej analogię wskazuje na szereg istotnych zagadnień, zbliżonych ze spostrzeżeniami Gramsciego na temat roli ideologii w powstawaniu ruchów społecznych. Podobnie jak ten ostatni podkreśla różnorodność chrześcijańskiej ideologii religijnej, jej związki z wcześniejszymi wyobrażeniami i wierzeniami żydowskimi oraz rolę ogólnych idei, które wytwarzały wspólnotę przekonań i wiary, tworząc przesłanki dla szerokiego oddziaływania nowej religii i zdobywania przez nią oddanych sprawie zwolenników.

Różnorodność ideologiczna wczesnego chrześcijaństwa była dla Engelsa wyrazem tyleż połączenia pod jego skrzydłami różnych grup *uciemnionych, pogwałconych i zubożałych*, co odzwierciedleniem niesystematycznego i pełnego sprzeczności myślenia potocznego samych mas. Ten czynnik odróżnia ruchy masowe od wąskich nurtów intelektualnych czy politycznych: *Oba wielkie ruchy [socjalizm i chrześcijaństwo] nie są dziełem wodzów, ani proroków – chociaż w każdym z nich zdarza się proroków nie-mało – są ruchami masowymi. A ruchy masowe muszą być w swych zawiązkach nieuchronnie chaotyczne; chaotyczne dlatego, że wszelkie myślenie mas jest zrazu pełne sprzeczności, jest mgliste i niepowiązane, ale chaotyczne także z powodu roli, którą*

z początku odgrywają w nich jeszcze prorocy. Ten chaos ujawnia się w powstawaniu licznych sekt, które zwalczają się wzajemnie z taką samą co najmniej zaciętością, z jaką zwalczają wspólnego wroga zewnętrznego. Tak było w początkach chrześcijaństwa, tak było też w początkowym okresie ruchu socjalistycznego, mimo że bardzo to martwiło zacnych poczciwców, którzy propagowali jedność tam, gdzie na nią nie było miejsca.

Ta heterogeniczność socjalna i ideowa doprowadziłaby do całkowitego rozkładu ruchu, gdyby nie było elementów jednoczących – Engels podkreśla w tym kontekście kluczową rolę wyobrażeń związanych z ofiarą Chrystusa. Wbrew długiej tradycji niemieckiej myśli religijnej i filozoficznej w dialektyczny sposób argumentuje, że znaczenia religijne koncentrujące się wokół postaci Jezusa były co prawda radykalnie nowatorskie, ale równocześnie nie oznaczały całkowitego zerwania więzi z wcześniejszymi wyobrażeniami religijnymi, wciąż mocno osadzonymi w świadomości mas.

Dlatego Engels relatywizował, przyjmowane w XIX wieku jako oczywistość, przeciwstawienie chrześcijańskiego monoteizmu (wraz z zawartą w nim uniwersalistyczną religią miłości bliźniego) wcześniejszym wyobrażeniom pogańskim oraz partykularyzmowi żydowskiej idei zbawienia. Podkreślał, że chrześcijaństwo ukształtowało się w ramach wierzeń religijnych Żydów, równocześnie nawiązując do głęboko zakorzenionych w świadomości ludowej idei politeizmu i składania ofiar (w judaizmie politeizm był zakazany, a składanie ofiar ograniczone do Świątyni w Jerozolimie). Co ciekawe, Engels podkreślał właśnie motyw ofiarniczy w opowieści o Jezusie – nie zaś sam uniwersalistyczny przekaz religijny – jako istotny dla jednoczącej siły nowej religii: *Pierwsza rewolucyjna [...] podstawowa idea chrześcijaństwa głosiła, że jedna wielka dobrowolna ofiara pośrednika może raz na zawsze zmasać – dla wierzących – grzechy wszystkich czasów i wszystkich ludzi. Wskutek tego zniknęła konieczność składania dalszych ofiar, a tym samym mnóstwo obrzędów religijnych straciło uzasadnienie [...] co było pierwszym warunkiem powstania religii światowej.* Niemniej jednak, w postaci symbolicznej nawiązanie do ofiary Chrystusa zostało zachowane w rytuałach mszy świętej, co – podobnie jak wewnętrzne zróżnicowanie jednolitego bóstwa w trzech postaciach – stanowiło nawiązanie do wciąż bliskiego wyobrażeniom mas politeizmu.

Według Engelsa, kluczowe znaczenie dla ukształtowania się i oddziaływania doktryny chrześcijańskiej, której ujednoczenie i systemowe racjonalizowanie było obiektem trwających całe stulecia zabiegów teologów i filozofów, miała na wczesnym etapie jej rozwoju przede wszystkim wiara w rychłe nadejście Królestwa Bożego na Ziemi: *Wiara ta znajduje potwierdzenie w czynnej propagandzie, w nieustępliwej walce z wrogiem zewnętrznym i wewnętrznym, w dumnym przyznawaniu się wobec sędziów pogańskich do rewolucyjnego punktu widzenia, w gotowości poniesienia męczeńskiej śmierci*

w imię niezawodnego zwycięstwa. To właśnie idea rychłego dopełnienia dzieła zbawienia ludzkości, które co prawda dokonało się już wraz z ofiarą Chrystusa, lecz ograniczając się do idealnej sfery Ducha, a nie ziemskiej materii, przyciągało do chrześcijaństwa różne grupy dążące do zmiany istniejących stosunków, ale niezdolne do jej wywalczenia: *Wszystkie elementy, które wyzwolił, czyli wysadził z siodła rozkładowy proces starego świata, znajdowały się po kolei w kręgu przyciągania chrześcijaństwa jako jedyne go czynnika, który oparł się temu procesowi rozkładowemu – gdyż był akurat jego własnym nieuchronnym produktem – i dlatego trwał i urastał, gdy tymczasem inne czynniki znikaly jak jednodniowe motyle. Nie było takiej fantastycznej mrzonki, zwariowanej idei czy szalbierstwa, które nie narzucałyby się młodym gminom chrześcijańskim i nie znajdowałyby czasowo w niektórych przynajmniej miejscowościach chętnego posłuchu i wierzących dusz. I podobnie jak nasze pierwsze komunistyczne gminy robotnicze, tak też pierwsi chrześcijanie grzeszyli bezprzykładną wprost łatwowiernością, gdy chodziło o sprawy, które w jakiś sposób im odpowiadały.*

Engels przytacza w tym kontekście przykład chrześcijańskiego socjalisty Kuhlmana, który nadużywał zaufania okazywanego mu w kręgu niemieckich emigrantów należących do Związku Komunistów. Wskazuje na naiwność tych sproletaryzowanych radykalnych rzemieślników wobec owego *melodramatycznego pozera*, i kontrastuje tę postawę z ich spontaniczną nieufnością wobec *każdego nauczyciela, dziennikarza, każdego w ogóle nie-rzemieślnika, jako do 'uczonych' pragnących ich wyzyskiwać*. Te nieco zgryźliwe uwagi należy porównać z napisanym w tym samym czasie artykułem *Przyczynki do historii Związku Komunistów*, gdzie Engels podkreślał, że komunistyczne poglądy członku Związku świadczyły o ich zdolności do przewidywania przyszłego rozwoju społecznego i roli, jaką odegra w nim proletariat. A równocześnie stwierdza, że nie sądzi *aby znalazł się wówczas w całym Związku choć jeden człowiek, który przeczytał kiedyś książkę o ekonomii. Ale to mało przeszkadzało: 'równość', 'braterstwo' i 'sprawiedliwość' pomagały na razie pokonywać wszelkie przeszkody teoretyczne.*

Ta uwaga dostarcza nam klucza do zrozumienia znaczenia, jakie na tym etapie rozwoju ruchu socjalistycznego i idei socjalistycznych miały koncepcje radykalizmu chrześcijańskiego. Wyrażany poprzez nie protest etyczny, podbudowany religijnie i łączący nawiązanie do idei demokratycznych (symbolizowanych przez hasła Rewolucji Francuskiej) z wyprowadzanymi na ich gruncie wnioskami socjalistycznymi, oznaczał wykorzystanie kilku kluczowych dla tej epoki znaczeń ideologicznych (prawa człowieka, miłość chrześcijańska, humanistyczna idea ludzkości i równości społecznej ludzi itd.). A równocześnie, pozwalał, poprzez patos profetyzmu religijnego przezwyciężyć trudności w przedstawieniu rozwiniętej analizy kapitalizmu i zarysu tego, jak miałyby wy-

glądać przyszłe egalitarne społeczeństwo. Z punktu widzenia marksowskiej teorii kapitału (sformułowanej w rozwiniętej postaci w latach 50. XIX wieku) utopijny socjalizm, zwykle bezpośrednio nawiązujący treścią, bądź stylem wypowiedzi do idei chrześcijańskich, wydaje się grzeszyć pewnym prymitywizmem. Już same tytuły niektórych pism z tego nurtu mogą dziś wywołać rozbawienie: przykładowo Ludwik Królikowski, intelektualnie bliski emigracyjnym Gromadom Ludu Polskiego, a potem związany z Etiennem Cabetem (kierującym ruchem tzw. komunistów ikaryjskich), opublikował w 1862 r. poemat *Pochwała Rodu Gęsiego wypowiedziana przed obliczem Bożym ku przestrodze i zbudowaniu braci szukających zbawienia wiecznego swojej Ojczyzny*, w którym przedstawia stado gęsie jako pożądany model przyszłego społeczeństwa. Wkrótce potem, w odpowiedzi na list pasterski biskupa krakowskiego uzasadniającego w kontekście powstania styczniowego postawę lojalistyczną, napisał pracę *Zbawienie Ojczyzny hasłem naszym! Słowo z powodu pisma jakiegoś jegomościa, niby Anioła Bożego z Amatei, a rzeczywiście najemnego służalca ciemństwa habsburskiego w Polsce*.

