

Marek Zagajewski

Komunizm a religia¹

Religia jako „opium”, czyli krytyka krytyki religii

Skrótowe z konieczności przedstawienie stosunku Marksa do religii nie sposób rozpocząć inaczej niż od przywołania, cieszącej się równie wielką sławą jak hasło „*Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!*”, jego słynnej frazy „religia jest opium ludu”². Marks użył tę formułę zaledwie jednorazowo i to w tekście, w którym nader skromne rozważania o religii posłużyły jako swego rodzaju wprowadzenie do programowych wywodów w zasadniczej sprawie nadchodzącej rewolucji proletariackiej. Notorycznie jednak wielokrotnie błędnie tłumaczono tę frazę, niesłusznie przypisując Marksowi zmodyfikowane wyrażenie, iż „religia jest opium dla ludu”, chociaż osoba Leszka Kołakowskiego jako tłumacza *Przyczynka do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w którym zostało ono pomieszczone, budzi zaufanie zarówno od strony jego kompetencji translatorskich, jak i merytorycznych.

Mimo to Stanisław Obirek upublicznił mylne przekonanie, że „hasło «religia opium dla ludu»” zostało „wylansowane przez Karola Marksa”³. Oczywiście błąd tak kompetentnego autora zdaje się zatem wskazywać jak dalece na gruncie rodzimego katolicyzmu Marksowskie porównanie religii do opium zakorzeniło się w nieznacznie zmienionej redakcji, chociaż merytorycznie znacząco odmiennej od źródłowej postaci, że „religia jest opium ludu”. Stało się tak zapewne nie bez udziału doniosłej encykliki Piusa XI *Divini Redemptoris. O bezbożnym komunizmie* (19 III 1937) „o tak zwanym bolszewickim oraz bezbożnym komunizmie”, w której stwierdza się, że „**komunizm** jest z natury swej antyreligijny i uważa religię za «opium dla ludu», ponieważ nauka jej głosząca życie pozagrobowe, odciąga oczy proletariatu od owego przyszłego rajy sowieckiego, który na ziemi należy zbudować”⁴. Kontekst przypisywanego doktrynie komunistycznej już nie tylko wyrażenia, ale całego poglądu, że uznaje ona religię za „opium dla ludu” rodzi podejrzenie, że zawarta w encyklice na pozór czysto redakcyjna podmiana oryginalnej formuły została usankcjonowana i nabrała trwałego charakteru. Ten stan rzeczy pośrednio zdaje się potwierdzać przyjęte przez Andrzeja Bronka rozwiązanie, który przy omówieniu funkcjonalnej definicji religii poszedł tym tropem podając przypisywaną Marksowi definicję religii w znanym już podretuszowanym kształcie „jako opium dla ludzi”⁵.

Przedmiotem Marksowskiej krytyki stała się szeroko rozważana w jego intelektualnym otoczeniu religijność abstrakcyjnego „człowieka” czy ludzi „w ogóle”, ponieważ pomijano w ten sposób społeczny charakter religii, w szczególności religijność „ludu”. Ujawniając swój klasowy punkt odniesienia, Marks przyznawał religii istotne znaczenie ze względu na jej obecność w życiu mas pracujących jako zbiorowości bezpośrednich wytwórców. Umieścił w ten sposób religię w sferze społecznej psychologii i świadomości, która kształtując się żywiołowo na bazie życiowych procesów mas ludowych, ułatwia im przetrwanie w ciężkich warunkach bytowania w roli pracowników najemnych. Innymi słowy, kształtująca się z definicji żywiołowo religijność, niezależnie od zakresu jej propagowania, jest rezultatem rodzącej niepewność żywiołowości procesów społecznych. Z tego powodu religia nie może stanowić i „nie stanowi *świadomego* wymysłu klas panujących bądź warstw kapłanów, sfabrykowanego dla zniewolenia mas wyzyskiwanych. Religijność rodzi *samo położenie mas*, niezależnie od zabiegów wdrożenia im religii”⁶.

¹ Poniższy tekst jest częścią większej całości, która ukaże się już niebawem w formie książkowej. – *Red.*

² K. Marks, *Przyczynka do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, przeł. L. Kołakowski, MED, t. 1, wyd. III, Warszawa 1976, s. 458.

³ S. Obirek, *Umysł wyzwolony. W poszukiwaniu dojrzałego katolicyzmu*, Warszawa 2011, s. 47.

⁴ Pius XI, *Encyklika Divini Redemptoris O bezbożnym komunizmie*, przeł. JE bp dr S. Okuniewski, Warszawa 1937, 22, s. 25.

⁵ A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 35, przypis 35.

Ponieważ społeczne źródła religijności są, niezależnie od woli i świadomości człowieka, zakotwiczone w obiektywnej rzeczywistości, dlatego z nieubłaganą koniecznością rodzą konkretne religie nadając im kulturowo niezmiernie zróżnicowane formy. Religia nie jest zatem wymysłem „dla ludu”, świadomie narzuconym wyzyskiwanym przez kapłanów i panujących, aby ich sobie skutecznie podporządkować. Masowa religijność, wedle Marksa, wywodzi się spontanicznie z toczących się żywiołowo procesów społecznych, ponieważ pełni ważną funkcję w zaspokajaniu zrodzonej „w łonie ludu” w rezultacie jego obiektywnej sytuacji życiowej potrzeby pogodzenia się ze stosunkami wyzysku mas pracowników najemnych. Oskarżanie kapłanów jako przedstawicieli uprzywilejowanych warstw społecznych o to, że wspólnie z nimi obmyśliли i narzucili „ludowi” religijną świadomość wraz z właściwą jej psychologią społeczną bezzasadnie zakłada ich abstynencję wyznaniową połączoną z cynicznym wykorzystywaniem dla swoich egoistycznych celów rozlicznych praktyk sakralnych. Tymczasem, także w świecie klas panujących działają, co prawda w inny sposób, podobne społeczne mechanizmy kształtowania się religijności, niekiedy nawet bardziej intensywnie niż w środowisku mas ludowych, być może dlatego, iż panujące ekonomicznie grupy społeczne otrzymują „rozgrzeszenie”, które uwalnia ich od niepokojów związanych ze stosowaniem brutalnego wyzysku czy korzystania z życia na koszt społeczeństwa.

Metaforyczne odwołanie się do języka medycznego, wszak opium to narkotyk, miało zapewne podsuwać skojarzenia z religią jako lekarstwem stosowanym w sytuacjach beznadziejnych, czyli swego rodzaju antidotum, które jest w stanie jeszcze w jakimś stopniu uśmierzać cierpienia, gdy zawiodły rutynowo przyjmowane medykamenty. Pojmowanie religii jako „opium ludu” nadaje jej wysoki walor swego rodzaju psychospołecznego *placebo* na ludzkie niedole ze śmiercią włącznie, które obejmuje swym zasięgiem w równej mierze kapłanów i wiernych, niezależnie od autentyczności ich wiary, położenia społecznego czy poglądów politycznych. Narkotykowa metafora pozwala rozumieć formułę „religia jest opium ludu” także jako wyraz ubezwłasnowolnienia człowieka wierzącego wobec religii, której on się radośnie poddaje świadom niejednokrotnie swej własnej bezsily i poczucia przeżywania rozkoszy wyzwolenia w akcie podporządkowania wyższym siłom.

Wymaga podkreślenia, iż niezgodne z tekstem oryginału wyrażenie, że religia jest „opium dla ludu” sugeruje narzucanie jej ludziom z zewnątrz przez kapłanów czy warstwy panujące, którzy dzięki tej świadomej manipulacji uzależniają „lud” od siebie. Tymczasem Marks widział w religii system obrzędów, tradycji kultowych i rytuałów służący przeżywaniu w ludzkiej wyobraźni swych trosk i nieszczęść, który ułatwiał godzenie się z trudnościami żywiołowymi poprzez swoiste „znieczulenie” skłaniające ludzi raczej do biernej postawy wobec świata niż do działania na rzecz rewolucyjnych przemian. W tym punkcie nie należy jednak pomijać, że „każda religia zawiera w sobie moment protestu przeciwko rzeczywistości społecznej”, który „jednak jest dokonywany i rozstrzygany w wyobraźni, a nie w rzeczywistości samej”⁷. Zbędne dodawać, że mimo to w pewnych określonych sytuacjach motywacja religijna stawała się inspiracją do radykalnych działań rewolucyjnych.

Bliższe przyjrzenie się pojmowaniu religii jako „opium ludu” wymaga rozpatrzenia jej charakterystyki w tym kontekście historycznym, w którym została wprowadzona przez Marksa w obieg publiczny w początkowej części *Przyczynka do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*. Ten niewielki tekst, napisany jesienią 1843 roku, był przeznaczony do druku i opublikowany poza granicami Niemiec w czasopiśmie „Deutsch-Französische Jahrbücher”, którego radykalnie

⁶ S. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz, *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*, wyd. IV, Warszawa 1979, ss. 454-455.

⁷ Ibidem, s. 455.

rewolucyjne przesłanie miało zgrupować czołowych przedstawicieli niemieckiej i francuskiej demokracji.

Punktem wyjścia dla Marksa stały się rozważania o stanie krytyki społeczeństwa i państwa w Niemczech, ze szczególnym uwzględnieniem krytyki religii. „W Niemczech *krytyka religii* jest już w zasadniczych zarysach ukończona; a przecież krytyka religii stanowi przesłankę wszelkiej krytyki”⁸. Słabością tej „irreligijnej krytyki”, także w przypadku Feuerbacha, było indywidualistyczne traktowanie pochodzenia i charakteru religii. Trafna formuła, że „*człowiek tworzy religię, nie zaś religia – człowieka*” została zrozumiana przez krytyków religii wręcz dosłownie i jako punkt odniesienia przyjęto odosobnioną jednostkę, na kształt Robinsona Crusoe, występującą jako „istota oderwana, istniejąca gdzieś poza światem”. Ta robinsonada pomijała zasadniczą dla Marksa kwestię ujmowania człowieka jako bytu społecznego, a zatem i religii jako istotnej części społecznej świadomości. „Człowiek – to *świat człowieka*, państwo, społeczeństwo. To państwo, to społeczeństwo stwarzają religię, *odwróconą na opak świadomość świata*, są one bowiem same *odwróconym na opak światem*. Religia jest ogólną teorią tego świata, jego encyklopedycznym skrótem, jego logiką w popularnej formie, jego spirytualistycznym point d’honneur, jego entuzjazmem, jego sankcją moralną, jego uroczystym dopełnieniem, jego ogólną racją bytu i pocieszeniem. Jest *urzeczywistnieniem* istoty ludzkiej w *fantazji*, dlatego że *istota ludzka* nie posiada prawdziwej rzeczywistości. Walka przeciw religii jest więc pośrednio walką przeciw *owemu światu*, którego duchowym *aromatem* jest religia.

Nędza *religijna* jest jednocześnie *wyrazem* rzeczywistej nędzy i *protestem* przeciw nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jak jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest *opium* ludu.

Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako *urojonego* szczęścia ludu. Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji to znaczy wymagać *porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może*. Krytyka religii jest więc w *zarodku krytyką tego padołu płaczu*, gdyż religia jest *nimbem świętości* tego padołu płaczu”⁹.

Ten obszerny fragment uwidacznia pojmowanie religii jako „opium ludu”, która w tym kontekście może być rozumiana w serii metafor i alegorii jako „urojone szczęście ludu”, pełna „złudzeń sytuacja”, „nimb świętości padołu płaczu” czy nieco wcześniej „duchowy aromat świata”. Sam ten język już ukazuje, że w Marksowskiej perspektywie teoretycznej religia, opisywana jako przetworzone odbicie świata, jest ważnym lecz drugorzędnym obiektem zainteresowania, ponieważ ostatecznie jej krytyka prowadzi do zapośredniczonej krytyki społeczeństwa i państwa. Zamiast krytyki religii, jako pośredniej krytyki życia społecznego, ze względu na jej wtórność wobec rzeczywistości, Marks opowiedział się za bezpośrednią krytyką stosunków społecznych, pozostawiając faktycznie na uboczu religię jako taką, której krytyka, jak się w końcu okazało, miała dla niego w istocie zastępczy charakter.

Do tej kwestii Marks powróci w nieodległym czasie w *Tezach o Feuerbachu*, by podkreślić, że samo „usposobienie religijne” jest „wytworem społecznym”, co oznacza, że Feuerbachowska „abstrakcyjna jednostka należy w rzeczywistości do określonej formy społeczeństwa”, w tym przypadku burżuazyjnego, które musi być najpierw zrozumiane „w swojej sprzeczności, następnie zaś, przez usunięcie tej sprzeczności”, praktycznie zrewolucjonizowane. Marks nawiązując do przykładu ziemskiej rodziny kontynuuje, że skoro owa „ziemska rodzina jest tajemnicą świętej rodziny, musi ona sama być poddana krytyce w teorii i ulec rewolucyjnemu przekształceniu w praktyce”¹⁰. Społecznym skutkiem krytyki „ziemskiej rodziny” i jej rewolucyjnej przemiany w

⁸ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, op. cit., s. 457.

⁹ Ibidem, ss. 457-458.

¹⁰ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, przeł. S. Filmus, MED., t. 3, Warszawa 1961, s. 7, 8.

rezultacie powstania rozmaitych, choć bliżej nieznanym, radykalnie odmiennych stosunków społecznych musi być, jak sugeruje Marks, naturalna abdykacja „świętej rodziny” i w globalnej perspektywie zniesienie religii.

Równocześnie walka z religią, jak tłumaczy Marks jej krytykom, jest całkowicie bezprzedmiotowa, bowiem skoro religijna wiara wyrasta ze sprzeczności życia ziemskiego, to z całą mocą należy dążyć do radykalnych przemian społecznych, których dalszym skutkiem będzie naturalne zniesienie religii. Wolno pomyśleć, że gdyby nagle jakimś tajemnym sposobem wyparowały z ludzkich umysłów wyobrażenia religijne, to przy niezmiennych warunkach życiowych natychmiast musiałyby się tam na nowo pojawić. Ta konstrukcja myślowa ma w zamyśle zobrazować stosunek Marksa do religii i absurdalność prowadzonej w ZSRR antyreligijnej polityki „wojującego ateizmu”, jak wynika odległej o całe lata świetlne od poglądów klasyka z lat młodości.