Jednak ironia byłaby tutaj nie na miejscu. Mickiewicz w swoich wykładach w Collège de France poważnie omawiał poglądy Królikowskiego, który należał do grupy bezkompromisowych radykałów, fanatycznie oddanych sprawie Ludu. W ich przypadku nie da się oddzielić przekonania o konieczności natychmiastowego i dosłownego wcielenia w życie zasad Ewangelii (a tym samym zasadniczego sprzeciwu wobec wszelkich form panowania człowieka nad człowiekiem) od odrzucenia przez nich jako skażonych niemalże wszystkich instytucji istniejącego społeczeństwa. Dlatego Królikowski – w przeciwieństwie do Lamennais i Cabeta – gwałtownie sprzeciwiał się wszelkim formom parlamentaryzmu, gdyż wola Ludu i prawda religii nie podlegają negocjacjom: *Wobec Boga i w sumieniu Ludzkości głosów się nie liczy, lecz się waży, i często miliony głosów nie są warte jednej słusznej racji, jednej zasady, a nawet jednego okrzyku czy westchnienia uczciwego człowieka*.

Niemieccy «młodohegliści»: krytyka religii jako przesłanka krytyki społeczeństwa

W pierwszej połowie XIX wieku w myśli radykalnej, której ważnymi ośrodkami były obok Francji Niemcy, nieustannie starano się rozpoznać istotę powstającego nowoczesnego społeczeństwa i wskazać środki zaradczące sprzeczności pomiędzy zawartą w jego postępowych ideologiach obietnicą wolności i równości ludzi a stanem faktycznym. Wciąż krążono wokół problemu państwa, ekonomii, religii i ich wzajemnych stosunków. Źródła społecznego zła – widocznego namacalnie w postaci masowej nędzy i wyzucia z wszelkich praw wielkich mas ludności proletariackiej i części

drobnomieszczaństwa – zwykle upatrywano w oderwaniu się instytucji religijnych, państwowych i ekonomicznych od potrzeb ludzi oraz zawłaszczeniu ich przez pasywną mniejszość panujących. Krytyka ta, piętnująca wyalienowaną wobec potrzeb ludzi abstrakcję pieniądza i obywatelstwa, wraz z ich iluzoryczną kompensacją religijną realizowaną przez Kościoły, jakkolwiek nieustannie odwołuje się do tego, co konkretne, to sama zastyga w ahisterycznej abstrakcyjności.

W przypadku dużej części nurtu radykalizmu chrześcijańskiego można dostrzec zjawisko intelektualne, które dobrze opisał w odniesieniu do średniowiecznego milenaryzmu wybitny intelektualista bolszewicki Anatolij Łunaczarski. Pisał on o sekciarskich religijnych komunistach, że *do ostatniej kropli krwi walczyli o zwycięstwo Chrystusa, tj. o komunistyczną wspólnotę ziemi [...]* *Jeśliby zwyciężyli, następstwa tego byłyby straszne. Albowiem żaden z anarchistów świata nie mógłby z tak głębokim przekonaniem o słuszności swego postępowania, jak właśnie oni, wydać na działanie ognia i totalne zniszczenie całej stworzonej przez arystokrację kultury, która przecież stanowi nieodzowny stopień w rozwoju kultury ludzkiej w ogóle. Stos zapalony przez Savonarolę daje zaledwie blade wyobrażenie o tym pożarze, jakim chciałby nawiedzić świat chrześcijanin-rewolucjonista [...]* *Chrześcijański komunizm jest zresztą skażony nie tylko skłonnością do ascezy, w rzeczy samej ta jego cecha jest nawet wtórna w stosunku do innego jego przymiotu, bardziej fundamentalnego, mianowicie do swego rodzaju ahistoryzmu: chrześcijanin wierzący w cud uważa zapanowanie sprawiedliwości na ziemi za możliwe w każdej chwili, wcale nie liczy się on ze stadialną naturą każdego budownictwa.*

To przeciwstawienie ahisterycznego mesjanizmu czy milenaryzmu (jako instrumentu krytyki społeczeństwa) dziewiętnastowiecznemu myśleniu o społeczeństwie w kategoriach historycznych i procesualnych, z dzisiejszej perspektywy wymaga dialektycznej problematyzacji. Łunaczarski trafnie zauważa, że gest radykalnego odrzucenia *en bloc* istniejących instytucji społeczeństwa nowoczesnego i kultury nowoczesnej oznacza zapoznanie tego oto stanu rzeczy, że kultura w społeczeństwach klasowych (szczególnie przednowoczesnych) rozwija się w bezpośrednim związku z grupami dominującymi ekonomicznie. Ten stan rzeczy skłonił Waltera Benjamina do sformułowania słynnej myśli, że każdy pomnik ludzkiej kultury jest równocześnie świadectwem społecznego barbarzyństwa. Dziś jednak także wszelkie ewolucyjne koncepcje zmierzania społeczeństw ku realizacji wartości humanistycznych wydają się mało przekonujące, gdyż ludzkość znajduje się znacznie bliżej kosmaru spełnionego barbarzyństwa (o którym pisali jako alternatywie wobec socjalizmu Engels i Luksemburg) niż stosunków społecznych zgodnych choćby z akceptowanymi werbalnie na Zachodzie wartościami demokratyczno-liberalnymi.

Warto zauważyć, że nie cały nurt lewicowego radykalizmu chrześcijańskiego daje się sprowadzić do typu milenaryzmu, jaki występował w myśli Królikowskiego czy Gromad Ludu Polskiego. W obszarze oddziaływania myśli Hegla i jej wykorzystania dla potrzeb polityki radykalno-demokratycznej, pojawiły się w Polsce w latach 40. XIX wieku koncepcje historiozoficzne (autorstwa m.in. Augusta Cieszkowskiego, Bronisława Trentowskiego), które w ramach tendencji mesjanistycznych zachowały elementy myślenia dialektycznego i historycznego. Autorzy ci byli znani także w kręgu kultury niemieckiej, gdzie ich wpływy łączyły się z nurtem lewicowego postheglizmu, którego przedstawiciele bardzo dużą rolę przypisywali kwestii krytyki państwa i religii, jako przejawów ich własnych stosunków i wyobrażeń, wyalienowanych wobec ludzi i panujących nad nimi. Wkraczamy tutaj w obszar idei, w którego obrębie kształtował się Marksowski projekt krytyki społecznej i polityki socjalistycznej, który był rozwijany w następnych dziesięcioleciach w konfrontacji głównie z myślą ekonomiczną i aktualnymi doświadczeniami walk klasowych. Andrzej Walicki trafnie zauważa zbieżność wielu kluczowych wątków krytyki kapitalizmu, jaką rozwinął wczesny Marks z ideami Mosesa Hessa (abstrahuję tutaj od tego, że Walicki błędnie utożsamia idee młodego Marksa z rozwiniętą przez niego później teorią kapitału), przy czym jako wyraz *Zeitgeist* należy uznać to, że w latach 40. XIX wieku zarówno Hess, jak Cieszkowski i Marks zakwestionowali możliwość przewyciężenia sprzeczności społeczeństwa poprzez działalność krytyczną w sferze czysto intelektualnej i sformułowali postulat urzeczywistnienia ideałów filozofii w obszarze społecznej praktyki poprzez realną interwencję w tym obszarze.

Filozofia była wówczas najbardziej zaawansowanym obszarem krytycznej analizy rzeczywistości, gdyż odwołując się do miary uniwersalnej rozumności niektórzy jej wybitni przedstawiciele kwestionowali wszelkie prawdy niespełniające kryteriów autonomicznej rozumności, i dlatego nawet tam, gdzie deklarowali się oni jako zwolennicy istniejącego porządku społecznego (jak Hegel), nierzadko oddziaływali w sposób intelektualnie wywrotowy. Dlatego też katolicy konserwatyści w swoim potępieniu Rewolucji Francuskiej jako przejawu ludzkiej pychy i zepsucia – prowadzących do zamachu na naturalny porządek społeczny sankcjonowany przez Boga i tradycję – wskazywali na źródła zła tkwiące w oddziaływaniu idei oświeceniowych filozofów.