Metafora „opium” miałaby zatem oznaczać, że religia jest naturalnym, nieuchronnym, spontanicznym wyrazem człowieczej niedoli w określonych warunkach społecznych i jedynie radykalna zmiana tych warunków może doprowadzić do jej zniesienia. Zatem, wedle Marksa, propaganda ateistyczna czy szeroko pojęta krytyka religii są w tej sytuacji bezradne, bowiem społeczeństwa nie da się pozbawić „opium” ani mu go zabrać, ponieważ i tak natychmiast powróci ono na swoje miejsce w życiu społecznym. Jednak gdy z drugiej strony w stosownym czasie i warunkach społecznych religia w roli „opium” jako ułuda i pociecha przestanie być ludziom potrzebna, to zaniknie w samoistny sposób. Równocześnie religia jest zarazem taką formą symbolicznego protestu społecznego przeciwko panującym stosunkom i prawom, który „łagodzi obyczaje”, także buntowników, aby w dłuższej perspektywie oswoić ludzi z niegodnymi ich warunkami życiowymi.

W tej retoryce nie mogło rzecz jasna zabraknąć „kajdan”, które nie powinny zanadto uwierać i są ładnie „upiękzone” przez „urojone kwiaty”. Ta metafora ma symbolizować łagodną siłę niewidzialnych duchowych „kajdan” religii, z których niełatwo, jak „kajdaniarzem” z jaskini Platona, jest się wyzwolić i z siebie zrzucić, ponieważ są one na swój sposób wygodne, a nawet przez ludzi pożądane. „Krytyka zniszczyła urojone kwiaty, upiększające kajdany, nie po to, by człowiek dźwigał kajdany bez ułud i bez pociechy, ale po to, by zrzucił kajdany i rwał kwiaty żywe. Krytyka religii uwalnia człowieka od złudzeń po to, by myślał, działał, kształtował własną rzeczywistość jako człowiek, który wyzbył się złudzeń i doszedł do rozumu; aby obracał się dookoła samego siebie, a więc dookoła swego rzeczywistego słońca”¹¹. W ten sposób Marks zachęcał przedstawicieli postępowych kręgów niemieckiego mieszczaństwa aby zechcieli zrozumieć, że koncentrowanie wysiłków na krytyce religii prowadzi co najwyżej do uwolnienia się części społeczeństwa z okowów „jedwabnej niewoli” złudzeń i fałszywych wyobrażeń ograniczonych jedynie do tego religijnego obszaru. Tymczasem celem krytyki o rozległym społecznym wymiarze winno być uwolnienie rozumu z fałszywej nadziei, że dokonane pod jej wpływem przemiany świadomości doprowadzą samoistnie do praktycznych rezultatów.

Rewolucja duchowa dokonana w sferze świadomości różni się, wedle Marksa, zasadniczo od realnych przemian rewolucyjnych o ustrojowym charakterze, chociaż jest „*zadaniem historii*, skoro rozwiązał się *nadziemski świat prawdy*, stworzyć podwaliny *prawdy ziemskiej*. Jest przede wszystkim *zadaniem filozofii* będącej na usługach historii, skoro zdemaskowano jej *świętą postać* ludzkiej autoalienacji, zdemaskować tę autoalienację w jej *nieświętych postaciach*. Krytyka nieba przeobraża się w ten sposób w krytykę ziemi, *krytyka religii – w krytykę prawa, krytyka teologii – w krytykę polityki*”¹². Ten ważki fragment wywodów Marksa wskazuje, że w tym punkcie faktycznie

¹¹ Ibidem, s. 458.

¹² Ibidem.

zamknął on swoją krytykę uprawianej wówczas, także w jego środowisku krytykę religii, której nosiciele w radykalizmie swoich myśli znajdowali siłę umożliwiającą w ich przekonaniu wyzwolenie Niemiec od średniowiecza. Marks przypomniał, że dotychczasowa niemiecka tradycja przewrotów ograniczających się do świata filozoficznej myśli utrwalala społeczne zacofanie i dopiero krytyka polityki i prawa zbliża do rzeczywistości i daje szansę takiego zorganizowania protestu, który stwarza realną możliwość społecznego wyzwolenia. W tej perspektywie teoretycznej brakuje co prawda jeszcze krytyki ekonomii politycznej, ale jest dla niej widoczne miejsce w sferze krytyki historii, czyli społeczeństwa.

Jest swoistym paradoksem, że Marksowska krytyka ówczesnej krytyki religii, która w zamyśle autora miała zniechęcić jej zwolenników do zajmowania się religią jako głównym obiektem politycznych wystąpień przeciwko ówczesnemu niemieckiemu światu i skierować ostrze krytyki na konkretne obszary niesprawiedliwości społecznej oraz działań despotycznej władzy stała się punktem oparcia dla propagandy ateistycznej i zwrotnego ataku kościoła na Marksa, socjalizm i komunizm. Dla tego biegu zdarzeń stosunkowo łatwo było wykorzystać użyte przez Marksa praktykowane w jego czasach łączenie religii z opium, które w postaci zgrabnego hasła „religia – opium dla ludu” z czasem stało się logo efektownego zderzenia socjalizmu i komunizmu z religią. Jednak w rzeczywistości Marks, poza szczególnymi przypadkami, religią jako samodzielnym obiektem zainteresowania praktycznie się nie zajmował, a jego krytyka religii w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp* miała okolicznościowy charakter związany z aktualną w czasach jego młodości sytuacją przedrewolucyjną w Niemczech. Stosunkowo szybko Marks rozstał się z panującą w kręgu młodoheglistów ideologią, wedle której przyczyn zła społecznego należy poszukiwać w religii, dochodząc do słusznego wniosku, że sytuacja jest wręcz odwrotna, gdyż właśnie to zło społeczne jest źródłem religii i wysunął program radykalnego przeniesienia obiektu krytyki z religii na społeczeństwo.

Szersze spojrzenie na przedstawioną za Marksem jego krytyką krytyki religii daje asumpt do rozpoznania w niej z późniejszej perspektywy szczególnego rodzaju krytyki świadomości fałszywej na przykładzie nie tyleż samej religii, co czyni się notorycznie, ale właśnie jej krytyki. Jako swoiste echo pobrzmiewa ona w znakomitej krytyce fetyszystycznego charakteru towaru¹³, czy szerzej ekonomii politycznej, która stanowi poznawczo płodne narzędzie metodologiczne analizy szeroko pojętej ideologii „rynkowości”, „produktywności” czy „zasobności” jako kluczowych kategorii współczesnych teorii gospodarowania. Słowem krytyka religii jako przedmiot Marksowskiej krytyki jest swego rodzaju przedsięwzięciem poznawczym w obszarze świadomości społecznej, w którym religia jest co najwyżej przypadkiem szczególnym, podobnie jak ideologia niemiecka czy literatura socjalistyczna i komunistyczna, zresztą nie tylko w *Manifeście*.

Powierzchniowa tradycja nakazuje przypisywanie Markswi autorstwa pomysłu na interpretację religii przez metaforyczne odniesienie do opium, co czyni się zwykle bez zbadania kontekstu historycznego tej sytuacji. Ciekawą wzmiankę dotyczącą refleksji nad podobieństwem religii i opium zawiera wypowiedź Henryka Heinego w przywołanym do jego cyklu esejów *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech* interesującym przypisie: „Dla ludzi, którym ziemia nic już nie ma do zaoferowania, zostało wynalezione niebo. Chwała temu wynalazkowi! Chwała religii, która cierpiącemu rodzajowi ludzkiemu wlała do kielicha goryczy kilka słodkich, usypiających kropel duchowego opium, kilka kropel miłości, nadziei i wiary”¹⁴. W tymże przypisie znajduje się także ostrożna sugestia, że fragment ten „stał się prawdopodobnie wzorem dla słynnego

¹³ Por. K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. T. I. *Proces wytwarzania kapitału*, MED, t. 23, Warszawa 1968, ss. 82-96.

¹⁴ H. Heine, *Ludwig Börne*, ks. 4, cyt. za: H. Heine H., *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 21, przypis 32.

sformułowania Marksa o religii”¹⁵, z łatwym do skorygowania mylnym wskazaniem na jego umiejscowienie w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*¹⁶, który zgodnie z tytułem, w odróżnieniu od nieco późniejszego *Przyczynka do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, był niezwykle obszerną, zresztą zleconą przez Arnolda Rudego, krytyką istotnych także dla Marksa rozważań Hegla o państwie zawartych w *Zasadach filozofii prawa*¹⁷ i diskutowanych rozważań o religii nie zawierał.

Kolejny punkt odniesienia można odnaleźć w poczynionym przez tłumacza tomu Tadeusza Zatorskiego opisie beznadziejnego stanu zdrowia Heinego, który znalazł się w obszernym posłowniu do tychże *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*. Można się stamtąd dowiedzieć, że przez ostatnie osiem lat życia Heine doznawał niewyobrażalnych cierpień związanych z postępującym paraliżem rąk, mięśni twarzy i przełyku, który stopniowo ogarniał całe ciało powodując trudności w mówieniu, przełykaniu i utratę smaku. Do paraliżu jego lewej połowy twarzy doszły zaburzenia oddechowe, nerkowe i gastryczne a zanik mięśni uniemożliwił poruszanie się wymuszając przenoszenie go na rękach. Heine cierpiał „na chroniczne bóle, znieczulane jedynie częściowo dużymi dawkami opium i morfiny”, a ówczesne metody leczenia były tak niezwykle bolesne, „jak przypalanie zakończeń nerwowych i sztuczne zapobieganie gojeniu się rany na karku chorego, przez którą podawano mu dawki opium”¹⁸. Heine był całkowicie świadom braku jakichkolwiek szans na powrót do zdrowia, ale stosowane środki „były jednak w stanie przynosić mu pewne ukojenie oraz powodować chwilowe i względne złagodzenie najbardziej uciążliwych zewnętrznych symptomów jego choroby, a w ostatecznym rozrachunku także przedłużyć mu życie o przynajmniej kilka lat”¹⁹.

W tych okolicznościach, we wrześniu 1850 roku Heine nieświadom, że ma przed sobą jeszcze sześć lat życia w cierpieniu, wypowiedział w opublikowanej po latach jednej z rozmów znamiennej uwagę: „...Wszystko to muszę znosić bez wsparcia ze strony pana naszego Jezusa Chrystusa. Ale i ja mam swoją wiarę. Niech pan tylko nie myśli, że obywam się bez religii. Opium jest także religią. (...) Między opium a religią istnieje pokrewieństwo bliższe niż sądzi większość ludzi”²⁰. Ten obrazowy i niezwykle dramatyczny opis katastrofalnego stanu zdrowia Heinego zawiera, zgodną z historią medycyny, informację jak w przeszłości morfinę i głównie opium stosowano jako środek przeciwbólowy na złagodzenie cierpień chorych w stanach terapeutycznie w praktyce beznadziejnych. Te narkotyki lekarz podawał pacjentowi osobiście często, jak w przypadku Heinego, w bardzo przemyślny i bolesny sposób, jedynie po to by zmniejszyć jego cierpienia.

Przytoczone wypowiedzi Heinego wraz z ich medycznym kontekstem pokazują, że w jego przemyśleniach łączenie religii z opium było w tamtych czasach i okolicznościach życiowych czymś oczywistym, czym zapewne przez całe lata dzielił się wielokrotnie ze swoim otoczeniem. Heine nie był w tej refleksji intelektualnie zbyt rygorystyczny, skoro w jednym przypadku traktował religię jako „duchowe opium”, gdy w innym jego myśl podążając jak gdyby w przeciwnym kierunku doprowadziła go do konkluzji, że „opium jest także religią”, traktowaną zapewne bardzo osobiście w skrajnie indywidualistyczny sposób. Widocznym jest także jak

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ K. Marks, *Przyczynka do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, przeł. T. Zabłudowski, MED, t. 1, wyd. III, Warszawa 1976, ss. 243-407.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969.

¹⁸ T. Zatorski, *Od tłumacza. „Przeciwiństw moc, jaskrawo w pary połączonych”*. Heinrich Heine, czyli sztuka wątplenia, w: H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 187.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ *Gespräche mit Heine. Gesammelt und herausgegeben von Heinrich Houben*, Potsdam 1948, s. 771, cyt. za: T. Zatorski, *Od tłumacza*, op. cit., s. 187, przypis 56.

poszukując rozmaitych wątków łączących opium z religią zarysował bogaty obszar relacji od podobieństwa religii do opium po ich częściowe utożsamienie.

Ważkie wypowiedzi Heinego mają szerszą, znacznie przekraczającą wymiar jego dramatycznych doświadczeń osobistych, wymowę. Nie ma istotnych powodów, by sądzić, że w złożonym z literatów, poetów, artystów, dziennikarzy czy akademików środowisku młodego Marksa nie prowadzono podobnych rozważań, jeśli przypomnieć, że wszelkie problemy związane z funkcjonowaniem religii były stałym tematem ich towarzyskich dyskusji i publicznych wystąpień, a wszelkie kwestie społeczne i polityczne rozważano w kontekście religii i wiary. O bezpośrednim wpływie Heinego na pogląd Marksa o religii jako „opium ludu” trudno rozstrzygać bez wnikliwych badań historycznych, ale przynajmniej pośredniego związku między spostrzeżeniami wielkiego poety a rozważaniami Marksa, podążając za sugestią Zatorskiego, nie sposób wykluczyć.

W tej sytuacji wolno przyjąć za wiarygodne stwierdzenie, że Marks nie był pomysłodawcą konceptu, który objaśniał funkcjonowanie religii posiłkując się „opiumologiczną” metaforą, chociaż nie uznał, jak w przypadku Heinego, zasadniczo indywidualistycznego podejścia redukującego religię do sfery osobistych przeżyć wprowadzając traktowanie jej jako zjawiska społecznego, którego najbardziej interesującym przejawem była jej znacząca obecność w życiu mas ludowych.

O ile jednak można wskazać na historycznie utrwalone więzi, nie tylko intelektualne czy ideowe, ale także niezwykle bliskie kontakty osobiste między Marksem i wówczas jeszcze w niezłym stanie zdrowia Heinem, które miały miejsce na paryskim gruncie od jesieni 1843 roku²¹, czyli w trakcie pisania *Przyczynka do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, o tyle o jakichkolwiek relacjach Marksa z Novalisem nie może być mowy. Tymczasem w rozważanej kwestii ten przedwcześnie zmarły wybitny poeta romantyczny Fryderyk von Hardenberg, o artystycznym pseudonimie Novalis – „człowiek nowy”, w rozważanej tradycji jako pierwszy zwrócił uwagę na podobieństwa między religią a opium. Nastąpiło to w zbiorze fragmentów *Kwietny pył* z 1797 roku, gdzie Novalis zawarł „w zarodku cały program romantyzmu” a także „maksymalistyczny i wzniosły – program poetycki”²². W tym, jak stąd wynika, niezwykle ważnym dla autora zbiorze znalazł się ciekawy fragment, w którym „filister” jako postać symbolizująca niemieckiego mieszczaucha stał się przedmiotem jego zjadliwej krytyki za przyczyną traktowania przezeń religii jak opium. Rzecz całą należy jednak rozpoznać z uwzględnieniem całego kontekstu semantycznego.

„Filistrzy żyją tylko życiem codziennym. To, co jest głównym środkiem, zdaje się być ich jedynym celem. Czynią to wszystko dla życia ziemskiego, takiego, jakim się wydaje i jakim – według ich własnych wypowiedzi – wydawać się musi. Poezję tolerują w swym życiu tylko z konieczności, gdyż zwykli niekiedy urozmaicać jego codzienny bieg. Do tego urozmaicenia dochodzi z reguły co siedem dni, toteż można by je nazwać poetycką febrą. W niedzielę nie pracują, żyją nieco lepiej niż zwykle i to niedzielne upojenie kończy się nieco głębszym snem niż zazwyczaj; dlatego też w poniedziałek wszystko toczy się jeszcze żwawiej. Ich *parties de plaisir* muszą być konwencjonalne, zwyczajne, modne, ale także swe rozrywki przetrawiają, jak wszystko inne, mozolnie i ceremonialnie.

Najwyższy stopień swej poetyckiej egzystencji osiąga filister przy sposobności podróży, wesela, chrztu dziecka oraz w kościele. Tu jego najśmielsze życzenia zostają zaspokojone często nawet z nawiązką”²³. Ta celna, udana także pod względem literackim, charakterystyka swoiście rozumianego przez Novalisa filistra, który tradycyjnie był uważany za wyzbytego wyższych

²¹ Por. S. Morawski, *Rozwój myśli estetycznej od Herdera do Heinego*, Warszawa 1957, ss. 174-175.

²² J. Prokopiuk, *Novalis, czyli ziarno przyszłości*, w: *Novalis, Uczniowie z Sais: proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1984, s. 13, 14.

²³ Novalis, *Uczniowie z Sais: proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., ss. 110-111.

aspiracji, ograniczonego i małostkowego człowieka, stanowi swego rodzaju wprowadzenie do zasadniczej konkluzji całego wywodu, w którym do naszego bohatera odnosi się zarzut traktowania religii jak opium.

„Ich tak zwana religia działa po prostu jak opium: pobudzająco, odurzająco, uśmierzając ból przez osłabienie. Ich modlitwy poranne i wieczorne są dla nich tak konieczne jak śniadania i kolacje. Nie potrafią się ich wyrzec. Zwykły filister wyobraża sobie radości niebiańskie w postaci kiermaszu, wesela, podróży lub balu, wyrafinowany – czyni z nieba wspaniałą kościół z piękną muzyką, wielką pompą, krzesłami dla pospólstwa na dole oraz kaplicami i galeriami dla wytwornego towarzystwa”²⁴.

Należy podkreślić, że Novalis zapisał się w pamięci współczesnych jako człowiek głęboko religijny i autentyczny chrześcijanin, zdystansowany wobec samego kultu i instytucji czy dogmatów wiary i odnajdujący się wyłącznie w sferze mistycznych przeżyć. Zrozumiałe, że dla niego „filisterskie” redukowanie wiary do praktykowania rytuałów religijnych w postaci pozbawionego duchowych przeżyć „nałogu” oznaczało wyznawanie co najwyżej pozbawionej duchowej głębi „tak zwanej religii”. Novalis jest konsekwentny uważając, że skoro religia oddziałuje jak opium, które wpływa wyłącznie na cielesność powodując pobudzanie, odurzanie i uśmierzanie bólu, to nie zasługuje na to miano.

W istocie Novalis dał krytyczny opis mieszczańskiego stylu życia o konsumpcyjnym nastawieniu, w którym religia jawi się jako zanurzona w codzienności życiowa konieczność sprowadzona do regularnie praktykowanych rytuałów w postaci modlitwy czy uroczystości kościelnych. Jednak interpretowana „opiumologicznie” religia ma dla filistra podwójne znaczenie, ponieważ z jednej strony należy do jego porządku życia ziemskiego, w którym ważna jest tylko codzienność i związane z nią obyczaje, gdy, jak zauważył Novalis, z drugiej strony ta sama religia wywołuje w nim reakcje „pobudzania, odurzania i uśmierzania bólu przez osłabienie” o niesprecyzowanej, ale w domyśle przypisanej ludzkiej kondycji dolegliwej egzystencji. Ma zatem religia, jak podkreślał Novalis, niewątpliwie odświętny charakter, który szczęśliwie wybija filistra z rytmu codzienności, ale ostatecznie i tak rozmienia on ją na zwyczajne, konwencjonalne ceremonie przywracające notoryczny posmak swojskiej mu „codzienności”, ponieważ taka jest jego natura i nie potrafi inaczej przeżywać świata.

Warto wreszcie zauważyć, że niedawny czołowy radykał epoki Heine połączył opium z indywidualistycznie pojmowaną religią z punktu widzenia ludzkiej jednostki, gdy konserwatysta Novalis rozpatrywał filistersko praktykowaną religię, a właściwie jej krytykę w społecznej perspektywie poznawczej. Właśnie ta perspektywa teoretyczna stanowiła punkt wyjścia Marksowskiej metaforyki „opiumologicznej” w kwestii pojmowania religii.

Dla filistra, wedle Novalisa, religia jest „poetyckim” urozmaiceniem życia codziennego jako narkotyk i lekarstwo zarazem, której praktykowanie stało się nałogiem, pozbawionym jakiegokolwiek duchowej treści. Wedle Marksa z kolei dzięki religii ciężka dola ludu staje się poniekąd łatwiejsza do zniesienia, co jednak znacznie osłabia możliwość wykorzystania tkwiącej w masach religijnej motywacji do rewolucyjnych działań. Tym samym znacznie malała atrakcyjność religijnej retoryki o rewolucyjnym ładunku ideowym w działalności propagandowej.

Wolno zatem podsumować, że chociaż Marks nie był pomysłodawcą ukazywania podobieństw między religią a opium, to jednak formuła „religia jest *opium* ludu”, mimo środowiskowego oddziaływania czy ewentualnego wpływu Novalisa, Heinego czy innych ważkich postaci historycznych, stanowi jego oryginalny wkład w dzieło tej metaforyki i zasadniczo różni się od przypisywanej mu redakcji „religia jest opium dla ludu”.

²⁴ Ibidem., s. 111.

Przez następne lata Marks praktycznie nie zajmował się żadnymi kwestiami związanymi z funkcjonowaniem religii jako formy świadomości społecznej. Sporadycznie czynił w tej materii rozmaite uwagi, gdy wymagały tego okoliczności związane z omawianymi problemami politycznymi, jak chociażby w przypadku krytyki socjalizmu feudalnego w *Manifeście*. Ta osobliwa, stosunkowo efemeryczna, formacja ideologiczna pojawiła się we Francji (legitymiści) i w Anglii („Młoda Anglia”) w drugiej ćwierci XIX wieku, mając wedle opinii Marksa za sojusznika ówczesny socjalizm chrześcijański, który w swym dalszym rozwoju doznał rozlicznych modyfikacji.

„Jak klecha szedł zawsze ręka w rękę z feudałem, tak też socjalizm kleszy idzie ręka w rękę z socjalizmem feudalistycznym.

Nic łatwiejszego niż nadać chrześcijańskiemu ascetyzmowi socjalistyczny pokost. Czyż chrześcijaństwo nie piorunowało również przeciw własności prywatnej, przeciw małżeństwu, przeciw państwu? Czyż nie zalecało na ich miejsce dobroczynności i żebractwa, celibatu i umartwiania ciała, życia klasztornego i kościoła? Socjalizm chrześcijański jest tylko wodą święconą, którą klecha kropi rozgoryczone arystokracji”²⁵.

Nader skrótowa charakterystyka socjalizmu chrześcijańskiego skoncentrowana jest wokół fundamentalnego dla wieków średnich sojuszu tronu i ołtarza, ukazującym metaforycznie wspólnotę interesów feudałów świeckich i świętych, który znalazł swój wyraz na polu ideologicznym w jedni socjalizmu feudalistycznego z socjalizmem chrześcijańskim. Tak powstał, wedle Marksa, obłudny „akt oskarżenia przeciw burżuazji wyłącznie w interesie wyzyskiwanej klasy robotniczej”²⁶, którego rzeczywistym przesłaniem była ostatecznie obrona ekonomicznej pozycji upadającej arystokracji ziemskiej. Widoczną irytację Marksa zapewne wywołało wkroczenie na obszar kształtującego się ruchu robotniczego przedstawicieli warstwy kapłańskiej jako reprezentantów organizacji kościelnej w roli świeckiej siły politycznej, lecz w socjalistycznym ornacie i na dodatek w połączeniu z najbardziej ówczesnie reakcyjną klasą arystokracji. Stąd mowa o „socjalizmie kleszym”, a nie socjalistycznym, czy sojuszu „klechy z feudałem” czy z arystokratą, a nie o roli stanu kapłańskiego w życiu społecznym, z całkowitym pominięciem wierzeń religijnych.

Wspólnota ideowa socjalizmu chrześcijańskiego z feudalistycznym, wedle Marksa, opierała się na uprawianej przez arystokratów w imię interesów klasy robotniczej krytyce jej burżuazyjnego wyzysku z równoczesną otwartą gloryfikacją feudalnego patriarchy, w którym oczywiście nie mogło nawet być miejsca na wyzyskiwanie poddanych. Opis socjalizmu feudalnego, idąc za myślą Marksa, zamyka Kołakowski wątpliwą konkluzją, że socjalizm chrześcijański „należy do tej samej kategorii”²⁷, skoro jego podstawą był, odwołujący się do pierwotnego chrześcijaństwa, ascetyzm jako ideał społeczny, wedle którego w miejsce gospodarczej bazy społeczeństwa w postaci własności prywatnej zalecano dobroczynność i żebractwo, zamiast małżeństwa celibat i umartwianie ciała, a dominującą i organizującą rolę państwa miało zastąpić z czasem życie klasztorne i kościół. Ówczesny socjalizm chrześcijański był tak głęboko zanurzony w otchłaniach feudalizmu, iż należał do całkowicie innej epoki i zupełnie nie przystawał do czasów kształtowania się na jego gruzach nowoczesnego społeczeństwa burżuazyjnego. Ta naiwna próba jego ominięcia jako koniecznego etapu procesu formowania socjalistycznego społeczeństwa z pominięciem postępowej roli burżuazyjnej własności była skazana na historyczne niepowodzenie.

Przekonanie, że można zatrzymać proces historyczny pozwala zaliczyć socjalizm chrześcijański do rodziny reakcyjnych doktryn socjalistycznych, za sprawą przedstawionych

²⁵ K. Marks i F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, op. cit., ss. 669-670.

²⁶ Ibidem, s. 668.

²⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, op. cit., s. 193.

poglądów i sojuszu duchowieństwa ze szlachtą w obronie feudalizmu. Jednak nie sposób uwolnić się od wrażenia, że Marks nader powierzchownie rozprawił się z socjalizmem chrześcijańskim i zbyt pośpiesznie w ferworze antyfeudalnego nastawienia poddał go stosunkowo łatwej krytyce, co potwierdza wcześniejszą konstatację, że kwestie związane z religią miały dla niego drugorzędny bądź wręcz nieistotny charakter.

Niezwykle interesujące jest zarysowanie przez Marksa próby socjalistów feudalistycznych nałożenia się perspektyw poznawczych feudałów i klasy robotniczej jako grup społecznych znajdujących się na przegranych pozycjach w konfrontacji z rodzącą się burżuazją, które mimo widocznej wspólnoty interesów nie dało żadnych efektów. Otóż ta wspólnota w krótkim czasie okazała się całkowicie pozorna, ponieważ feudałowie znaleźli się w sytuacji klasy historycznie odchodzącej, gdy robotnicy stali się wówczas jednak klasą wschodzącą. Godne uwagi jest także podkreślenie przez Marksa sojuszu feudałów świeckich i kościelnych, zapowiadające po rychłym upadku feudalizmu i stosownej zamianie partnerów znaczącą rolę duchowieństwa w powiązaniu z burżuazją w kształtowaniu ruchu robotniczego w warunkach nowoczesnego społeczeństwa burżuazyjnego.

Natomiast sama kwestia traktowania rzekomo przez Marksa „religii jako opium dla ludu” ukazała, jak niejednokrotnie bywa złożona i wręcz zagmatwana historia nie tylko pojęć, ale całych wyrażen czy zwrotów językowych. Przedstawiona sytuacja jest szczególnie charakterystyczna ponieważ użycie przez Marksa dość przypadkowej frazy dotyczącej „krytyki” uprawianej w jego otoczeniu „krytyki religii” w kontekście postulatu jej odrzucenia, stało się sztucznym argumentem na rzecz przypisania mu programu prowadzenia krytycznej kampanii antyreligijnej w masowej skali. Zatem przedstawienie stosunku Marksa do religii oraz dyskusję wokół kwestii pojmowania religii w konwencji „opiumologicznej” można w tym punkcie zamknąć, ponieważ w tej materii poza opisanymi wątkami nie wydarzyło się nic istotnego w biografii intelektualnej Marksa. Na zakończenie jednak trudno oprzeć się refleksji, że z metaforą „religia jest *opium* ludu”, która jak każda metafora może służyć do przeróżnych, także sprzecznych ze sobą celów, w tym przypadku los obszedł się wyjątkowo złośliwie. W związku z tym warto jest zapamiętania, że w ujęciu Novalisa, ojca chrześcijańskiego „opiumologicznej” metaforyki, łączenie opium z religią zostało uczynione narzędziem krytyki pseudoreligijnych praktyk wierzących w imię obrony „prawdziwej i autentycznej religii” przed jej banalizacją i wulgaryzacją poprzez staczenie się religijności do poziomu narkotycznego nałogu codzienności. Nie była to zatem żadna krytyka religii, lecz jej apologia.

Używanie „opium” jako pojęcia kluczowego służącego do opisu zjawisk społecznych nie odeszło wcale wraz z XIX wiekiem do lamusa historii, ale znalazło także ciekawe zastosowanie we współczesności, czego dobrym przykładem może być Raymond Aron ze swoim *L'opium des intellectuels* (1955)²⁸.

Kościół wobec socjalizmu i komunizmu

Zagadnienie stosunku kościoła do socjalizmu i komunizmu sprowadza się w istocie do problemu obecności kwestii robotniczej w katolickiej doktrynie społecznej. Szereg głośnych wypowiedzi traktujących Jezusa jako pierwszego socjalistę czy komunistę, a wczesne chrześcijaństwo jako komunizm, co skrótowo wyraził Étienne Cabet w obrazoburczej postaci głosząc, że „komunizm to chrześcijaństwo w najczystszej formie z czasów, zanim wypaczył je katolicyzm” nie ma nic wspólnego z poglądami Marksa i ma głównie metaforyczny charakter. Dotyczy to także komunistycznej *Utopii* More'a i podobnych jej projektów społecznych wielu

²⁸ Por. R. Aron, *Opium intelektualistów*, przeł. Cz. Miłosz, Warszawa 2000.

innych katolickich wizjonerów życia wspólnotowego postulujących w opozycji do dramatycznie niesprawiedliwych porządków czasów im współczesnych przyszłe społeczeństwo bez pieniędzy, wyzysku, prywatnej własności, klas społecznych i państwa.