Równocześnie lektura Hessa i Cieszkowskiego pokazuje, jak bardzo ich aktywistyczna postawa zniesienia filozofii poprzez urzeczywistnienie sprawy rozumu w sferze realnych stosunków społecznych była zbieżna z patosem radykalnego socjalizmu chrześcijańskiego. Niech jako przykład posłuży typowy fragment z najgłośniejszej pracy Cieszkowskiego o charakterystycznym tytule *Filozofia czynu: Kłamstwo religii i*

polityki należy zdemaskować za jednym zamachem i bez litości, trzeba zarazem spalić i zniszczyć wszystkie kryjówki, szańce, ośle i czarcie mosty przeciwnika. Wiemy doskonale, że istnieją układni a kulawi filozofowie, którzy, ponieważ opuściła ich gniewna odwaga czynu, z latarnią Diogenesa grzebią w owej kupie łgarstw religii i polityki, by o ile możliwości wyłowić stamtąd jeszcze parę użytecznych rzeczy. Lecz szkoda trudu na wygrzebywanie tych nędznych łachmanów ze śmietnika przeszłości [...] Cóż więc jest prawdziwe w religii i polityce? Owszem drzemie w nich prawda. Lecz nie prawda, lecz właśnie jej drzemanie jest właściwością religii i polityki. Gdy prawda drzemać przestanie, gdy się zbudzi, przestanie wówczas również występować dualizm religii i polityki [...] Chrystus cały jest już antycypacją owej świadomości [przyszłego zniesienia alienacji religijnej i politycznej – P.K.].

Formułowanie sprzeczności kształtującego się społeczeństwa kapitalistycznego w kategoriach abstrakcyjnych dualizmów – pieniądza i pracy, państwa i społeczeństwa, religii i konkretnego życia – było typowe dla ówczesnego etapu rozwoju krytyki społecznej i polityki emancypacyjnej. Przykładowo Marks w tym okresie podkreśla znaczenie sprzeczności pomiędzy dwiema rolami, jakie odgrywa podmiot polityczny społeczeństwa mieszczańskiego – z jednej strony ma on być obywatelem (citoyen), bezstronnie sądzącym sprawy publiczne w ich ogólności, a z drugiej jest on mieszczańinem (bourgeois), którego działaniami kierują wyłącznie egoistyczne interesy prywatne.

Krytyka religii odgrywała w kontekście całego tego nurtu myślowego kluczową rolę, i jakkolwiek jej radykalizm był kontynuacją nurtów radykalnego Oświecenia, to jednak elementem nowym było to, że wspomniane przeciwieństwa zostały powiązane nie poprzez ich odniesienie do idei rozumnego porządku natury, lecz historycznego schematu alienacji tworców ludzkich rąk i umysłu. Szczególnie dużą rolę w kształtowaniu nowej postaci myśli emancypacyjnej Marks przypisywał najbardziej znanemu przedstawicielowi «młodoheglistów» Ludwikowi Feuerbachowi, o którym pisał w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* (1844), że *jest jedynym myślicielem, który ma poważny, krytyczny stosunek do dialektyki heglowskiej; on jeden dokonał prawdziwych odkryć w tej dziedzinie i w ogóle naprawdę przewyciężył starą filozofię.*

Koncepcja Feuerbacha jest w gruncie rzeczy prosta: religia jest wytworem kluczowym dla ludzkiej świadomości, jednak wbrew przekonaniu jej zwolenników, nie jest ona wyrazem ich komunikacji z siłą transcendentną, lecz przejawem ich własnego życia (zgodnie z późniejszą formułą Marksa o religii jako *sercu bezdusznego świata*). Celem krytyki społecznej powinno być odzyskanie przez ludzkość panowania nad własnym życiem społecznym, a to oznacza wyswobodzenie się jednostek z przytłaczającego ciężenia religijnych abstrakcji, tłumiących możliwości rozwoju ich faktycz-

nej indywidualności jako konkretnych, zmysłowych osób. Motyw emancypacji poprzez pracę krytyki intelektualnej i zbiorowej autorefleksji oznacza podjęcie impulsu radykalnej myśli oświeceniowej, która tutaj została dodatkowo uzupełniona o swoistą deifikację idei humanizmu (na początku XX wieku na gruncie marksizmu podjął ją Łunaczarski, proponując swoiste uświęcenie socjalistycznego kolektywu przyszłości).

Feuerbach dobrze streścił swój projekt intelektualny w *Wykładach o filozofii religii*: *Szło mi i idzie przede wszystkim o rzucenie światła rozumu na ciemną istotę religii, aby człowiek przestał być w końcu ofiarą, igraszką wszelkich wrogich mu mocy, które z dawien dawna posługują się ciemnotą religijną dla ucisku człowieka. Celem moim było udowodnić, że moce, przed którymi człowiek korzy się w religii i których się boi, którym nie waha się składać ofiar, nawet ludzkich, aby pozyskać ich względy, że moce te są tylko tworem jego uległego i bojaźliwego ducha oraz nieoświeconego, niewykształconego rozumu. Celem moim było udowodnić, że istota, którą człowiek przeciwstawia sobie w religii i teologii jako istotę odmienną od siebie, jest naprawdę jego własną istotą. Chodziło mi o to, aby człowiek, który nieświadomie podlega zawsze władzy swej własnej natury i nią się kieruje, na przyszłość obrał świadomie swoją własną, człowieczą istotę za prawo i metodę swojego postępowania, za cel i probierz swej moralności i polityki. I tak też będzie, tak być musi. Jeśli dotychczas naczelną zasadą w polityce i moralności była religia nierozpoznana, ciemnota religijna, to teraz, a w każdym razie kiedyś, o losie ludzi będzie rozstrzygać religia rozpoznana, religia, w której nie będzie nic prócz człowieka.*

Feuerbach deklarował, że wartościami, które przyświecały jego krytyce religii było przyczynienie się do wolności, samodzielności, wzajemnej miłości i szczęścia ludzi. Te wartości przyświecały niewątpliwie także chrześcijańskim socjalistom, którzy jednak nie tylko nie uważali ich za sprzeczne z przekonaniami religijnymi, ale postrzegali je jako konsekwencje nauki Chrystusa, niezafałszowanej przez interesy grup panujących.

Marks: materialistyczna koncepcja alienacji religijnej

Paradoksalnie, radykalna krytyka religii formułowana przez Feuerbacha z pozycji materialistycznego humanizmu jest bliższa tymże religijnym socjalistom niż dialektycznej teorii Marksa, który – wbrew przytoczonym powyżej deklaracjom z lat 40. – większy dług intelektualny zaciągnął wobec Hegla niż autora *O istocie chrześcijaństwa*. Rzecz w tym, że krytyka Feuerbacha pozostaje abstrakcyjna i skrycie idealistyczna (mimo materialistycznych intencji jej autora): nie wykracza poza nieustannie powtarzany schemat przeciwstawienia fantazmatów religii rzeczywistemu człowiekowi, który w celu wyzwolenia musi dokonać samorozpoznania i przekształcenia ich

w to, czym są one w swojej (ukrytej) istocie – uświęceniem jego własnych potencji i wartości. Dla Marksa i późniejszych marksistów istotne w myśli Feuerbacha było rozpoznanie związku pomiędzy nieprzejrzystą formą, jaką w kapitalizmie przyjmuje reprodukcja życia społecznego, a trwaniem w społecznej świadomości ideologii religijnej, która w zmystyfikowany sposób je odzwierciedla, a równocześnie utrwała.

Występująca tu relacja jest prosta: ludzie są zależni od stworzonych przez siebie sił wytwórczych, które z jednej strony oznaczają ogromny i nieustający postęp w technicznym panowaniu nad światem przyrody, lecz równocześnie istnienie mocy produkcyjnych społeczeństw w postaci kapitału powoduje, że ich własna rzeczywistość społeczna jest doświadczana jako groźna i nieprzejrzysta. Wyraża się to namacalnie szczególnie w postaci gwałtownych kryzysów gospodarczych, prowadzących do podkopania bytu wielkich mas ludzi, mimo fizycznego istnienia materialnych środków wytwarzania społecznego bogactwa (co musi wydawać się w świadomości potocznej niepojętym paradoksem). Tak więc destrukcyjna irracjonalność kapitalistycznych stosunków społecznych znajduje ideologiczne odzwierciedlenie w postaci różnych typów ideologii religijnej, które dostarczają ludziom nadziei na istnienie ukrytego sensu ich życia. Podczas gdy w życiu realnym wciąż doświadczają oni kruchości tego sensu wskutek wykonywania podporządkowanej pracy o niejasnym odniesieniu do całościowej logiki społecznej reprodukcji (to, co robią, może okazać się społecznie pozbawione sensu, bądź już teraz ewidentnie takim jest, np. w przypadku produkcji zbrojeniowej, spekulacji giełdowych, reklamy itd.), to równocześnie muszą radzić sobie ze stanami lęku i tłumionej agresji, towarzyszącym uczestnictwu w konkurencji rynkowej. Względnie są skazani na upokarzającą i kruchą egzystencję ludzi uznanych za społecznie zbędnych z punktu widzenia kryteriów określonych przez dominujące potrzeby, utożsamione z wymogami aktualnej fazy akumulacji kapitału.

Dlatego Engles pisał w swojej polemice z koncepcjami Eugena Dühringa (*Anty-Dühring*): *W tej wygodnej, poręcznej, łatwo przyswajalnej postaci religia może istnieć dalej jako bezpośrednia, to znaczy emocjonalna, forma ustosunkowania się ludzi do panujących nad nimi obcych sił przyrody i sił społecznych, dopóki ludzie pozostają pod panowaniem takich sił. Otóż widzieliśmy niejednokrotnie, że w dzisiejszym, burżuazyjnym społeczeństwie panują nad ludźmi jak obca jakaś siła przez nich samych stworzone stosunki ekonomiczne, przez nich samych wytworzone środki produkcji. Istnieje więc nadal faktyczne podłoże dla refleksu o charakterze religijnym, a wraz z nim i sam refleks religijny.* Argumentacja Engelsa streszcza typową dla całego marksizmu koncepcję źródeł trwałości wyobrażeń religijnych w świecie nowoczesnym, w którym nastąpił potężny rozwój instrumentów panowania i rozporządzania przy-

rodą zewnętrzną poprzez powiązany rozwój nauki i społecznych sił wytwórczych. Innymi słowy nauka, dla której *Bóg jest zbędną hipotezą* (jak powiedział wielki uczyony Pierre Simon de Laplace w rozmowie z Napoleonem) racjonalizuje obraz świata, lecz nie jest w stanie poddać panowaniu rozumu świata społecznego.

Decydujące i przełomowe dla rozwoju myśli socjalistycznej i naukowej analizy społeczeństwa kapitalistycznego było rozpoznanie przez Marksa sfery ekonomii jako klucza do poznania rzeczywistości społecznej i rozwoju materialistycznej teorii społeczeństwa. Teoria kapitału, którą rozwijał i która zapewniła mu pozycję najwybitniejszego przedstawiciela nauk społecznych jego epoki pokazuje, że problem stosunku pomiędzy sferą materialną a jej ideologicznymi formami artykulacji jest daleko bardziej złożony niż zdawało się postoświeceniowym krytykom religijnej alienacji ludzkiej istoty. Pojęcie sił wytwórczych, rozwijane przez Marksa przez całe dziesięciolecie niestrudzonej pracy badawczej, ostatecznie zastąpiło tego rodzaju abstrakcje – kluczem do zrozumienia kapitalistycznej alienacji jest pojęcie kapitału. Ten zaś tworzy złożoną strukturę, w której rozpoznaniu bardziej pomocna okazała się być idealistyczna dialektyka heglowska od materialistycznych form jej przewyciężenia w myśli młodoheglowskiej.

Niemniej jednak model alienacji religijnej został przywoływany przez Marksa także w analizie kapitału. W kontekście rozważań nad *fetyszystycznym charakterem towaru i jego tajemnicą* stwierdza: *Tajemniczość formy towarowej polega więc po prostu na tym, że w formie tej społeczny charakter pracy ludzi odzwierciedla się jako przedmiotowy charakter samych produktów pracy, jako społeczne własności naturalne* [świadomie paradoksalne sformułowanie Marksa – P.K.] *tych rzeczy; dlatego też społeczny stosunek wytwórców do pracy ogólnej występuje jako istniejący poza nimi społeczny stosunek przedmiotów [...]. To tylko określony stosunek społeczny między samymi ludźmi przyjmuje tu dla nich uludną postać stosunku między rzeczami. Aby więc znaleźć analogię, trzeba się przenieść w mgławicę świata religii.*

W Marksowskiej krytyce religii, splecionej z krytyką kapitalizmu, istnieje pewne charakterystyczne napięcie, które oddaje raczej dialektyczną sprzeczność w samym obiekcie analizy niż myślową niekonsekwencję. Społeczeństwo burżuazyjne, określone przez proces akumulacji kapitału, z jednej strony w swoim rozwoju prowadzi do erozji utrwalonych przez stulecia wyobrażeń i tradycji. Jak stwierdza Marks z emfazą w *Manifeście komunistycznym*: *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu, wszystko, co święte ulega sprofanowaniu i ludzie muszą wreszcie spojrzeć trzeźwym okiem na swoją pozycję życiową, na swoje z wzajemne stosunki.* Marks oceniał ten antytradycjonalistyczny efekt rozwoju gospodarki kapitalistycznej za zjawisko zdecy-

dowanie pozytywne, ale głównie ze względu na to, że przygotowywał on podstawy dla realizacji w życiu społecznym faktycznego humanizmu w postaci praktyk egalitarnego społeczeństwa wolnych wytwórców. Ale z drugiej strony, ta sama zasada funkcjonowania kapitału, która prowadzi do erozji licznych tradycyjnych wierzeń i instytucji (zgodnie ze słynną formułą Maxa Webera o *odczarowaniu świata*), równocześnie nieuchronnie wytwarza fenomen swoistego nowoczesnego *fetyszyzmu*, analogiczny z wyobrażeniami religijnymi (czy raczej magicznymi). Wreszcie tenże kapitalizm – wedle wykładni Marksa i Engelsa – podtrzymuje istnienie potrzeb religijnych *sensu stricto*.

Ateistyczny kapitalizm, religijna kompensacja i lewicowa krytyka społeczna

W ostatnich dekadach daje się zauważyć zainteresowanie części lewicowych filozofów tematem religii. Dominujące formy późnokapitalistycznej ideologii są postrzegane przez niektórych z nich jako regres w stosunku do najbardziej zaawansowanych form świadomości religijnej. Nikt nie wypowiedział tego wyraźniej niż jeden z najwybitniejszych współczesnych intelektualistów marksistowskich Terry Eagleton. W pracy *Rozum, wiara i rewolucja* konstatuje on związek pomiędzy praktycznym ateizmem a dominującym cynizmem, akceptacją stosunków międzyludzkich opartych na wyzysku i irracjonalnej konsumpcji jako faktów, które nawet nie wymagają dodatkowej ideologicznej legitymizacji (w postaci ich humanistycznego uwznioślenia), gdyż są akceptowane po prostu na zasadzie swojej faktyczności – jako nieprzekraczalny horyzont rzeczywistości, w której żyjemy: *Rozwinięty system kapitalistyczny nieodłącznie zawiera w sobie ateizm. Jest bezbożny poprzez swe materialistyczne praktyki, a także zawarte w nich implicate wartości i przekonania niezależnie od tego, co pobożnie deklarują niektórzy jego apologety. Jako taki jest on ateistyczny na wszystkie niewłaściwe sposoby, podczas gdy Marks i Nietzsche są w dużej mierze ateistyczni, tak jak należy. Wydaje się mało prawdopodobne, by społeczeństwo z samorealizacją wydzielaną w pakietach, administrowanymi pragnieniami, zmedycyzowaną polityką i konsumerystyczną gospodarką osiągnęło tę głębię, w której można choćby właściwie postawić pytania teologiczne, tak samo jak wyklucza ono głęboko sięgające problemy polityczne i moralne. Jaki inny sens mógłby mieć Bóg w takim otoczeniu, jeśli nie legitymizować ideologię, zaspokajać nostalgię za duchowością lub być środkiem wyrwania się jednostki ze świata pozbawionego wartości?*

Z innych pozycji intelektualnych, amerykański teolog i lewicowy filozof John Caputo odrzuca kanoniczną wykładnię podmiotowości chrześcijańskiej jako akceptacji

postawy bycia ofiarą, stwierdzając, że tego rodzaju «pacyfizm» jest tylko na rękę panom kapitału i wojny, dostarczając w ten sposób pośredniego uzasadnienia dla diagnozy religii (*opium ludu*) sformułowanej przez Marksa w duchu oświeceniowym. Dodaje jednak, że właśnie duch oświeceniowego racjonalizmu uniemożliwił mu rozpoznanie rewolucyjnej siły religii, możliwości istnienia rewolucyjnych księży i zakonnic. W rzeczywistości marksiści co prawda zwykle uznawali «rewolucyjny potencjał» chrześcijaństwa, jednak osłabiali to przekonanie poprzez ograniczenie jego zasadności do czasów zamierchłej przeszłości wczesnego chrześcijaństwa oraz chłopskich i rzemieślniczych ruchów milenarystycznych epoki Średniowiecza. Współcześnie dostrzegano co najwyżej zasadność przedstawienia postaci Jezusa jako jednego z bojowników o sprawę ludu.

W tym duchu Łunaczarski pisał z właściwą mu emfazą: *Nie, nie możemy wam [Kościółom, prawicy itd. – P.K.] zostawić Chrystusa. Gdy rekonstruujemy jego historyczną postać, widzimy w nim swoisty typ wodza proletariackich mas Galilei. Gdy traktujemy go jako bohatera legendy, widzimy w nim ideał mas proletariackich Imperium rzymskiego w okresie jego upadku.* I dodawał, że uczy on nas wielkiej miłości, a także wielkiej nienawiści. Skądinąd w podobny sposób postrzegał postać Jezusa współczesny Łunaczarskiemu Friedrich Nietzsche, który rozpowszechnił w kulturze europejskiej motyw domniemanego wspólnego źródła chrześcijaństwa i współczesnego socjalizmu w postaci «resentymentu» bezsilnych i słabych mas wobec naturalnej arystokracji krwi i ducha (dlatego pozytywne nawiązania do Nietzschego w kontekście krytyki chrześcijaństwa są bardzo problematyczne).