Kościół stawał się naturalnym, często pierwszoplanowym obiektem społecznej krytyki jako fundamentalna instytucja autoryzująca i legitymizująca krzywdzące warunki życiowe i wyzysk ludzi należących do klasy pracującej, stwarzając tym samym w robotniczych kręgach podatny grunt dla rozwoju komunistycznych idei. W tym kontekście warto przytoczyć pewną historię, którą obrazowo, w przejmujący sposób, opowiedział Hans Morgenthau, niemiecki teoretyk *Realpolitik*, cytowanemu już Bermanowi, o swoich przeżyciach z lat młodości w małej robotniczej mieścinie niedaleko Stuttgartu, gdzie jego ojciec był lekarzem rodzinnym. Kiedy młody Morgenthau miał około dwunastu lat zaczął z nim chodzić na obchód po rejonie swego ojca i wtedy zobaczył „wielu ludzi umierających na gruźlicę. Działo się to na początku ubiegłego wieku, zanim jeszcze zaczął się komunizm, jednakże już wtedy wielu z tych umierających robotników życzyło sobie być pochowanym z *Manifestem komunistycznym* zamiast *Biblii*. Mały Hans Morgenthau miał za zadanie dopilnować, by w czasie obrzędów pogrzebowych nie zakradł się ksiądz i nie podłożył *Biblii*; to była jego pierwsza poważna praca, mimo że był jeszcze dzieckiem”²⁹.

Ten nabożny stosunek robotników do *Manifestu*, przeniesiony nań z *Biblii*, zdaje się wskazywać na silne wpływy protestantyzmu, którego fundamentem było *Pismo* w niczym nie tracące dla jego wyznawców swego sakralnego charakteru, nawet wtedy gdy wedle rozumnych podpowiedzi już na pewno nie mogło być święte. Morgenthau zapewne słusznie nie czyni żadnej aluzji pod adresem domyślnego ateizmu ówczesnych robotników, bo go najprawdopodobniej nie było, skoro sam *Manifest* jak się zdaje traktowali jako kolejny rozdział tworzonego przez wieki *Pisma*, ku zaskoczeniu znacznie bliższy niż *Biblia* ich „proletariackiemu wyznaniu wiary”. Jednak nie sposób uwolnić się od uporczywej myśli, że gdyby bohaterowie cytowanej opowieści niemieccy robotnicy z namysłem doczytali do końca *Manifest* łącznie z rozdziałem poświęconym krytyce socjalistycznych i komunistycznych utopii, to z dużą dozą prawdopodobieństwa graniczącego z pewnością można przyjąć, że nie zabieraliby go ze sobą do grobu jako symbol Nowego Jeruzalem.

Berman, kończąc tę dojmującą relację, skomentował, że kiedy jego studenci nie radzą sobie „ze zrozumieniem *Manifestu*” zawsze przypomina im „o tych nieszczęsnych robotnikach, którzy kochali go dostatecznie silnie, by brać go ze sobą do grobu”³⁰. Zrozumiałe, że przytoczona opowieść wraz z komentarzem otwiera szerokie pole dalszych interpretacji. Wolno zatem twierdzić, że przynajmniej dla tych robotników, o których mówił Morgenthau, *Manifest* nie miał antyreligijnego charakteru, chociaż nie był wolny od antyklerykalnych akcentów, zresztą zawsze żywych w ludowych środowiskach katolickich. Wielce charakterystyczny jest także konflikt o trumienne rekwizyty między zapewne wierzącym komunistą robotnikiem, który zabiera ze sobą do grobu *Manifest* jako świadectwo nadziei ziemskiego szczęścia dla przyszłych pokoleń, a kapłanem uznającym ten gest, jak należy domniemywać, za tak dalece świętokradczy, że należy nieboszczyka, który „nie wie, co czyni”, przed nim za wszelką cenę uchronić „podkładając” mu w postaci *Biblii* rzeczywisty bilet wstępu do prawdziwego ponadziemskiego świata wiecznej szczęśliwości. I ostatnia uwaga, raczej nie powinno dziwić, że duchowny nie mógł się pogodzić z sytuacją, w której ostra rywalizacja, wyrażając się nieco sarkastycznie, między składką partyjną i związkową a ofiarą na mszę rozumianą jako udana lokata w życie wieczne została potraktowana jako niepewna inwestycja.

²⁹ [Wywiad udzielony przez M. Bermana redaktorom tygodnika „Europa” A. Bielik-Robson i C. Michalskiemu] *Jak pozostać romantycznym marksistą w Ameryce Busha*, „Europa”, nr 47, 23.02.2005.

³⁰ Ibidem.

Zbędne dodawać, że ten opis walki duchowieństwa o dusze i umysły niemieckich robotników, z chudą sakiewką w tle, odnosił się do początków XX wieku z okresu sprzed rewolucji bolszewickiej, jak wspominał Morgenthau „zanim jeszcze zaczął się komunizm”. Ta fraza w jego wykonaniu zaskakuje, ponieważ odnosi się do komunizmu w sensie politycznym, jako nazwy systemów, w których partia rządząca uważa się za komunistyczną w dowolnym sensie tego słowa, całkowicie nieadekwatnym z komunizmem czy neokomunizmem *Manifestu*, głównego bohatera opisywanego zdarzenia, którego opis nie pozostawia żadnych wątpliwości, że proletariackie rozumienie komunizmu odnosiło się do jego społecznej koncepcji.

Przechodząc do czasów najnowszych w pierwszej kolejności należy skupić się na przeprowadzonej przez Benedykta XVI, chociaż bez użycia samego terminu, krytyce komunizmu w *Encyklice Spe salvi – O nadziei chrześcijańskiej*, zorganizowanej merytorycznie wokół, wedle tekstu autora encykliki, „manifestu komunistycznego z 1848 roku”³¹. W celu przedstawienia fenomenu komunizmu Benedykt XVI nawiązał do rozwoju techniki i związanego z nim uprzemysłowienia w pierwszej połowie XIX wieku, które „wytworzyły nową sytuację społeczną: powstała klasa robotników przemysłowych i tak zwany «proletariat przemysłowy», którego dramatyczne warunki życiowe opisał Fryderyk Engels w 1845 roku. Dla czytelnika musiało być jasne: nie może być tak dalej, potrzeba zmian”³². Należy podkreślić, że wyrażenie „proletariat przemysłowy” pochodzi z tekstu Engelsa, a szereg odwołań autora encykliki do źródeł dosyć jednoznacznie sugeruje, że w odróżnieniu od wielu krytyków komunizmu Benedykt XVI zapoznał się z omawianymi przezeń pracami Marksa i Engelsa w rodzimym języku oryginału.

Wypada uzupełnić, że w *Encyklice Spe salvi* mowa jest o ponad trzystustronicowej monografii *Położenie klasy robotniczej w Anglii*³³ o charakterystycznym podtytule *Na podstawie własnych obserwacji i autentycznych źródeł*, którą dwudziestopięcioletni Engels opublikował w języku niemieckim w Lipsku z anglojęzyczną dedykacją „Do klasy robotniczej Wielkiej Brytanii”, aby oddzielnie wydrukowana mogła zostać rozesłana angielskim przywódcom partyjnym, literatom i członkom parlamentu. Młody Engels, z kilkuletnim stażem ideowego komunisty w niedługim czasie stał się sprawnym kapitalistą przemysłowym w fabryce na terenie Anglii. Podczas praktyki „biznesowej” w jego przyszłej fabryce od listopada 1842 do sierpnia 1844 roku gruntownie zapoznał się z warunkami życia i pracy angielskiej klasy robotniczej, co opisał po powrocie w Barmen w okresie od połowy listopada 1844 do marca 1845 roku. Kolejne niemieckie wydanie jego pracy, ukazując się dopiero w 1892 roku i wzbogacone nawet o dwa autoryzowane przekłady nowojorski (1887) i londyński (1892) nie mogły rzecz jasna odegrać przełomowej roli w kształtowaniu w masowej skali przekonania o konieczności radykalnych zmian społecznych, ale opinia Benedykta XVI dobrze oddawała krytyczne nastroje tamtych czasów i zauważoną przezeń potrzebę zmian.

W cytowanym fragmencie zwraca uwagę wprowadzenie przez autora encykliki nader wygodnej figury retorycznej bezosobowego „czytelnika”, która jak należy się domyślać miała zapewnić papieżowi stosowne warunki do tego, aby bez żadnych ograniczeń oraz podejrzeń o aprobatę czy krytykę przedstawianych poglądów, przeprowadzić, w trzeciej osobie zdystansowaną, wyzbytą narzucającego się autorstwa i zaangażowania prezentację myślenia komunistycznego. I tak na początek spotkania z komunizmem w encyklice ów bezstronny „czytelnik” wybrał lekturę opracowania *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, pełnego tak wstrząsających opisów „dramatycznych warunków życiowych” robotników przemysłowych, które z konieczności prowadziły do jedynego rozumnego wniosku o „potrzebie zmian” ich tragicznego losu. Pojawienie

³¹ Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi – O nadziei chrześcijańskiej*, Kraków 2007, 20, s. 35.

³² Ibidem.

³³ F. Engels, *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, przeł. A. Długosz, MED, t. 2, Warszawa 1961, ss. 263-597.

się „czytelnika” mimowolnie sprawiło, że w encyklice cały dyskurs sytuacji robotników niepostrzeżenie przeniósł się ze sfery rzeczywistości do świata jej opisu oraz wywołanych przez ten opis wrażeń i myśli. Tym samym na miejsce realnego położenia robotników wysunął się na plan pierwszy opis ich sytuacji życiowej, po przeczytaniu którego oczywistym staje się pogląd o konieczności zmiany, która w niedalekiej przyszłości „miała wstrząsnąć i zburzyć całą strukturę społeczeństwa burżuazyjnego”. Ta perspektywa przedstawiona jest jednak we właściwej dla encykliki retoryce jako pewny wniosek „czytelnika”, jak zawsze w trzeciej osobie, wynikający z opisu sytuacji życiowej „proletariatu przemysłowego”.

Jednak być może Benedykt XVI daje do zrozumienia, że świadomość konieczności dokonania rewolucyjnego przełomu pojawiła się zarazem w szeregach proletariatu, także wśród klasy robotników przemysłowych, czy szerzej w szerokich masach społecznych.

Zatem to już nie tylko sami robotnicy, ale także ich sojusznicy, obrońcy czy rzecznicy artykułują swoje najgłębsze przekonanie o potrzebie rewolucji proletariackiej. Lecz argumentacja na jej rzecz wymaga, oprócz sprzyjających nastrojów społecznych, całościowej koncepcji procesu historycznego, aby zasadnie twierdzić, że „po rewolucji burżuazyjnej z 1789 r. nadeszła godzina nowej rewolucji – rewolucji proletariackiej: postęp nie mógł się dokonywać zwyczajnie w sposób linearny, małymi krokami. Potrzebny był rewolucyjny przeskok”, co rozpoznali i opisali pochylający się nad niedolą klasy robotniczej jej ideologiczni reprezentanci. Dominujący w tamtych czasach obraz klasy robotniczej przedstawiał ją jako najbardziej cierpiącą warstwę społeczną, gdy tymczasem perspektywa rewolucyjna zakładała przeciwstawny wizerunek rodzącego się proletariatu w postaci klasy walczącej o swoje interesy.

Realną rewolucję poprzedza zatem rewolucyjne myślenie i rewolucyjne nastroje ludu. Wedle Benedykta XVI „Karol Marks podchwycił ten wymóg chwili i z ostrością języka i myśli starał się – jak mu się wydawało – ostatecznie skierować historię ku zbawieniu – ku temu, co Kant określał mianem «Królestwa Bożego». Jak tylko rozwieje się prawda o «tamym świecie», trzeba będzie ustanowić prawdę o «tym świecie». Krytyka nieba przemienia się w krytykę ziemi, krytyka teologii w krytykę polityki”³⁴. Tym co zaskakuje najbardziej, to posłużenie się przez autora encykliki cytatem z przywołanego wyżej *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp* oczywiste, że bez użycia cudzysłowu i odnośnika, przy znaczących modyfikacjach fragmentów Marksa, co najlepiej uzmysłowi odwołanie się do tekstu oryginału: „Jest tedy zadaniem historii, skoro rozwiązał się *nadziemski świat prawdy*, stworzyć podwaliny *prawdy ziemskiej*. Jest przede wszystkim *zadaniem filozofii* będącej na usługach historii, skoro zdemaskowano jej *świętą postać* ludzkiej autoalienacji, zdemaskować tę autoalienację w jej *nieświętych* postaciach. Krytyka nieba przeobraża się w ten sposób w krytykę ziemi, *krytyka religii – w krytykę prawa, krytyka teologii – w krytykę polityki*”³⁵.

Różnice są stosunkowo łatwe do uchwycenia, ponieważ gdy Marks ustanawia w kwestii prawdy opozycję – *nadziemski świat prawdy/podwaliny prawdy ziemskiej*, to Benedykt XVI wprowadza w to miejsce naturalne dla języka świeckiej „teologii zbawienia” przeciwieństwo między prawdą o „tamym świecie” a prawdą o „tym świecie”. Jednak w obu przypadkach występują dwa światy: świat nadziemski i jako jego podstawa świat ziemski, bądź „tamten świat” i „ten świat”. Mimo, że zarówno w wersji Marksa, jak i streszczającego jego poglądy Benedykta XVI występują dwa światy, to jednak w encyklice udało się pomyślnie wyeliminować formuły typu „prawda ziemska” czy pochodny „ziemski świat”.

Podobnie, gdy Marks kategorycznie pisze, że „rozwiązał się *nadziemski świat prawdy*” czytelnik, który nie sięgnie do jego tekstu źródłowego przeczyta w encyklice tylko, czego należy

³⁴ Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, op.cit., 20, s. 35.

³⁵ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, op. cit., s. 458.

oczekiwać „jak tylko rozwieje się” w bliżej nieokreślonej przyszłości prawda o „tamym świecie”, tedy wedle Marksa będzie trzeba, stworzyć zaledwie „podwaliny prawdy ziemskiej”, gdy u Benedykta XVI w stanowczo brzmiącym tonie należy „ustanowić” prawdę o „tym świecie”. Sytuacja intelektualna przedstawia się zatem nader skomplikowanie, bowiem z jednej strony autor encykliki wypowiada się w wyważonym trybie przypuszczającym, gdy rozważa moment, kiedy ewentualnie prawda „o tamym świecie” się rozwieje, chociaż to jej „rozwanie się” jest w perspektywie religijnej z gruntu niemożliwe, a równocześnie bardziej radykalnie niż Marks opowiada się za koniecznością ustanowienia, jak należy rozumieć w trybie autorytarnym, prawdy „o tym świecie”, domyślnie w ateistyczno-komunistycznej postaci.

W kwestii krytyki, podobnie jak wcześniej w odniesieniu do prawdy, w papieskim nauczaniu streszczenie poglądów Marksa zostało poddane swoistej modyfikacji, po której z przywołanych „krytyki nieba” a zatem ziemi i „krytyki teologii” czyli polityki została opuszczona środkowa część programu krytyki społecznej, postulująca przeobrażenie „krytyki religii” w „krytykę prawa”. Jej świadome pominięcie w encyklice *Spe salvi*, chociaż w sposób widoczny stanowi ona integralną część będącego zadaniem filozofii programu krytyki społecznej w demaskowania ludzkiej autoalienacji w jej „nieświętej” postaci, zdaje się oznaczać, że wyrażenie „krytyka religii” nie jest w tym dokumencie pożądane, chociaż zdaniem Benedykta XVI w połączeniu z samokrytyką czasów nowożytnych potrzebna jest „samokrytyka nowożytnego chrześcijaństwa, które wciąż od nowa musi uczyć się rozumienia siebie samego, poczynając od swych korzeni”³⁶.

Jednak największym problemem w lekturze tego fragmentu encykliki jest takie nakładanie się słów i wyrażen z różnych źródeł, że tylko bezpośrednio do nich sięgnięcie umożliwi oddzielenie tekstu Kanta od Marksa czy Benedykta XVI, tak dalece została posunięta kompilacja ich myśli. Także z tego względu należy odnotować znamienne przywołanie w tekście encykliki wybitnej postaci Immanuela Kanta, który tym razem wystąpił w zaskakującej roli swego rodzaju wyprzedzającego interpretatora Marksowskiej koncepcji rewolucji proletariackiej w duchu, jak należy rozumieć, „teologii zbawienia”. Mimo powszechnej wiedzy o tym, że Marksowska koncepcja krytyki religii była zakorzeniona w filozofii Feuerbacha i wyrosła w środowisku lewicy heglowskiej cały ten kontekst kulturowy został przez Benedykta XVI przemilczany, który skupił się na Kantowskich rozważaniach o ustanowieniu „królestwa Bożego” na ziemi w rezultacie zwycięstwa dobra nad złem. „Stopniowe przejście, – pisał Kant w 1792 roku – od wiary kościelnej ku wyłącznemu panowaniu czystej wiary religijnej stanowi przybliżanie się do królestwa Bożego”³⁷. Rewolucje mogą przyspieszać to przejście do zwyczajnej wiary rozumowej i pojawienie się „królestwa Bożego”, gdy istnieje nowe „oczekiwanie natychmiastowe” związane z wyjściem „poza wiarę kościelną” i zastąpieniem jej przez „wiarę religijną”, tzn. zwyczajną wiarę rozumową. Jednak autor encykliki przypomina, że po trzech latach Kant w *Das Ende aller Dinge* zauważył możliwość także innego, przeciwnego naturze, końca wszystkich rzeczy. „Gdyby kiedyś miało dojść do tego, – pisał Kant w 1795 roku – że chrześcijaństwo przestałoby być godne miłości (co przecież mogłoby się przydarzyć, jeśliby w miejsce swego łagodnego ducha uzbroido się w nakazujący autorytet), wówczas z tego powodu, że w sprawach moralnych nie ma miejsca na neutralność (a tym bardziej na koalicję przeciwstawnych zasad), panujące ludzkie sposoby myślenia musiałyby stać się względem niego wyrazem antypatii i sprzeciwu. **Antychryst**, który i tak jest uznawany za zwiastuna dnia ostatecznego, rozpocząłby swe krótkie wprowadzenie rządy (oparte najprawdopodobniej na strachu i chciwości), potem jednak, choć chrześcijaństwo zostało

³⁶ Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, op.cit., 22, s. 37.

³⁷ I. Kant, *Der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung eines Gottes auf Erden*, w: *Werke*. Bd. 4, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, opr. W. Weschedel, Darmstadt 1956, s. 777 – cyt. za: Benedykt XVI, *Encyklika Spe Salvi*, op. cit., s. 34.

wprawdzie **wyznaczone** na powszechną religię światową, ale przeznaczenie nie **sprzyjało** temu, by się nią stało, nastąpiłby (odwrócony) **koniec wszystkich rzeczy** w aspekcie moralnym”³⁸.

Dla czytelnika *Encykliki Spe salvi* stopniowo staje się coraz bardziej widoczne, jak krok po kroku Benedykt XVI z jubilerską precyzją i żelazną konsekwencją przygotowuje gruntowne odrzucenie komunizmu. Najpierw jednak przypomniał, że w czasach nowożytnych postęp „ku światu definitywnie dobremu” rodzi się z naukowo pomyślanej polityki, która na podstawie głębokiej analizy historii i społeczeństwa „wskazuje drogę do rewolucji, do przemiany wszystkiego. Z wielką precyzją, chociaż w sposób jednostronny i wybiórczy, Marks opisał sytuację swojego czasu i z wielkim talentem analitycznym przedstawił drogę do rewolucji – nie tylko teoretycznie: z partią komunistyczną, która zrodziła się z manifestu komunistycznego z 1848 roku, konkretnie ją zainicjował. Jego obietnica, dzięki precyzji analizy i jasnemu wskazaniu środków do osiągnięcia radykalnej przemiany, fascynowała i do dziś na nowo fascynuje. A potem w sposób jeszcze bardziej radykalny doszło do rewolucji w Rosji”³⁹.

Nieukrywana życzliwość Benedykta XVI wobec zawartej w *Manifeście* koncepcji rewolucji proletariackiej zamyka apologetyczną wobec Marksa część encykliki, by otworzyć kolejny paragraf poświęcony w całości krytyce komunizmu i materialistycznej koncepcji świata, społeczeństwa a przede wszystkim człowieka. Najpierw jednak należy zaaneksować kilka sprostowań, na przykład w kwestii stosunku między partią a jej programem. Trudno podzielić przekonanie autora encykliki, że partia komunistyczna zrodziła się z *Manifestu komunistycznego*, ponieważ zwykle bywa na odwrót i program partii powstaje w ramach już istniejącego ruchu politycznego. Chociaż faktycznie, gdy pochodzący z krajów Europy Zachodniej komuniści zastanawiali się nad swoim programem działania uznali za najlepsze rozwiązanie, po przyjęciu jego tez podstawowych, zlecenie rozpisania ich dwu młodym zwolennikom komunizmu – Marksowi i Engelsowi. Tym niemniej ostatecznie i tak cała operacja się nie powiodła, ponieważ partia komunistyczna w istocie i tak nie powstała, osiągając jedynie stadium załączkowe. W encyklice nie jest też wyraźnie ukazane czy *Manifest* „zainicjował” jakąś konkretną rewolucję proletariacką, czy też jedynie prowadzącą do niej drogę. W każdym razie nie ma w historii najnowszej dobrego przykładu rewolucji proletariackiej, której opis odpowiadałby Marksowskiemu przepisowi na jej przeprowadzenie, ponieważ go po prostu brak. Zawarta w *Manifeście* koncepcja rewolucji ma głównie modelowy charakter, której głównym walorem było, poprzez oparcie jej na podstawach ekonomicznych i etycznych, ukazanie nie tylko możliwości, ale i konieczności przeprowadzenia radykalnych „zmian” w interesie proletariatu, co miało bez wątpienia moc wyzwalającą w masach ludowych myśl i energię rewolucyjną, jednak jak widać po rezultatach w nader ograniczonym zakresie.

W kolejnym paragrafie, przechodząc ze sfery dotąd stosunkowo życzliwie streszczanego komunistycznego myślenia do świata realnych działań, Benedykt XVI przyjmuje radykalnie krytyczną postawę wobec komunizmu i polityki jego przywódców, niezmiennie unikając terminu „komunizm”. Papież na wstępie nie bez racji ocenił, że zwycięstwo rewolucji w Rosji „ukazało zarazem ewidentny fundamentalny błąd Marksa. Wskazał on bardzo precyzyjnie, w jaki sposób dokonać przewrotu. Nie powiedział jednak, jak sprawy miały się potoczyć potem. Zakładał po prostu, że wraz z pozbawieniem klasy panującej dóbr, z upadkiem władzy politycznej i uspołecznieniem środków produkcji zrealizuje się Nowe Jeruzalem”⁴⁰.

Redakcja cytowanego fragmentu, zapewne świadomie, sugeruje, że rewolucja bolszewicka nie stanowi problemu, chociaż wiadomo, że tak nie jest. Wszak od niemal początku znamienitych wydarzeń 1917 roku w Rosji po dzień dzisiejszy toczy się spór o to, na ile miały one rewolucyjny,

³⁸ I. Kant, *Koniec wszystkich rzeczy*, przeł. M. Żelazny, [przekład zawarty w encyklice znacząco odbiega od oryginału – M.Z.], w: idem, *Rozprawy z filozofii historii*, przekład i opracowanie zbiorowe, Kęty 2005, s. 163.

³⁹ Benedykt XVI, *Encyklika Spe Salvi*, op.cit., 20, ss. 35-36.

⁴⁰ Ibidem, 21, s. 36.

w odróżnieniu od przewrotu czy zamachu, charakter a także jak dalece ich przebieg dowodzi, że proletariatu, a nie na przykład chłopstwo stanowiło siłę napędową burzliwej historii. O „bolszewikach” encyklika nawet nie wspomina i chyba słusznie, skoro już sama nazwa wskazuje, że stanowili oni zaledwie garstkę kiepsko zorganizowanych aktywistów działających wśród ludzkiego mrowia rewolucjonistów czy rebeliantów z determinacją walczących o poprawę swego tragicznego losu, których komunizm mało albo wcale nie interesował. Skrajny pogląd zawierałby się zatem w stanowisku, że w Rosji mimo nader burzliwego procesu przemian jednak nie doszło do rewolucji proletariackiej, co krytyka Benedykta XVI bezdyskusyjnie zakłada.

Równocześnie imponuje ścisłością podana w encyklice, zasadniczo adekwatna z Marksowskim rozumieniem, zwarta definicja komunizmu, chociaż jej merytoryczny walor znacząco osłabia nietrafna puenta utożsamiająca społeczeństwo przyszłości z religijnym wyobrażeniem Nowego Jeruzalem. Dlatego należy przypomnieć, że ta wizja została odrzucona w *Manifeście* najpierw w krytyce konserwatywnego socjalizmu burżuazyjnego, gdy Marks wyśmiewając wyobrażenie burżuazji o świecie, w którym rządzi jako „najlepszym ze światów” zauważył, że kiedy burżuazja „wzywa proletariatu, by urzeczywistnił” systemy burżuazyjnego socjalizmu i „wstąpił do nowej Jerozolimy”⁴¹, to faktycznie łączy ją z akceptacją wrogięgo klasie robotniczej ówczesnego społeczeństwa. Następnie, w znacznie bardziej radykalnym stanowisku, Marks poddał radykalnej krytyce, nie bez licznych złośliwości, pedantycznie opracowane systemy społeczne wybitnych przedstawicieli socjalizmu i komunizmu krytyczno-utopijnego Saint-Simona, Fouriera czy Owena, które wedle każdego z ich pomysłodawców wystarczyłoby uznać za „możliwie najdoskonalszy plan możliwie najdoskonalszego społeczeństwa” i dzięki wysiłkom skutecznej propagandy po prostu praktycznie zastosować, miast trudzić się w rewolucyjnym mozole. Twórcy tych systemów, a zwłaszcza ich uczniowie marząc „o próbach urzeczywistnienia swych utopii społecznych, o tworzeniu poszczególnych falansterów, o zakładaniu Home colonies, o urządzeniu małej Ikarii, kieszonkowego wydania nowej Jerozolimy”⁴², bądź jej globalnej wersji, jednak w każdym przypadku, wedle *Manifestu* skazują się, mimo szlachetnych intencji, na totalną klęskę.

Dla Benedykta XVI kluczową sprawą w krytyce komunizmu jest wskazanie na „ewidentny fundamentalny błąd Marksa”, który nie powiedział jak „sprawy miały się potoczyć” po przewrocie zakładając, że kiedy zrealizuje się wedle przyjętej w encyklice terminologii „Nowe Jeruzalem” miały zostać „zniesione wszystkie sprzeczności, człowiek i świat ostatecznie pojęliby samych siebie. Odtąd wszystko miało toczyć się samo słuszną drogą, ponieważ wszystko miało należeć do wszystkich, a wszyscy mieli chcieć dla siebie nawzajem dobra. I tak po zwycięstwie rewolucji Lenin przekonał się, że w pismach mistrza nie było żadnego wskazania, jak postępować”⁴³. Ewangeliczny ton lirycznego opisu społeczeństwa komunistycznego z trudem skrywa papieską ironię pełnej dystansu niewiary w wizję nowego porządku zbudowanego na rządzącej światem dobroci. Oczywiście, że wedle Marksa nie wszystkie sprzeczności miały być zniesione, bowiem chodziło mu tylko o te spośród nich, które posiadały klasowy charakter, nie miało też wszystko należeć do wszystkich, bowiem uspołecznienie dotyczy jedynie środków produkcji i usług, ale co ważniejsze, o czym w encyklika nie ma mowy, byłby to komunizm bez komunistów w sensie aparatu władzy, z obecnością, przez ryzykowną analogię ze wspólnotą pierwotną, być może nawet wyznawców rozmaitych religii, chociaż bez duchowieństwa o statusie wydzielonej kasty społecznej.

⁴¹ K. Marks i F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, op. cit., s. 676.

⁴² Ibidem, s. 680.

⁴³ Benedykt XVI, *Encyklika Spe Salvi*, op.cit., 21, s. 36.

Jednak faktem jest, że Benedykt XVI miał rację wskazując na brak w *Manifeście* konkretnej instrukcji budowy komunistycznego społeczeństwa po zwycięstwie proletariackiej rewolucji, jeśli pominąć listę, nie mających dla samego Marksa zasadniczego znaczenia, dziesięciu „posunięć” o charakterze głównie gospodarczym, których podjęcie rekomendowane jest jako zespół środków prowadzących do „przewrotu w całym sposobie produkcji”⁴⁴.