Problem współczesny polega jednak na tym, że społecznie wywrotowa moc idei religijnych wydaje się dziś należeć głównie do przeszłości, co jednak nie oznacza, że potrzeby religijne dają się zredukować do funkcji iluzorycznej kompensacji braku sensu w świecie społecznym. Otóż nie ulega wątpliwości, że nie istnieje społeczeństwo, które zlikwidowałoby ludzkie pragnienie istnienia transcendentnego bytu osobowego, który ostatecznie zlikwiduje zło i naprawi wcześniejsze ludzkie cierpienia, znosząc nieodwołalną moc śmierci. Caputo ma rację pisząc, że Marks i Engels byli w podejściu do tych zagadnień oświeceniowymi racjonalistami. Nieco naiwne jest przykładowo przekonanie Engelsa wyrażone w *Dialektyce przyrody*, że oparta na wiedzy naukowej świadomość, iż śmierć jest istotnym momentem życia musi nieuchronnie prowadzić do załamania wyobrażenia o istnieniu nieśmiertelnej duszy: *Wystarczy więc po prostu za pomocą dialektyki uświadomić sobie naturę życia i śmierci, aby skończyć z prastarym zabobonem. Żyć znaczy umierać.*

Na płaszczyźnie logiki ten wniosek jest nieodparty: tak, życie ludzkie zawiera w

sobie nieusuwalny moment śmierci i istota, która by nie umierała, nie byłaby istotą ludzką, z czego wynika, że cecha nieśmiertelności w logiczny sposób jest sprzeczna z istotową cechą bycia człowiekiem. Co więcej, to właśnie nieśmiertelna i wszechmocna natura Boga od wieków dostarcza teologom wielkich kłopotów, gdyż nie wiadomo, w jaki sposobu tego rodzaju byt miałby się komunikować i przejawiać w skończonym czasie ludzkiej historii i indywidualnego życia. Niemniej jednak istnieje niemało dokumentów artystycznych i intelektualnych, które pokazują, że akceptacja dialektyki życia nie przychodzi łatwo w obliczu starości i perspektywy śmierci własnej i bliskich. Przykładowo trudno nie dostrzec związku pomiędzy zainteresowaniem kwestią religijnej transcendencji u takich wielkich myślicieli lewicowych, jak Stanisław Brzozowski, Max Horkheimer, Jean Paul Sartre czy Jacques Derrida, a tym, że przypadło ono u nich na okres, kiedy sami bezpośrednio musieli się skonfrontować z perspektywą własnego bliskiego kresu.

W tym kontekście co najmniej uproszczone wydają się wywody takich znanych marksistowskich filozofów jak Roger Garaudy (w jego stalinowskim okresie) czy Ernst Bloch, którzy chrześcijańskiej idei nieśmiertelności (*wskrzeszenia z martwych*) przeciwstawiali zdolność komunistycznych bojowników do spokojnego ponoszenia śmierci w imię ideałów socjalistycznego humanizmu. Przywołane przez Garaudy'ego w pracy *Komunizm i moralność* (1947) słowa jednego z rozstrzelanych w czasie wojny towarzyszy, który miał powiedzieć *Jestem tylko kroplą krwi, która użyźni ziemię Francji*, wydają się zbyt literackie, aby były przekonujące. Próby znalezienia ekwiwalentu religijnego sensu śmierci w obrębie światopoglądu materialistycznego są nieuchronnie skazane na porażkę, co jednak nie musi prowadzić do pesymizmu, jeżeli zaakceptujemy fakt, że ludzkie życie nieuchronnie zawiera w sobie nie tylko moment umierania, lecz także nieusuwalne napięcie pomiędzy sensem i absurdem, czynnikami twórczymi (afirmatywnymi wobec życia) i destrukcją (w postaci bezsensownej mocy przypadku, cierpienia i nicości). To dialektyczne napięcie istnieje także w obrębie praktyki emancypacyjnej, zaś próby jego autorytarne zażegnania poprzez gest ideologicznej absolutyzacji praktyk i celów marksizmu prowadzą do irracjonalizmu (nawet jeżeli występuje on w formach materialistycznych). Widać to wyraźnie na przykładzie sformułowań Garaudy'ego (wyrażającego idee typowe dla światopoglądu stalinowskiego): *Wszyscy oni [bojownicy komunistyczni – P.K.] polegli, mając w sercu radość ludzką. Radość polega na tym, że mogę zużyć na coś moje życie. Oto dlaczego bojownik nigdy zbyt wiele nie oddaje naszej Partii, która daje mu więcej niż życie; daje mu bowiem rację istnienia.*

Uwagi końcowe

Reasumując drogę, którą przebyłem w tym eseju od początków XIX wieku do współczesności, ograniczę się do garści uwag. Po pierwsze uważam, że tradycyjna marksistowska krytyka religii zachowuje w swoich ogólnych zarysach zasadność, lecz tylko co do głównych nurtów myślenia religijnego. Zarówno współczesny radykalny nurt myśli teologicznej, jak też istnienie tradycji chrześcijańskiego radykalizmu lewicowego, wskazują na możliwość połączenia działań emancypacyjnych z inspiracją religijną. Ograniczenia takich projektów tkwią, jak sądzę, w tym, że religie zwykle głoszą wprost lub pośrednio zasadę podporządkowania autorytetowi, ten zaś ucieleśniają zwykle instytucje kościelne współdziałające z panującymi potęgami państwa i kapitału. W efekcie, szczególnie chrześcijaństwo wytwarza kontradyktoryjne wezwania pod adresem swoich zwolenników: z jednej strony mają oni podporządkować się radykalnemu wezwaniu Jezusa, a z drugiej dosłowne potraktowanie jego nauk i zwrócenie ich przeciwko istniejącym stosunkom władzy grozi wykluczeniem ze społeczności wiernych. A to ma znaczenie daleko wykraczające poza wykluczenie z organizacji «ziemskiej», ponieważ rytuał religijny jest kluczowym czynnikiem konstytuującym wszelkie przekonania religijne (co pokazał m.in. amerykański antropolog Roy Rappaport w pracy *Ritual and Religion in the Making of Humanity*). To religijne znaczenie rytuału jest oparte w ogromnej mierze na jego zakorzenieniu w tradycji, dlatego – jak zauważał Gramsci – dla każdej religii istotne jest zachowanie ciągłości, gdyż rytuał nie może być rozpoznany przez wiernych jako dowolne dzieło samego człowieka, nie zaś człowieka odpowiadającego na wezwanie istoty boskiej.

Mimo to, zjawisko teologii wyzwolenia i tworzonych przez jej zwolenników tzw. wspólnot podstawowych pokazuje istnienie możliwości, które są bardzo istotne dla radykalnej lewicy, gdyż religia wciąż pozostaje istotnym elementem świadomości pociągającej (nawet jeżeli w krajach wysokorozwiniętego kapitalizmu jest ona traktowana w sposób mało «zobowiązujący» i bardzo eklektyczny). Ponadto tradycyjna marksistowska krytyka religii jako rodzaju ideologicznego narkotyku wymaga korekty poprzez poważne potraktowanie faktu, iż przekonania religijne co prawda zwykle przyczyniają się do osłabienia krytycznej świadomości społecznej, jednak są także nierzadko źródłem motywacji dla działań moralnie chwalebnych. Nasuwa mi się tu przykład dwójki znanych pisarzy katolickich, Zofii Kossak-Szczuckiej i Jana Dobraczyńskiego, którzy przed wojną należeli do zwolenników radykalnie antysemickiej prawicy nacjonalistycznej, lecz w czasie wojny – jakkolwiek pod względem politycznym w niewielkim stopniu skorygowali swoje poprzednie stanowisko – to jednak ofiarnie włączyli się w akcję pomocy Żydom, ponieważ uznali to za obowiązek wynikający z wartości chrze-

ścijańskiego miłosierdzia. Innymi słowy, formacja reakcyjnego polskiego katolicyzmu – z którym Szczucka i Dobraczyński identyfikowali się – zawierała w sobie potencjał sprzyjający rozwojowi rodzimego faszyzmu, lecz także impulsy chrześcijańskiego humanizmu o wydźwięku jednoznacznie antyfaszystowskim.