Marks oczywiście nie mógł wiedzieć jaki będzie kształt świata za setki czy tysiące lat, ale niespełnione oczekiwanie na jego wizję społeczeństwa komunistycznego, którego był entuzjastą jest całkowicie zrozumiałe, chociaż na swój sposób beznadziejne, z czym naturalnie autor encykliki o nadziei nie może się pogodzić. Gdy Benedykt XVI z wyrzutem trafnie pisze o braku u Marksa stosownych „wskazań” jak należałoby postępować po udanym przewrocie, który nastąpił na przykład w Rosji, to w klimacie jego wypowiedzi zdaje się słycać znajomy ton, stosunkowo popularnej w kręgach niemieckiej i anglosaskiej prawicy o radykalnie antykomunistycznym nastawieniu, publikacji Leopolda Schwarzschilda *Der rote Pruße. Leben und Legende von Karl Marx*, szerzej znanej głównie w edycjach anglojęzycznych. Sugerowanie, że autor encykliki, która przecież nie jest rozprawą akademicką z właściwym jej warsztatem naukowym, świadomie czerpał z ważkiej i świetnie napisanej monografii jest zajęciem wielce ryzykownym, nawet wtedy gdy dotyczy urzędującego papieża z profesorskim tytułem w zakresie teologii i pracy wysoko ocenionej przez Karla R. Poppera⁴⁵.

Można jednak pójść bardziej ostrożnym tropem ukazywania zbieżności między poglądami Benedykta XVI i Schwarzschilda, jak to ma miejsce chociażby w przypadku poruszonej przez ich obu kwestii „następnego dnia” po zwycięskiej rewolucji. Dla Schwarzschilda „realne problemy socjalizmu zaczną się dopiero, by użyć francuskiego wyrazu *lendemain* – dzień po rewolucji i dokonaniu ekspropriacji. Ale chociaż Marks doskonale zdaje sobie z tego sprawę, uparcie i systematycznie pozostawia w próżni wszystko, co dotyczy *lendemein*, następnego dnia”⁴⁶. Widocznym jest jak dalece Benedykt XVI podnosił tę kwestię w podobnym, jak Schwarzschild duchu, gdy ten ostatni zarzucił Marksowi, że „nie podał nam nic namacalnego czy konkretnego o instytucjach i metodach lub mechanizmach socjalistycznego systemu – ani teoretycznych założeń, ani praktycznych sugestii. Nigdy nie napisał chociażby pół stronicy o tak elementarnych kwestiach, jak na przykład linia demarkacyjna między prawami Państwa a prawami jednostki; kto i jak ma powoływać rząd; kto i jak ma go kontrolować – quis custodiet ipsos custodes? – i tak dalej. Do dzisiaj nie podał nawet definicji swojej ulubionej idei «dyktatury proletariatu»”⁴⁷.

Gdy w słynnym aforyzmie Juwenalis pytał przezornie „któż upilnuje samych strażników?” postawionych przy cudzołożnej kobiecie, by dopilnowali zachowania przez nią cnoty, jasno dawał do zrozumienia, że nie można spodziewać się w tej sytuacji żadnych sensownych gwarancji. Autor *Czerwonego Prusaka* z rozmysłem podparł się zawartą w aforyzmie rzymskiego poety metaforą władzy, sugerując domyślne frazy typu „któż będzie rządzić rządzącymi?” lub „kto będzie kontrolować kontrolerów?” czy też „kto będzie sądzić sędziów?” i szereg innych, by wzmocnić zarzut lekceważenia przez Marksa problemu państwa po sukcesie rewolucji.

W tej kwestii Benedykt XVI przypomniał, że Marks mówił „o przejściowej fazie dyktatury proletariatu jako o konieczności, która jednak w następnym okresie miała sama z siebie przestać istnieć. Dobrze znamy tę «fazę przejściową» i wiemy, jak ona się rozwinęła, nie rodząc zdrowego

⁴⁴ K. Marks i F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, op. cit., s. 666.

⁴⁵ Por. K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, 2. *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, przeł. H. Krahelska, oprac. A. Chmielewski, Warszawa 1993, s. 408.

⁴⁶ L. Schwarzschild, *The Red Prussian. The Life and Legend of Karl Marx*, przeł. z niem. M. Wing, New York 1947, s. 325.

⁴⁷ Ibidem, ss. 320-321.

świata, ale pozostawiając za sobą pustoszące zniszczenia”⁴⁸. Schwarzschild także skrytykował pomysł dyktatury proletariatu, przypominając zarazem pewien spór z czasów, kiedy Marks będąc zaledwie od roku „zdrajcą” kapitalizmu, spotkał się ze strony starego przyjaciela Arnolda Rugego z zarzutem, że proponowany przez niego „rzekomo lepszy stan rzeczy nieuchronnie stanie się «policyjnym i niewolniczym państwem». I Ruge nie był ani pierwszym, ani ostatnim wyrazicielem tych obaw i umiał podać swoje racje. Przede wszystkim więc Marks powinien był pokazać przyczynę, dlaczego te obawy są nieuzasadnione. Ale dokładnie w tej sprawie on, który był tak elokwentny, utrzymywał milczenie dłużej niż ćwierćwiecze”⁴⁹.

Należy przypomnieć, że w tej dyskusji punktem odniesienia stała się, wedle Schwarzschilda niedopuszczalnie lapidarna, wypowiedź Marksa z *Krytyki Programu Gotajskiego* o „dyktaturze proletariatu”. Właśnie wychodząc od niej Benedykt XVI odwołuje się do „przejściowej fazy dyktatury proletariatu” i bezpośrednio przechodzi do krytyki porewolucyjnych porządków w Rosji z naciskiem na ich pod każdym względem niszczący charakter. W obu przypadkach trafna krytyka zarówno teoretyka Marksa, jak i praktyka Lenina opiera się jednak na błędnym pojmowaniu rewolucji, w tym także proletariackiej, jako jednorazowego aktu historycznego i niedocenianiu znaczenia masowych ruchów społecznych.

Dla objaśnienia tej dyskusji nieodzowne jest sięgnięcie do jej podstawowego źródła w postaci spisanych przez Marksa w 1875 roku *Uwag na marginesie programu Niemieckiej Partii Robotniczej*, które powstały w związku z planowanym zjednoczeniem partii robotniczych i jako *Krytyka Programu Gotajskiego* zostały przez Engelsa opublikowane dopiero w 1890 roku. Gotha była miejscem opracowania projektu programu zjednoczeniowego na przygotowawczej konferencji 14-15 lutego 1875 roku przez przedstawicieli Niemieckiej Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej, tak zwanych eisenachczyków działających pod przywództwem Augusta Bebla i Wilhelma Liebknechta oraz Powszechnego Niemieckiego Związku Robotniczego, czyli lassalczyków. Po zapoznaniu się z opublikowanym 7 marca w prasie partyjnej projektem programu przyszłej zjednoczonej partii, Marks w Londynie na przełomie kwietnia i maja napisał jego obszerną, surową i zasadniczą krytykę, którą pilnie wysłał 5 maja do swoich partyjnych przyjaciół eisenachczyków.

Gotha stała się z kolei 22-27 maja 1875 roku miejscem zakończonego powołaniem Socjalistycznej Partii Robotniczej Niemiec zjazdu zjednoczeniowego, której program, z wyjątkiem punktu wprowadzającego na wniosek Liebknechta internacjonalistyczną zasadę rewolucyjnego ruchu robotniczego, nie zawierał w zasadniczych kwestiach żadnych zmian uwzględniających znaną jego uczestnikom krytykę Marksa. „List Marksa, pisał po latach Franciszek Mehring, miał ten skutek, jaki w ówczesnych okolicznościach jedynie mógł mieć. Doprowadził do tego, że poszczególne tezy projektu programu zostały jaśniej i ściślej sformułowane, co do istoty rzeczy nic jednak nie zmienił. Nowym dowodem tego, że projekt programu odpowiadał teoretycznej wiedzy obu odłamów, była powszechna niemal aprobata, z którą spotkał się wśród wszystkich uświadomionych klasowo robotników”⁵⁰. Należy dodać, że z tej swoistej „zgody powszechnej” wyłamali się ze stosunkowo ostrą krytyką projektu programu uczestnicy obradującego 15 kwietnia w Dortmundzie zachodnioniemieckiego zjazdu robotniczego, którzy wypowiadali opinie zasadniczo zbieżne z głównymi uwagami krytycznymi Marksa, chociaż akurat oni nie mieli okazji z nimi się zapoznać.

W tym klimacie politycznym staje się bardziej zrozumiała Marksowska formuła „dyktatury proletariatu”, koniecznie z przymiotnikiem „rewolucyjna”, która pojawiła się u niego okazjonalnie w ramach ideologicznego sporu, jak to zresztą często u niego bywało w polemicznym trybie. Aliści

⁴⁸ Benedykt XVI, *Encyklika Spe Salvi*, op.cit., 21, s. 36.

⁴⁹ L. Schwarzschild, *The Red Prussian*, op. cit., s. 320.

⁵⁰ F. Mehring, *Historia socjaldemokracji niemieckiej. Tom IV. Do programu erfurckiego*, przeł. K. Radziwiłł, Warszawa 1965, s. 131.

z biegiem lat, wbrew jego genezie, hasło dyktatury proletariatu obrodziło masą wywodów wynoszących je do rangi teoretycznie rozwiniętej kluczowej koncepcji kategorii politycznej. Tymczasem w rzeczywistości Marks, gdy przeczytał w politycznej części projektu programu przyszłej niemieckiej partii robotniczej o „wolnościowej podstawie państwa” i jej dążeniu za pomocą „legalnych środków” do „wolnego państwa” postanowił swoim towarzyszom partyjnym udzielić w tej kwestii niewolnych od krytyki stosownych pouczeń. Na początek samo hasło „wolnego państwa” zostało przez niego zdecydowanie odrzucone, ponieważ zakładało traktowanie państwa jako organu stojącego ponad społeczeństwem w postaci samodzielnego bytu, który ma własne podstawy „wolnościowe”, „duchowe i moralne” (te fragmenty projektu roztropnie usunięto z ostatecznej redakcji programu). Ten jednoznacznie, w filozoficznym sensie, idealistyczny punkt widzenia był, wedle Marksa, nie do pogodzenia z „ideami socjalistycznymi”, których zwolennicy uważali istniejące społeczeństwo za podstawę państwa, a jego przekształcenie „w organ całkowicie temu społeczeństwu podporządkowany”⁵¹ za konieczny rezultat procesu historycznego. W tym sensie społeczeństwo burżuazyjne stanowiło podstawę właściwej mu „państwowości”, która z czasem ulegnie stosownej przemianie „kiedy obumrze obecny korzeń tej państwowości – społeczeństwo burżuazyjne” i na jego miejscu wyrosnie społeczeństwo komunistyczne. Zatem w programie partii należało zarysować charakter „przeobrażenia” jakim „ulegnie państwowość w społeczeństwie komunistycznym”, nie przeocząc, że w tekście Marksa mowa jest o „państwowości” a nie o państwie, które w bezklasowym społeczeństwie nie ma racji bytu, a samo wyrażenie „państwo komunistyczne” w opinii klasyka ma wewnętrznie sprzeczny charakter.

W tej perspektywie rzeczowa dyskusja dotycząca państwowości w społeczeństwie komunistycznym powinna koncentrować się wokół pytania o to, „jakie funkcje społeczne, analogiczne do obecnych funkcji państwowych wówczas pozostaną?”⁵². Nie wdając się w szczegóły Marks udziela jedynie ogólnej, obdarzonej przezeń z naciskiem na naukowość, odpowiedzi, pomieszczając ją w szeroko cytowanych dwu znaczących zdaniach, gdzie w nader oszczędnych słowach pojawiła się niczym błysk na firmamencie formuła rewolucyjnej dyktatury proletariatu. „Między społeczeństwem kapitalistycznym a komunistycznym leży okres rewolucyjnego przeobrażenia pierwszego w drugie. Temu okresowi odpowiada też polityczny okres przejściowy i państwo tego okresu nie może być niczym innym, jak tylko *rewolucyjną dyktaturą proletariatu*”⁵³. Tymczasem ani dyktatura proletariatu, ani też wyrastająca z niej przyszła państwowość społeczeństwa komunistycznego, jak z wyrzutem podkreślił Marks, nie znalazły swego miejsca w projekcie programu przyszłej niemieckiej partii robotniczej. On sam także nie ma zbyt wiele w tych kwestiach do powiedzenia, ale przynajmniej formułuje tezę o dwojakim charakterze „przejściowej fazy” wyodrębniając społeczną płaszczyznę okresu przejściowego jako podstawową wobec wyrastającej na jej bazie płaszczyzny politycznej nadbudowy. Gdy zatem w epoce przejścia dokonuje się rewolucyjne przeobrażenie społeczeństwa burżuazyjnego w komunistyczne, którego historycznym podmiotem jest klasa robotnicza, to „społeczny okres przejściowy” staje się podstawą „politycznego okresu przejściowego” w postaci *ex definitione* rewolucyjnej dyktatury proletariatu. Mimo, że wywody te stwarzają wrażenie czysto słownej retoryki dla samego Marksa mają one walor wywiedzionej z filozoficznego materializmu zasadniczej reguły metodologicznej, która prowadzi do tezy „jakie społeczeństwo, takie państwo” oraz przedstawienia okresu przejściowego od kapitalizmu do komunizmu w aspektach społecznym i politycznym jako dwóch ściśle ze sobą połączonych wymiarów globalnego procesu historycznego.

⁵¹ K. Marks, *Krytyka Programu Gotajskiego*, MED, t. 19, Warszawa 1972, s. 32.

⁵² Ibidem, s. 33.

⁵³ Ibidem.

Jednak nie sposób oprzeć się wrażeniu, że gdyby nie zjednoczenie niemieckiej partii robotniczej i związany z nim spór programowy, w którym Marks poczuł się zmuszony zabrać głos, nie doszłoby do dyskusji o dyktaturze proletariatu nawet w tak ograniczonym rozmiarze, ponieważ i tak w sporze o polityczny kształt programu kwestia dyktatury proletariatu nie miała zasadniczego znaczenia. Jego zarzuty dotyczyły bowiem treści poszczególnych punktów projektu programu, które następnie były krytycznie konfrontowane z realiami społeczno-politycznymi nie tylko Rzeszy Niemieckiej, ale także krajów europejskich i Stanów Zjednoczonych. Jednak punktem wyjścia programu partii politycznej musi być trafna społeczna i polityczna diagnoza kraju, którą przeprowadził dopiero Marks wypełniając powstałą lukę w programie niemieckiej partii robotniczej. Wedle wielce złożonej charakterystyki niemieckie państwo było „obramowaną formami parlamentarnymi, poprzeplataną domieszkami feudalnymi, ale zarazem już przesiąkniętą wpływami burżuazji, biurokratycznie skleconą i policyjnie strzeżoną despotią militarną”⁵⁴, która posiada wszelkie znamiona instytucji politycznej okresu przejściowego od feudalizmu do kapitalizmu.

W tych warunkach żądaniem adekwatnym do sytuacji historycznej w drugiej połowie XIX wieku w Niemczech było, zdaniem Marksa, domaganie się opartej na „tak zwanej suwerenności ludu” republiki demokratycznej zamiast proponowanego w projekcie programu robotniczej partii „demokratyzowania państwa w granicach policyjnie dozwolonych” wedle starej litanii takich postulatów częściowych zmian jak wprowadzenie powszechnego prawa wyborczego dla mężczyzn, bezpośredniego prawodawstwa przez lud czy milicji ludowej w miejsce stałej armii. Niemiecka gospodarka była wówczas słabo uprzemysłowiona z przewagą rolnictwa złożonego z wielkich majątków junkrów pruskich i ubogich gospodarstw rolnych. Większość „ludu pracującego” stanowiło chłopstwo, a nie proletariusze, wyzysk feudalny zdecydowanie dominował nad wyzyskiem kapitalistycznym a feudalowie byli bardziej wpływową klasą panującą niż kapitaliści. Jeśli dodać, że w stosunku do kapitalistów znaczącą rolę odgrywali drobni przemysłowcy, rzemiosło i drobnomieszczactwo, to w efekcie rysuje się obraz Niemiec w postaci okresu przejściowego od społeczeństwa feudalnego do kapitalistycznego niż od tego ostatniego do komunistycznego. Nieco zaskakuje brak zainteresowania Marksa tą epoką przejścia, co daje się wytłumaczyć być może swego rodzaju „niecierpliwością rewolucyjną” związaną w sytuacji Marksa z niespełnionym oczekiwaniem na jak najszybszy powrót do ojczyzny, co było możliwe jedynie dzięki zwycięstwu rewolucji proletariackiej.

Ta rozległa w czasie i przestrzeni intelektualna podróż z gotajskim przystankiem kończy się powrotem na łono encykliki *Spe Salvi* w tym punkcie, gdzie Benedykt XVI nawiązując do zwycięstwa rewolucji bolszewickiej przypomniał, że w pismach mistrza, w domyśle Marksa, jedyną wskazówką na przyszłość była uwaga o konieczności wprowadzenia w wyniku rewolucji na pewien czas „przejściowej fazy dyktatury proletariatu”, co Lenin skwapliwie w Rosji wykonał. Jednak ta operacja zakłada, iż ówczesne społeczeństwo rosyjskie, to społeczeństwo kapitalistyczne, co znacznie odbiega od rzeczywistości, bowiem realia społeczne Rosji z początków XX wieku przy bliższym wejrzeniu okazują się być nader zbliżone do Niemiec drugiej połowy XIX wieku. Niemcy Bismarcka i w jeszcze większym stopniu Rosję Lenina należy sytuować w epoce przejścia od społeczeństwa feudalnego do kapitalistycznego, co wyklucza traktowanie ówczesnej państwowości jako rewolucyjnej dyktatury proletariatu.

Taka ocena stanu rzeczy rodzi naturalne pytanie, czym była bolszewicka Rosja, jeśli przyjąć za uprawnione przekonanie, że nie była to rewolucyjna dyktatura proletariatu, a raczej pewien rodzaj „militarnej despotii”, by posłużyć się Marksowską charakterystyką Rzeszy Niemieckiej. Z dzisiejszej perspektywy historycznej wydaje się być bliskim prawdy pogląd, że w Rosji faktycznie

⁵⁴ Ibidem, s. 34.

doszło do wprowadzenia dyktatury proletariatu, ale bez udziału proletariatu, którego po prostu nie było w wystarczającej skali, już nawet nie wspominając o jego w niewielkim stopniu rewolucyjnym nastawieniu. Aleksander Ochocki trafnie zauważył, że „ze względu na stopień się celu wojennego z politycznym, wzorcem i dźwignią przeobrażeń socjalistycznych staje się w Rosji narzędzie wojny – armia”⁵⁵, dając podstawy do określenia rządów bolszewików, w nawiązaniu do Marksa, jako „rewolucyjnej despotii militarnej” realizowanej przez Lenina na ekonomicznej bazie państwowego kapitalizmu. Radziecka państwowość z czasem staje się władzą „permanentnego stanu nadzwyczajnego”⁵⁶, przy analizie której wielce pomocny jest Giorgio Agamben, autor rozbudowanej koncepcji teoretycznej stanu wyjątkowego jako paradygmatu władzy⁵⁷. Pośrednio nawiązał do tej kwestii Joseph kardynał Ratzinger, gdy będąc jeszcze prefektem Kongregacji Nauki Wiary, w wywiadzie dla KAI w kontekście rozważań o chrześcijaństwie jako masowym ruchu w średniowieczu stwierdził, że w obecnych warunkach nie można się tego spodziewać, ale też z mocą podkreślił, że „masowość nigdy nie była największą wartością chrześcijaństwa. Lenin nauczył nas, że dla przyszłości decydujące znaczenie mają silne mniejszości, mające coś do powiedzenia i dające coś społeczeństwu [śmiech]”⁵⁸.

Natomiast uleganie przez Benedykta XVI szeroko rozpowszechnionemu, mimo jego fałszywości przeświadczeniu, że władza bolszewicka była od początku dyktaturą proletariatu w niczym nie umniejsza jego wielkości intelektualnej, jeśli zważyć, iż upowszechnienie tego poglądu należy prawdopodobnie do jednego z największych sukcesów radzieckiej propagandy, zresztą znacząco wspomaganą przez antykomunistyczną krytykę. Natomiast dokonana przez autora encykliki krytyka tamtych czasów w Rosji, którą zresztą łatwo rozszerzyć na inne kraje, jest tyleż sprawiedliwa, co jednostronna.

Podsumowując swoje wywody Benedykt XVI trafnie zwrócił uwagę, że „Marks nie tylko nie pomyślał o koniecznym porządku nowego świata – to miało już bowiem być niepotrzebne. To, że nic na ten temat nie mówił, było logicznym następstwem jego projektu. Błąd jego tkwi głębiej. Zapomniał, że człowiek zawsze pozostaje człowiekiem. Zapomniał o człowieku i o jego wolności. Zapomniał, że wolność pozostaje zawsze wolnością, nawet, gdy wybiera zło. Wierzył, że gdy zostanie uporządkowana ekonomia, wszystko będzie uporządkowane. Jego prawdziwy błąd to materializm: człowiek nie jest bowiem tylko produktem warunków ekonomicznych i nie jest możliwe jego uzdrowienie wyłącznie od zewnątrz, przez stworzenie korzystnych warunków ekonomicznych”⁵⁹. Zamykając w ten sposób krytykę Marksowskiego pojmowania komunizmu autor encykliki słusznie przenosi dyskusję na płaszczyznę filozoficznego sporu między materializmem a idealizmem, którego naturalnym przedstawicielem jest wierzący katolik Benedykt XVI. Także i tym razem czytelnik encykliki ma do czynienia z niezwykle wysokim poziomem intelektualnym dyskursu papieskiego, któremu niejednokrotnie nie są w stanie dorównać rozmaici wybitni przedstawiciele świata akademickiego i politycznego z antykomunistycznego obozu ideologicznego. Jednak w tym punkcie względy redakcyjne zmuszają do odłożenia kwestii związku filozofii z krytyką komunizmu do osobnej dyskusji, chociaż można sobie łatwo wyobrazić, że Marksa odpowiedź na tę krytykę polegałaby na przyznaniu, że chociaż człowiek kształtowany jest przez warunki ekonomiczne swej egzystencji, to jednak w perspektywie komunistycznej kluczową

⁵⁵ A. Ochocki, *Lenin – filozofia wojny domowej*, Szczecin, 1991, ss. 143-144.

⁵⁶ W. Marciniak, *Kryzys długi jak stulecie. Postłowie*, w: J. Felszyński, W. Pribyłowski, *Korporacja zabójców. Rosja, KGB i prezydent Putin*, Warszawa 2008, s. 367.

⁵⁷ Por. G. Agamben, *Stan wyjątkowy. Homo sacer II,1*, przeł. M. Surma-Gawłowska, postłowie G. Jankowicz, P. Mościcki, Kraków 2008.

⁵⁸ Kardynał J. Ratzinger, *Winniśmy podążać także pod prąd!*, Wywiad dla KAI, lipiec 2004, rozmawiali M. Lehnert, B. Łoziński, M. Preciszewski, „Gazeta Wyborcza”, 20.04.2005.

⁵⁹ Benedykt XVI, *Encyklika Spe Salvi*, op.cit., 21, ss. 36-37.

rolę będzie odgrywać wynikająca z nich rewolucyjna praktyka jego podmiotowej aktywności w procesie historycznych przemian, w której dokonywana przezeń przebudowa warunków życiowych doprowadzi do przekształcenia jego własnej osobowości i formowania duchowości w nowej postaci. Ale jak będzie, tego naprawdę nikt nie wie.

W encyklice *Spe salvi* krytyka komunizmu została przeprowadzona w perfekcyjny sposób. Najpierw w paragrafie 20 Benedykt XVI z dużym dystansem dokonał rzeczowej rekonstrukcji Marksowskiej teorii rewolucji proletariackiej dowodząc zarazem nieuchronności jej pojawienia się jako rezultatu epoki nasyconej dramatycznymi warunkami życiowymi proletariatu przemysłowego i kolosalnymi rozmiarami krzywdy społecznej. Następnie w paragrafie 21 Benedykt XVI trzykrotnie zarzucił Marksowi brak koncepcji przyszłego społeczeństwa i sposobów jego realizacji. Wedle autora encykliki Marks nie pokazał jak po zwycięstwie rewolucji „sprawy miały się potoczyć”, ani też nie zapisał „żadnego wskazania, jak postępować” oraz generalnie „nie pomyślał o nowym porządku świata” i „nic na ten temat nie mówił”, chociaż i tak jego największym błędem był materializm, prowadzący do pominięcia roli duchowości, etyczności i samowiedzy, czyli Boga w dziele uzdrowienia człowieka.

W ten sposób Benedykt XVI dołączył do niezbyt licznego grona, a może nawet ze względu na wiedzę i powagę sprawowanego urzędu stanął na jego czele, zwolenników poglądu głoszącego brak u Marksa utopii komunistycznej w postaci rozwiniętej koncepcji przyszłego społeczeństwa sprawiedliwości społecznej. Z braku wizji społeczeństwa komunistycznego i teoretycznej koncepcji jego formowania bolszewikom i ich następcom pozostała ślepa praktyka, która bez światła rozumu i wiary skazywała rewolucjonistów na niszczące życie społeczne poczynania. Paradoksalnie, odrzucenie Marksa i jego komunizmu zostało dokonane przez Benedykta XVI z powodu ich programowej absencji w porewolucyjnej praktyce i legitymizowania zła społecznego w działaniach nowej władzy ludowej. Tymczasem przeciwna szkoła myślenia ideologicznego, przypisując Marksowi autorstwa starannie przemyślanej utopii, zarzuca jego zwolennikom bezmyślne i drobiazgowo wcielanie w życie jego komunistycznego projektu z oczywistą szkodą dla ludzi i życia społecznego. Społeczna myśl Benedykta XVI pozwala uwypuklić te dwa podejścia do kwestii komunizmu i rozważać istniejące między nimi radykalne różnice, w tym także prawomocność określania krajów Europy Środkowej i Wschodniej z byłym Związkiem Radzieckim jako „państw komunistycznych”.

W tym miejscu należy przypomnieć, że poprzednik Benedykta XVI został obwołany papieżem, który „obalił komunizm”, mimo że Jan Paweł II nigdy tej opinii nie potwierdził, ani jej nie zaprzeczył głosząc, że „jeśli w ogóle mówić o czyjejkolwiek decydującej roli” w obaleniu komunizmu, „to należałoby ją przypisać chrześcijaństwu jako takiemu, wraz z jego przesłaniem religijnym i moralnym i z niezłomną obroną osoby ludzkiej i jej praw. Ja sam jedynie przypominałem, powtarzałem i podkreślałem zasadę wolności religijnej, ale również inne swobody należne osobie ludzkiej”⁶⁰. To wszystko prawda i nie ma rzecz jasna powodu, by kwestionować papieskie stwierdzenie, ale też trudno nie zauważyć, że w tej wypowiedzi brak jakiegokolwiek aluzji do wieloletniej olbrzymiej pracy „logistycznej”, o finansach nie wspominając, tysięcy duchownych aktywnych na rzecz przemian ustrojowych w krajach bloku wschodniego, a zwłaszcza w Polsce, które zresztą nie są dzisiaj dla nikogo tajemnicą.

Cytowane stwierdzenie znajduje się w jedynym wywiadzie prasowym Jana Pawła II, niemal nieobecny w owym czasie w polskim życiu publicznym, którego papież wyjątkowo udzielił 24 października 1993 roku starannie dobranemu rozmówcy Jasiowi Gawrońskiemu, wybitnemu dziennikarzowi włoskiemu (częściowo polskiego pochodzenia) założonego przez jego dziadka

⁶⁰ Jan Paweł II, *W czym oddaliliśmy się od Ewangelii? Koniec drugiego tysiąclecia wymaga rachunku sumienia*, rozmawiał Jaś Gawroński, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 1 (159), 1994, s. 23.

turyńskiego dziennika „La Stampa” („Prasa”) i deputowanemu do Parlamentu Europejskiego. Rozmowa odbyła się w kameralnych warunkach przy obiedzie z udziałem Stanisława Dziwisza a następnie opublikowana w „La Stampa” 2 listopada 1993 roku pod tytułem *Io, Papa dei due mondi: l'Ovest e l'Est. «Il capitalismo selvaggio e' stato il padre del comunismo». «I potenti di questa Terra non sempre guardano a un Pontefice come me»*, której przekład trafił na łamy polskiego wydania „L'Osservatore Romano” na początku 1994 roku.