Oczywiście to nie sama doktryna religijna, lecz różne sposoby jej wykorzystania w zmiennych kontekstach historycznych określają spełniane przez nią funkcje społeczne (tzn. typy oddziaływania ideologii religijnych na życie społeczne). Niezależnie od tej ogólnej konstatacji, należy podkreślić głęboką ambiwalencję, jaka tkwi z punktu widzenia polityki emancypacyjnej w samej istocie przekazu religijnego chrześcijaństwa. Dotyczy to przede wszystkim postaci Jezusa, który ucieleśnia w swoim nauczaniu nieusuwalny splot momentu społecznie wywrotowego – polegającego na usytuowaniu cnoty i dobra w życiu pogardzanych klas podporządkowanych – z równoczesnym potraktowaniem indywidualnego cierpienia jako środka do realizacji religijnej cnoty (*naśladowania Chrystusa*). Mamy tu więc do czynienia z kolejnym dialektycznym napięciem – Jezus nie tylko zaprzeczał istnieniu zależności pomiędzy cnotą religijną a pozycją jednostki w hierarchii społecznej (wyrażającej się np. w postaci ilości ofiar składanych bogom), lecz dokonał odwrócenia tej hierarchii na płaszczyźnie religijnej. Jednak właśnie ten gest jest społecznie dwuznaczny – skoro bycie ubogim nie jest skandalem, lecz tytułem do chwały (sposobem naśladowania Chrystusa, który objawił się ówczesnym proletariuszom), to trudno o lepszy sposób uzasadnienia ziemskich nierówności posiadania i warunków życia. Co więcej, kluczowy dla chrześcijaństwa motyw ofiary Boga-człowieka oznacza uświęcenie samej sytuacji ofiarniczej, przez co – jak trafnie zauważa austriacki marksista Gerhard Scheit – mamy tu do czynienia z regresem w stosunku do wierzeń religijnych judaizmu. Postać umęczonego cielesnego Boga (tak absurdalna z punktu widzenia logiki, która według teologów obowiązuje także Boga) zawiera w sobie elementy mitologiczne, zaś całe *misterium krwi Chrystusa* łatwo mogło być uzupełniane o krew niewiernych (bądź heretyków), przelewana rzekomo w imię ich własnego dobra.

Dlatego dziedzictwo chrześcijaństwa – w stopniu większym niż w przypadku jakiegokolwiek innej religii – zawiera w sobie wewnętrznie sprzeczne elementy: obejmuje ono bardzo rozbudowaną refleksję filozoficzno-teologiczną obok skrajnie irracjonalnej mitologii; pacyfizm obok uzasadnienia dla praktyk przemocy; przesładowanie innych grup religijnych obok idei zjednoczonej ludzkości (do której kierowane jest wezwanie Jezusa); akceptację cierpienia jako nieuchronnego (a nawet dobrego w perspektywie boskiego planu zbawienia) z wezwaniem do jego ograniczania poprzez akty bezinteresownego miłosierdzia; cnotę podporządkowania in-

stancjom kościelnym z ideą autonomii indywidualnego sumienia; akceptację świata jako dzieła doskonałego i dobrego Boga z jego negacją jako miejsca oczekiwania na «drugie przyjście» Chrystusa; uświęcenia człowieczeństwa w postaci wyobrażenia Boga w ludzkiej postaci z ideą nienaprawialnego «skażenia» ludzkiej natury (grzesznej w swojej istocie). Te listę można by jeszcze dalej ciągnąć – pokazuje ona, że tak istotne dla powstania marksizmu dziedzictwo heglowskiej dialektyki zapewne nieprzypadkowo powstało w kręgu kultury chrześcijańskiej.

Cytowana literatura

Caputo John, *Against Ethics*, Bloomington and Indianapolis 1993

Eagleton Terry, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, Kraków 2010

Feuerbach Ludwik, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953

Gramsci Antonio, *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1991

Hess Moses, *Pisma filozoficzne 1841-1850*, Warszawa 1963

Królikowski Ludwik, *Wybór pism*, Warszawa 1972

Lamennais Hugues F.R., *Wybór pism*, Warszawa 1970

Łunaczarski Anatol, *Pisma wybrane*, t. 3, Warszawa 1969

Marks Karol, Engels Fryderyk, *Dzieła*, t. 1, s. 20-23, Warszawa 1960-1972

Staszic Stanisław, *Ród ludzki*, Warszawa 1959

Wskrzесиć Polskę, Zbawić świat. Antologia polskiej chrześcijańskiej myśli społeczno-radykalnej 1831-1864, red. D. Kalbarczyk, Warszawa 1981

CZY KAPITALIZM JEST ZGODNY Z CHRZEŚCIJAŃSTWEM?

Zgodnie z badaniem przeprowadzonym w 2011 r. w Stanach Zjednoczonych 44% ankietowanych uważa, iż system wolnorynkowy stoi w sprzeczności z wartościami chrześcijańskimi, natomiast 36% uważa iż chrześcijaństwo i kapitalizm są kompatybilne. <http://www.ekumenizm.pl>



Biblioteka Dalej!



Lew Trocki, *Zdradzona rewolucja. Czym jest ZSRR i dokąd zmierza?* Pruszków 1991, ss. 230. Cena: 10 zł

Najstłynniejsza książka Trockiego, klucz do zrozumienia stalinizmu. Agenci GPU zdołali wykraść i dostarczyć maszynopis Stalinowi, zanim książka opuściła drukarnię. Po przeczytaniu, wydał on rozkaz zgładzenia autora. Trocki okazał się jedynym przywódcą rewolucji październikowej ze ścisłego jej kierownictwa, który nie uległ Stalinowi i pozostał największym przeciwnikiem kremlowskiej oligarchii – aż do końca.

W roku 1938 Mikołaj Bucharin na „moskiewskim procesie czarownic”, po ogłoszeniu wyniku skazującego go na karę śmierci, stwierdził w ostatnich słowach, jakie zanotował protokół: „... i trzeba być Trockim, żeby nie złożyć broni”.

Dlaczego Stalin i jego następcy – łącznie z kierownictwem PZPR – tak panicznie lękali się trockizmu?

Trocki dowodzi, że sławetny „realny socjalizm” to jedynie potworna karykatura socjalizmu, że stalinizm jest absolutnym zaprzeczeniem socjalistycznych idei rewolucji październikowej, że nomenklatura (biurokracja stalinowska) jest śmiertelnym wrogiem ludzi pracy.

Dyktaturze aparatu Trocki konsekwentnie przeciwstawia ideę demokracji bezpośredniej i oddolnej, niczym nieskrępowanej, opartej na samorządnym społeczeństwie, demokracji samych ludzi pracy – bardziej rozwiniętej niż system przedstawicielski jakiegokolwiek państwa kapitalistycznego, gdzie władza polityczna podporządkowana jest władzy ekonomicznej klasy rządzącej. Dlatego właśnie dla stalinowców trockizm był stokroć bardziej groźny, niż krytyka jakiegokolwiek prawicy.

Każdy piszący o stalinizmie korzystał z tej książki. Nie zawsze się na nią powoływał...

Książka ukazała się w 1991 staraniem Redakcji „Dalej! Pismo Socjalistyczne”. Jest to jedyne polskie wydanie, dostępne TYLKO w Redakcji „Dalej!”.



Lew Trocki, *Moje życie. Próba autobiografii*, ss. 668.

Cena: 15 zł

Wydanie powojenne DKiW Fundacji Polonia Warszawa 1990; reprint wydania Spółki Wydawniczej „Bibljon” (Warszawa) z 1930 r.

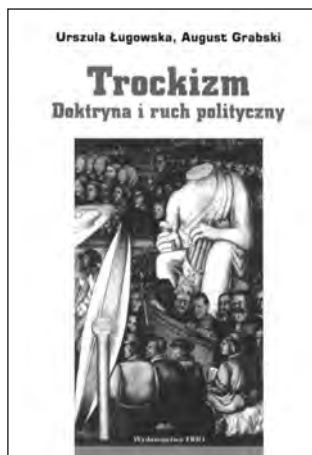
Autobiografia rewolucyjnego polityka zajął się w sposób nieunikniony o cały szereg zagadnień teoretycznych, związanych ze społecznym rozwojem Rosji, częściowo zaś i całej ludzkości, szczególnie zaś o te krytyczne okresy, które zwą się rewolucjami. Oczywiście, nie miałem możliwości rozpatrywania w tej książce istoty skomplikowa-

nych problemów teoretycznych. Jednak tak zwana teoria ciągłej rewolucji, grająca w moim osobistym życiu tak wielką rolę, a która, co ważniejsze, staje się teraz tyle aktualna dla krajów wschodnich, przewija się przez te strony jak odległy leitmotiv. Ze szczególną dokładnością traktuję okres rewolucji sowieckiej, którego początek przypada na chorobę Lenina, i rozpoczęcie kampanii przeciw "trockizmowi". Walka epigonów o władzę, jak staram się tego dowieść, była nie tylko walką osobistą, była wyrazem nowego politycznego okresu: reakcją przeciw Październikowi i przygotowaniem Termidora. Z tego właśnie wynika odpowiedź na pytanie, które mi tak często stawiano: *W jaki sposób utraciliście władzę?*

Książka ta jest pracą polemiczną. Odbija się w niej dynamika życia społecznego, które całkowicie zbudowane jest na sprzecznościach. Zuchwałość ucznia w stosunku do nauczyciela, szpilki zawiści, ukrywane pod pokrywką uprzejmości salonowych, nieprzerwana konkurencja handlowa, zaciekła rywalizacja we wszystkich dziedzinach techniki, wiedzy, sztuki, sportu, utarczki parlamentarne, w których pulsuje głęboka rozbieżność interesów, codzienna nieludzka walka prasowa, strajki robotnicze, rozstrzeliwanie demonstrantów, piroksylinowe posyłki, które cywilizowani sąsiedzi wymieniają drogą powietrzną, płomienne języki wojny domowej, niewygasające prawie na naszej planecie – wszystko to są rozliczne formy „polemiki” społecznej, od powszedniej, codziennej, normalnej, prawie niedostrzegalnej, mimo napięcia – do zwykłej, wybuchowej, wulkanicznej polemiki wojen i rewolucji. Taka jest nasza epoka. Wyrosliśmy z nią razem. Oddychamy nią i żyjemy.

Ponieważ na kartach mojej książki przewija się znaczna ilość osób, nie zawsze w tym oświetleniu, które by one same wybrały dla siebie lub dla swojej partii, zapewne wiele spośród nich uważać będzie, że moje wywody są pozbawione koniecznego obiektywizmu. To jest nieuniknione. Książka ta nie jest obojętną fotografią mojego życia, lecz jego częścią składową. Na kartach jej prowadzę w dalszym ciągu walkę, której poświęciłem całe moje życie. Opisując, charakteryzując i oceniam, odpowiadając, bronię się i, częściej jeszcze, nacieram.

Ze wstępu Autora



Urszula Ługowska, August Grabski
Trockizm. Doktryna i ruch polityczny,
Trio, Warszawa 2003, ss. 220. Cena: 15 zł

Praca jest jednym z nielicznych niestety przejawów nowego metodologicznie i merytorycznie sposobu badań nad myślą i ruchami lewicowymi. Autorzy preferują rzetelny opis zjawiska i przedstawianie różnych jego ocen, imponująco czerpią z zachodniej literatury akademickiej, obszernie i umiejętnie wykorzystują źródła, unikają lansowania tez ideologicznych. Taka postawa wystawia im jak najlepsze świadectwo jako badaczom uniwersyteckim.

prof. dr hab. Eugeniusz Rudziński

Niezależnie od tego, że trockizm nie jest obecnie – i zapewne już się nie stanie – poważniejszą siłą polityczną, jest on zjawiskiem interesującym intelektualnie i politycznie jako najbardziej konsekwentna wersja antystalinowskiego komunizmu. Dlatego podjęcie tego tematu uważam za ważne i cenne. Wysoko oceniam także kompetencje autorów, szczególnie w odniesieniu do najnowszych dziejów trockizmu.

prof. dr hab. Jerzy J. Wiatr

Temat wydaje się ważny, bowiem w piśmiennictwie polskim epoki peerelu traktowano go w sposób wyjątkowo zideologizowany. O niebezpieczeństwach płynących ze strony „trockizmu” i potrzebie bezustannej z nim walki mówiła niejedna rozprawa doktorska, a czasem habilitacyjna, powstała na tak cenionych wówczas uczelniach, jak Akademia Nauk Społecznych czy Wojskowa Akademia Polityczna. Bywały też uczelnie „cywilne”, które na wydziałach studiów politycznych podobne badania popierały. Tak czy inaczej w literaturze pozostały podobne prace i rzeczą pierwszej wagi, przede wszystkim ze względu na studentów, jest uwolnienie ich od podobnych upiorów przeszłości.

prof. dr hab. Paweł Wieczorkiewicz



August Grabski, *Lewica przeciwko Izraelowi. Studia o żydowskim lewicowym antysyjonizmie*, Warszawa 2008, ss. 220. Cena: 22 zł

O ileż łatwiej rozwiązywałyby się różne problemy między ludźmi, gdyby zawsze tylko po jednej stronie leżała cała wina, a druga nie zbrukałaby się nigdy ani jednym haniebnym czynem. Niestety, świat jest skonstruowany inaczej, a między czernią i bielą mamy do czynienia z całą gamą szarości. W pewnym sensie nie inaczej jest z konfliktem izraelsko-palestyńskim, jakże często upraszczanym i spłycanym. Książka Augusta Grabskiego *Lewica przeciwko Izraelowi. Studia o żydowskim lewicowym antysyjonizmie* pokazuje, z jaką niesamowitą ilością niu-

ansów mamy w gruncie rzeczy do czynienia w tym sporze.

Wbrew wrażeniu, jakie można wyciągnąć ze śledzenia przekazów mass-mediów, dotyczących konfliktu, ani Żydzi, ani Palestyńczycy nie stanowią jednego, zwartej, zgadającego się w każdym calu bloku. Niejednego czytelnika zadziwią informacje na temat wysiłku niektórych organizacji żydowskich, walczących o... prawa Palestyńczyków. Niestety, nie nagłaśnia się inicjatyw takich jak np. demonstracja antywojenna w Tel Awiwie z 5 sierpnia 2006 roku, podczas tak zwanej drugiej wojny libańskiej. Nie mówi się zbyt wiele o żołnierzach, którzy nie zważając na konsekwencje odmawiają służby na Terenach Okupowanych. A kto z nas słyszał o III Intifadzie – biernym oporze przeciw budowie muru, oddzielającego Palestyńczyków od Izraela?

Autor przedstawia poglądy licznych ugrupowań lewicowych, z czego one same niejednokrotnie zasadniczo różnią się między sobą. Wielu ludzi próbowało bowiem odpowiedzieć na bardzo trudne pytania, dotyczące izraelskiej państwowości, jak choćby: jaki powinien być statut języka hebrajskiego a jaki języka jidysz? Czy powinno się stworzyć oddzielne państwo dla Palestyńczyków? Czy Izrael powinien pozostawać z takim państwem w federacji? Co zrobić z uchodźcami palestyńskimi? Czy działania Izraela nie przypominają polityki RPA za czasów apartheidu? Bardzo interesujący jest także jeden z tekstów umieszczonych w Aneksach, tj. „Naród? Jaki naród?” (autor: Uri Avnery). Opowiada on o tym, dlaczego w dokumentach wydawanych przez izraelskie Ministerstwo Spraw Wewnętrznych można w rubrykę narodowość wpisać rosyjską czy francuską, a nawet chrześcijańską czy muzułmańską, natomiast nie można wpisać... izraelskiej (!).

Bogactwo literatury, z której korzystał autor, w tym tej w języku jidysz, pozwala mieć poczucie, iż dotarł on do samego źródła przedstawianych zagadnień, nieprzefiltrowanego przez takie czy inne poglądy. Szeroki kontekst historyczny ułatwia śledzenie żydowskiego ruchu lewicowego w logicznym, podporządkowanym chronologii rytmie. Na marginesach książki znajdują się także rysunki z różnych gazet organizacji żydowskich, plakaty, grafiki.

Jednym słowem jak najbardziej warto przeczytać. Zwłaszcza jeśli chce się poszerzyć swoje spojrzenie na konflikt izraelsko-palestyński o jeszcze jedną, ciekawą perspektywę, która choć być może nie ułatwi zrozumienia jego skomplikowanej natury czy znalezienia rozwiązania, da czytelnikowi pewne poczucie nadziei i wiary w to, że ludzie mogą działać solidarnie niezależnie od swojego pochodzenia.

Marta Minakowska, *Arabia.pl*

W sytuacji, gdy dyskurs antysyjonistyczny jest często przedmiotem nadużyć ze strony lewicowych antysemitów (dziś obecnych zwłaszcza w ruchu antyglobalistycznym), podjęcie tematu krytyki państwa Izrael przez różne żydowskie organizacje wydaje się szczególnie ciekawe. Autor pokazał bowiem subtelną, ale wyraźną różnicę między zastrzeżeniami wobec projektu syjonistycznego i rzeczywistości Państwa Izrael wywodzącymi się z różnych nurtów lewicy żydowskiej a tendencjami do stygmatyzacji izraelskich Żydów czy Żydów w ogóle, które to tendencje były obce żydowskim lewicowcom.

prof. Jean-Charles Szurek, *Uniwersytet Paryż X*



Piotr Kendziorek, *Antysemityzm a społeczeństwo mieszczańskie. W kręgu interpretacji neomarksistowskich*, Warszawa 2005, ss. 303. Cena: 22 zł

Wbrew temu, co mógłby sugerować zbyt skromny podtytuł pracy, nie ogranicza się ona bynajmniej do prezentacji stanowisk zajmowanych w światowej literaturze dotyczącej antysemityzmu i Zagłady, lecz przynosi nową, oryginalną propozycję intelektualną. Autor nie tylko zatem przenosi na grunt polski echa dyskusji toczącej się, jak dotychczas, przy niewielkim udziale polskiej humanistyki, lecz wstępuje w spór – jak równy z równym – z całą plejadą koryfeusy zachodnioeuropejskiej humanistyki.

doc. dr hab. Włodzimierz Ługowski

Książka jest pierwszą w Polsce i jedną z nielicznych w literaturze światowej próbą pogłębionej refleksji nad społecznym sensem nowoczesnych wyobrażeń antysemitycznych w kontekście zarówno ogólnej teorii społeczeństwa, jak i splotu antysemityzmu z innymi ideologiami (takimi jak m.in. socjaldarwinizm, rasizm, nacjonalizm, antysojalizm czy antyfeminizm).

Takie podejście badawcze wynika z przekonania autora, że ideologemy antysemityczne zawsze są (mniej lub bardziej kluczowym) aspektem szerszego obrazu świata i właśnie rodzaj ich powiązania z innymi ideologemami (o charakterze nacjonalis-

tycznym, antykomunistycznym itd.), wraz ze spełnianymi przez nie w różnych konstelacjach historycznych funkcjami społecznymi, decyduje o efektywności antysemityzmu jako wiarygodnego dla określonych grup instrumentu interpretacji rzeczywistości społecznej.

Autor rozwija tę tezę głównie na przykładzie ideologii nazistowskiej, wskazując na jej źródła tkwiące w dominującej formacji ideologicznej społeczeństwa mieszczańskiego (głównie w epoce klasycznego imperializmu), co nadawało werbalnie „antymieszczańskiemu” wymiarowi projektu społecznego faszyzmu charakter swoistego konformistycznego „ekstremizmu drobnomieszczańskiego”.

(Ze wstępu)



Urszula Ługowska,
Boom kokainowy w Ameryce Łacińskiej. Casus Boliwii.
Trio, Warszawa 2002, ss. 220.
Cena: 15 zł

Zajmującą, uciekającą od stereotypów i banału praca, która obok solidnie podanej faktografii obala nasze wyobrażenia o narkotykowym półświatku czerpane z amerykańskich thrillerów. Któż bowiem pamięta, że uprawa koki to nie tylko źródło bajecznych dochodów narkotykowych donów, ale i jedyne źródło utrzymania andyjskich chłopów nędzarzy? Że brutalna walka z narkotykowym przemysłem to często pretekst do trzymania biednych społeczeństw Trzeciego Świata za

twarz, usprawiedliwienie politycznej przemocy i represji? Że rewersem antynarkotykowych interwencji USA w Ameryce Łacińskiej jest polityczna kontrola regionu – zgodnie z interesami supermocarstwa?

Autorka pokazuje, że istnieją alternatywne sposoby wykorzystania narkoupraw, np. poprzez sensowne inwestycje na andyjskiej wsi (zamiast nieprzytomnych inwestycji w broń i agendy do zwalczania narkoprzemysłu) i reorientację wiejskiej produkcji. W książce znajdziemy też ślady debaty o legalizacji narkotyków toczącej się i na Zachodzie, i w Ameryce Łacińskiej. Zwolenników legalizacji znajdziemy zarówno wśród apostołów twardej prawicy liberalnej (Milton Friedman) jak i anarchizującej lewicy (Noam Chomsky). Mnie dźwięczy w uszach cytowane przez Fernando Savatera powiedzenie Chestertona przeciwko wrogom pubów: „Wolę Anglię wolną niż trzeźwą”. Eksperyment legalizacji narkotyków wydaje się nie tak odległy. I uderzy nie tylko w narkobaronów, ale przeora społeczeństwa, które żyją z produkcji narkotyków. Być może czasy nielegalnych narkotyków będziemy kiedyś wspominać jak prohibicję w USA? A może nawet – jak sądzi Savater – potępiać z odrazą jak niewolnictwo i kanibalizm?

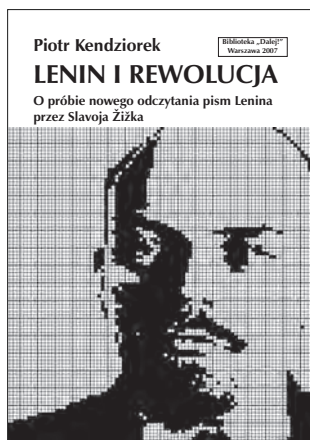
Artur Domosławski („Gazeta Wyborcza”)

Sednem wywodu Ługowskiej są dwie kwestie. Po pierwsze, kokainowy boom w Boliwii to efekt gospodarczej marginalizacji i „rozwoju zależnego” tego kraju. Koka to podstawowy produkt kolejnego krótkiego cyklu gospodarczego – biedny, rządzony przez oligarchię i podporządkowany przez międzynarodowy kapitał kraj, może podążać jedynie drogą eksploatacji surowcowej i wytwarzania nisko przetworzonych dóbr, na które istnieje popyt w krajach bogatych, nie mogących lub nie chcących samodzielnie zaspokoić go w oparciu o własną produkcję. Gdy w danym kraju zależnym kończy się popyt na jeden taki produkt eksportowy, chcąc w ogóle przetrwać, musi on szybko znaleźć inne, podobne źródło dochodów. W Boliwii po krachu gospodarki nastawionej na eksploatację złóż cyny, na scenę wkroczyła koka.

Po drugie, autorka obnaża hipokryzję mechanizmu „walki z narkotykami”. Polega on niemal wyłącznie na niszczeniu upraw krzewu koki, bez przejmowania się losem osób, którym zajęcie to zapewniało podstawy bytu. Bogate kraje są zadowolone, że powierzchnia upraw maleje, bo mniej narkotyków trafia na ich rynek wewnętrzny, mają one też wyższą cenę, co ogranicza spożycie. Dołą boliwijskich wieśniaków, będących wrogiem własnego rządu oraz pozbawionych źródła dochodu, nikt się nie interesuje – nie oferuje się im żadnych sensownych alternatyw, a „pomoc finansowa” dla Boliwii nie jest przeznaczana na jakiegokolwiek formy wsparcia ofiar tego procederu. Trudno się zatem dziwić, że cały proces albo przybiera postać walki z wiatrakami (pozbawieni źródła dochodu chłopci zakładają nowe uprawy koki w trudno dostępnych regionach), albo prowadzi do kolejnych, coraz większych tragedii (na bezsilny gniew biedaków jedyną odpowiedzią rządu jest przemoc, więzienia i morderstwa).

I tylko w odległych metropoliach pierwszego świata to wszystko odbija się coraz mocniejszą czkawką – rosnącą liczbą narkomanów. Jakaś sprawiedliwość być musi. Szkoda tylko, że tak tragiczna w skutkach – w Nowym Jorku, Amsterdamie i górach Boliwii...

Remigiusz Okraska („Obywatel”)



Piotr Kendziorek,
Lenin i Rewolucja. O próbie nowego odczytania pism Lenina przez Slavoja Žižka.

Biblioteka «Dalej!» Warszawa 2007, ss. 40.

Cena: 8 zł

Minęły czasy, gdy kapitalistyczna propaganda sukcesu sprzedawała się w Polsce jak świeże bułeczki. Coraz więcej ludzi zdaje sobie sprawę ze skali problemów socjalnych w Polsce, setki tysięcy dało nogę z kraju na zarobkową emigrację, większość Polaków uważa za nonsens udział polskich żołnierzy w Iraku i Afganistanie i nie godzi się na amerykańską tarczę antyrakie-

tową, a nawet zaczyna dostrzegać dramatyczne rozdzarcie świata na bogatą Północ i biedne Południe.

Ukazanie się książki Slavoj Žižka *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917* w polskich realiach otworzyło nowy etap w dyskusji nad tymi zagadnieniami. Nie chodzi tu już o samą kwestię oceny tzw. realnego socjalizmu z perspektywy idei demokratycznego socjalizmu czy ukazanie scenariusza uwłaszczenia nomenklatury partyjno-państwowej. Tym razem spór dotyczy oceny leninizmu jako pewnego zespołu idei i typu postawy politycznej, które mogłyby inspirować socjalistów w XXI wieku.

Mamy nadzieję, że przedkładany przez nas czytelnikom tekst, mimo (a może właśnie na skutek) swojej kontrowersyjności, może służyć klaryfikacji tych zagadnień, które w kręgu radykalnej lewicy częstokroć są przedmiotem emocjonalnych gestów prostej identyfikacji z tradycją marksizmu bolszewickiego bądź jego totalnego odrzucenia. Dla nas jako redaktorów pisma «Dalej!» debata ta ma szczególne znaczenie ze względu na naszą własną genealogię ideową i tożsamość polityczną, dla której tradycja antyautorytarnego marksizmu pozostaje zasadniczym punktem odniesienia.

(Ze wstępu)

Twórz informacyjną alternatywę!

Burżuazja ma swoją telewizję – my mamy nasze filmy na youtube. Zobacz filmy agencji Copyleft, pokazujące lewicowe demonstracje i protesty społeczne w Polsce. Filmy te zostały nagrane staraniem Redakcji «Dalej!».

Wejść na:

<http://www.youtube.com/user/krikritad>



Dalej!

pismo socjalistyczne

«Dalej!» jest pluralistycznym pismem socjalistycznym.

Działamy na rzecz jedności polskiej lewicy antykapitalistycznej.

Utrzymujemy kontakty z zagranicznymi organizacjami lewicowymi – zwłaszcza z działaczami Czwartej Międzynarodówki i Alliance for Workers Liberty.

W naszej wizji lewicowości kładziemy nacisk na swobodną dyskusję, niehierarchiczność i demokratyczne podejmowanie decyzji. Bierzymy udział w akcjach w obronie praw pracowniczych, bezrobotnych, przeciwko wojnie, w obronie praw kobiet i mniejszości seksualnych. Pod pojęciem rewolucji rozumiemy masowy, demokratyczny ruch ludzi pracy dążący do ustanowienia rządu pracowniczego.

**Jeśli takie ideały są ci bliskie
– zapraszamy do współpracy!**

ADRESY:

Kontakt internetowy:

dalejpisto@yahoo.com

Strona www: <http://pismodalej.pl>

Adres pocztowy:

Dalej! PO Box 76,03-912 Warszawa 33