Zapewne w związku z pielgrzymką Karola Wojtyły do Polski w okresie od 31 maja do 10 czerwca 1997 roku po kilku latach 22 czerwca 1997 w numerze 25 (367) „Angory” pojawił się ten wywiad pod oryginalnym tytułem *Ja, Papież dwóch światów: Zachodu i Wschodu* jako przedruk z wydawanego w Paryżu przez Leszka Turkiewicza dwutygodniowego przeglądu prasy krajowej „Prasa polska” w numerze 2(48) z maja/czerwca 1997 roku. Ponieważ treścią wywiadu była, obok zasadniczej krytyki komunizmu, głównie krytyka zarówno ultraliberalnego kapitalizmu jako takiego, jak i jego zwolenników za odrzucanie tego, co komunizm zrobił dobrego, można rozumieć, że wolne media mimo niekłamanego uwielbienia dla polskiego papieża miały dobry powód, aby się w tej sprawie porozumieć, zając „jednolite stanowisko” i zgodnie z podjętą zapewne uchwałą nieprzystojny wywiad z kilkuletnią karencją pominąć całkowitym milczeniem. Takie papieskie krytyki nie powinny jednak być zaskoczeniem, jeśli przypomnieć, że przed laty Karol Wojtyła w podobny sposób wypowiadał się w trakcie pierwszej po jego wyborze na papieski tron podróży do Meksyku i na San Domingo od 25 stycznia do 1 lutego 1979 roku, kiedy z niezwykłą ostrością skrytykował na równi neoliberalizm i jego skutki społeczne oraz komunistyczny kolektywizm.

Po latach Jaś Gawroński przypomniał jak papież się skarżył, „że polska prasa bardzo źle go traktowała. Mówił, że był najmniej rozumiany właśnie w Polsce, przez polską prasę i Polaków. Więc w tym sensie wydaje mi się, że Polska nie jest najlepszym przykładem kraju, w którym jego nauczanie – które wynika z jego pism – ma czy też miało najlepszy grunt dla rozwoju” (*Gawroński mówił, że Polacy najmniej go rozumieli*, rozmowa z Anną J. Dudek, „Polska”, 10.06.2011.). Przyczyn tego stanu rzeczy należy być może upatrywać w faktycznym przejęciu w całości popularyzacji i interpretacji nauczania papieskiego w Polsce przez rodzimą prawicę polityczną. Tymczasem przykład Włoch pokazuje, że tak być nie musi, o czym może zaświadczyć chociażby dołączenie krótko po śmierci Jana Pawła II dźwiękowego zapisu wywiadu z Jasiem Gawrońskim do wydania dziennika „La Repubblica” z 16 kwietnia 2005 roku.

Wywiad ten miał ścisły związek z podróżą apostolską Jana Pawła II do krajów bałtyckich w okresie od 4 do 10 września 1993 roku i spotkaniem z przedstawicielami świata nauki i kultury w Rydze 9 września na jej zakończenie, kiedy papież w ramach rozważań nad społeczną nauką Kościoła odniósł się bezpośrednio do kapitalizmu i komunizmu⁶¹. Papież zaczął od stwierdzenia, że nauka społeczna nie jest doktryną polityczną ani ekonomiczną, tym bardziej nie jest też surogatem ideologii kapitalizmu ani trzecią drogą między kapitalizmem a komunizmem, ponieważ jest teologią, czyli „refleksją nad Bożym zamysłem wobec człowieka” i ukazywaniem nieuniknionych konsekwencji etycznych problemów ekonomii i polityki. Odnotowując nieoczekiwany rozpad „monolitycznego systemu władzy, zbudowanego przez socjalizm realny” Jan Paweł II podkreślił, że jego powstanie miało realne i poważne przyczyny historyczne. „Sytuacja wyzysku, w którą pozbawiony ludzkiego oblicza kapitalizm wpełchnął proletariata od samego początku ery przemysłowej, była bowiem tak wielką niegodziwością, że także Kościół otwarcie ją potępiał w swoim nauczaniu społecznym. To ona dostarczyła marksizmowi owego ziarna prawdy, dzięki któremu mógł on cieszyć się takim powodzeniem nawet w społeczeństwach zachodnich”⁶².

⁶¹ Por. J. Moskwa, *Droga Karola Wojtyły*. Tom III. *W trzecim tysiąclecie 1990-1998*, ss. 155-163.

⁶² Jan Paweł II, *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła*. Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i kultury, 9 września 1993 – Ryga, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 12 (158), 1993, s. 37.

Proponowane przez marksizm rozwiązanie kwestii społecznej, za sprawą pozbawienia człowieka transcendentnego punktu odniesienia, jego zdaniem, skończyło się klęską, ponieważ doprowadziło do sytuacji, w której „w imię «klasy» lub rzekomego dobra społecznego prześladowano lub wręcz uśmiercano jednostki. Oto tragiczne doświadczenie, które nasz wiek przeżył kilkakrotnie, a którego przyszłość nie może zapomnieć!”⁶³. Innymi słowy, socjalizm bez Boga nie ma racji bytu, a z Bogiem jest niemożliwy, w tej perspektywie stając się swego rodzaju samozaprzeczeniem.

Zwrócenie uwagi przez Jana Pawła II w ryskim wystąpieniu na tkwiące w marksizmie „ziarno prawdy” wywołało tak szeroki oddźwięk, niewolny od podejrzeń, że jest on bardziej przeciwny kapitalizmowi niż komunizmowi, który zrodził myśl o potrzebie osobnej wypowiedzi papieskiej, tym razem w prasie, w celu rozwinięcia i uszczegółowienia jego stosunku do kapitalizmu i komunizmu. Nawiasem mówiąc, tak żywa reakcja komentatorów i dyskutantów oraz ich zaskoczenie wypowiedzią Jana Pawła II ujawniła przy okazji ich skromną znajomość nie tylko nauki społecznej Leona XIII, który w encyklice *Rerum novarum*⁶⁴ zdystansował się od ponoszącej odpowiedzialność za przejawy jaskrawej niesprawiedliwości społecznej, ideologii kapitalistycznej⁶⁵, ale także poglądów Piusa XI, który w *Quadragesimo anno* zdecydowanie potępił międzynarodowy imperializm pieniądza⁶⁶.

Papieży krytyka kapitalizmu i uznanie obecności „ziaren prawdy” w marksizmie nie oznaczało odwołania krytyki socjalizmu i komunizmu, które zresztą w przeszłości występowały w pomniejszonej postaci jako „ziarenko prawdy” lub „źdźbło prawdy”.

Właśnie takie rozłożenie akcentów w kontekście „ziarenka prawdy”, można odnaleźć u Piusa XI w ogłoszonej 19 marca 1937 roku, niemal w rocznicę rewolucji bolszewickiej *encyklice Divini Redemptoris. O bezbożnym komunizmie*, nawiasem mówiąc zaledwie pięć dni po publicznieniu *encykliki Mit brennender Sorge. O położeniu Kościoła w III Rzeszy*⁶⁷.

Autor *encykliki O bezbożnym komunizmie*, odżegnując się od jego celów podkreślił, że większość ludzi z łatwością ulega jego pokusom, nie rozeznając się w prawdziwych zamiarach komunizmu. Tymczasem, wedle Piusa XI propagatorzy komunizmu „twierdzą obłudnie, że dążą tylko do poprawienia doli warstw pracujących, że zamierzają również usunąć nadużycia gospodarki liberalnej i dojść do sprawiedliwego podziału dóbr. Są to niewątpliwie cele w całej pełni uzasadnione. Komuniści jednakże żerując przy tym na kryzysie światowym umieją nierzadko pozyskać dla swych zamysłów także takie koła, które z zasady przeciwne są wszelkiemu materializmowi i terrorowi. Jak każdy błąd zawiera ziarno prawdy, tak i owe słuszne dążenia wspomniane powyżej, zręcznie w stosownej chwili i w stosownym miejscu wysuwane podkreślane, ukrywają odrażające i nieludzkie okrucieństwo zasad i metod bolszewickiego komunizmu”⁶⁸.

Z kolei wskazując na „źdźbło prawdy” w socjalizmie Pius XI w *encyklice Quadragesimo Anno* z 15 maja 1931 roku zajmuje równie zdecydowane stanowisko. Jego zdaniem, chociaż „socjalizm, jak wszystkie błędy, mieści w sobie część [źdźbło – w oryginale M.Z.] prawdy (czemu zresztą papieże nigdy nie przeczyli), opiera się jednak na podstawie takiej swoistej nauki o społeczeństwie, która się z chrześcijaństwem nie godzi. Dlatego sprzecznymi pojęciami są

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Por. Leon XIII, *Encyklika Rerum novarum. O kwestii robotniczej*, Wrocław 1996.

⁶⁵ Leon XIII, *Encyklika Rerum novarum*, op.cit., 2, s. 4.

⁶⁶ Pius XI, *Encyklika Quadragesimo anno*, 109, w: *Chrześcijański ustrój społeczny*, „Myśli katolickie”, nr 3, 1948, s. 78.

⁶⁷ Por. Pius XI, *Encyklika Mit brennender Sorge. O położeniu Kościoła w III Rzeszy*, przeł. JE. bp dr S. Okoniewski, Warszawa 2002.

⁶⁸ Pius XI, *Encyklika Divini Redemptoris* op. cit., ss. 18-19.

określenia: socjalizm religijny, socjalizm chrześcijański; nie można być równocześnie dobrym katolikiem i prawdziwym socjalistą”⁶⁹.

W omawianym wywiadzie Jan Paweł II tłumaczy, że sukces komunizmu „był reakcją na pewien ogólnie znany rodzaj dzikiego i wynaturzonego kapitalizmu. Wystarczy wziąć do ręki encykliki społeczne Kościoła, zwłaszcza pierwszą, *Rerum novarum*, w której Leon XIII opisuje ówczesne położenie robotników. We właściwy dla siebie sposób pisał o nim również Marks. Nie ma wątpliwości, że taka była ówczesna rzeczywistość społeczna, która wynikała z systemu, z zasad ultraliberalnego kapitalizmu.

Reakcja na tę rzeczywistość stała się z czasem bardzo silna i zyskała szeroki *consensus* nie tylko w klasie pracującej, lecz również wśród intelektualistów. Wielu z nich sądziło, że komunizm zdoła poprawić warunki życia. W konsekwencji wielu intelektualistów – również w Polsce – poszło na współpracę z władzami komunistycznymi”⁷⁰, która zresztą w wielu przypadkach po licznych rozczarowaniach skończyła się ich przejściem do opozycji.

W innym miejscu wywiadu Jan Paweł II powtórnie podjął krytykę „degeneracji kapitalizmu” zwracając uwagę, że mimo korzystnych przemian przetrwał on w niektórych krajach w „dzikiej” XIX-wiecznej postaci. Jednak ostateczny bilans kapitalizmu w oczach papieża generalnie wypada pozytywnie i „w swym praktycznym wymiarze, w swych podstawowych zasadach byłby do przyjęcia z punktu widzenia nauki społecznej Kościoła, ponieważ pod wieloma względami zgodny jest z prawem naturalnym. Taką tezę wysunął już Leon XIII”. Jednak na przeszkodzie stoją nadużycia kapitalizmu – „rozmaite formy niesprawiedliwości, wyzysku, przemocy i arogancji”, zniekształcające „praktykę, która sama w sobie byłaby do przyjęcia. Wtedy dochodzimy do postaci kapitalizmu dzikiego. Te nadużycia kapitalizmu zasługują na potępienie”⁷¹.

W ten sposób okazało się, że z perspektywy Karola Wojtyły kapitalizm, głównie ze względu na jego umocowanie w prywatnej własności, jest właściwym rozwiązaniem ustrojowym, chociaż nie pozbawionym rozlicznych wad i nadużyć, podczas gdy socjalizm czy komunizm, zgoła przeciwnie, stanowią systemy z gruntu nie do przyjęcia, mające jednak wiele godnych wykorzystania konkretnych zalet. Warunkiem akceptacji przez Jana Pawła II systemu kapitalistycznego jest zatem usunięcie jego nadużyć, chociaż bieg dziejów zdaje się wskazywać, że jest to postulat beznadziejny, ponieważ niesprawiedliwość, wyzysk i przemoc zdają się należeć do jego natury. Ten sposób widzenia „kapitalizmu bez nadużyć” jako żywo przypomina czasy PRL i naiwne domaganie się, przynajmniej od czasów października 1956 roku, „socjalizmu bez wypaczeń” z wiadomym dzisiaj rezultatem w postaci Sierpnia ‘80 i jego antyludowych rezultatów. Niewątpliwym czynnikiem łagodzącym w tej sprawie winno być przypomnienie, że w sprawach polityczno-ziemskich papież wypowiada się w gruncie rzeczy jako osoba świecka czasami także bez udziału Opatrzności.

Zdaniem Jana Pawła II „słuszne było zwalczanie totalitarnego, niesprawiedliwego systemu, definiującego się jako socjalistyczny i komunistyczny. Jednak prawdą jest też to, co mówił papież Leon XIII – że nawet w programie socjalistycznym są «ziarna prawdy». Naturalnie, te ziarna nie powinny zostać zniszczone ani stracone.

Potrzeba dziś ostrego i obiektywnego spojrzenia, któremu powinna towarzyszyć zdolność do precyzyjnych rozróżnień. Zwolennicy kapitalizmu w jego skrajnej postaci mają skłonność do zamykania oczu na to, co komunizm zrobił dobrego: na jego walkę z bezrobociem, troskę o ubogich”⁷². Innymi słowy, skutecznym lekarstwem na niedomogi dobrego kapitalizmu okazują się być dobre strony złego realnego socjalizmu wyrażające się w społecznej trosce i opiekuńczości

⁶⁹ Pius XI, *Encyklika Quadragesimo anno*, op. cit., 120, s. 82.

⁷⁰ Jan Paweł II, *W czym oddaliśmy się od Ewangelii?*, op. cit., s. 23.

⁷¹ Ibidem, s. 25.

⁷² Ibidem, s. 24.

państwa, niejednokrotnie rozwiniętej do przesadnych rozmiarów, ponieważ „w komunizmie była troska o wspólnotę, podczas gdy kapitalizm jest raczej indywidualistyczny”. Papież konsekwentnie dowodził, że XX-wieczny kapitalizm „zmienił się, w dużej mierze dzięki wpływowi myśli socjalistycznej. Dzisiejszy kapitalizm jest inny, wprowadził ochronę socjalną, dzięki związkom zawodowym wypracował swoją politykę społeczną. Kontrolują go i państwo, i związki. Jednak w niektórych krajach świata przetrwał w swej «dzikiej»⁷³ zbliżonej do XIX wieku postaci.

Nie jest zatem tak, jak może się wydawać niezbyt uważnym czytelnikom Jana Pawła II, że ludzkość ma z jednej strony komunizm, a kapitalizm z drugiej, ponieważ dla niego w każdym przypadku podstawą ustrojową ma być system kapitalistyczny, pozbawiony skrajności, dzięki uzupełnieniu go „ziarnami prawdy” wziętymi z socjalistycznego programu, mimo że komunizm z istoty swej „jest utopią i wprowadzony w życie skończył się tragicznym niepowodzeniem”⁷⁴.

Po latach w kompletnie nieznanym, jeszcze wcześniejszym wywiadzie Jana Pawła II z października 1988 roku, na życzenie rozmówcy przez dziesięciolecia niepublikowanym, ten sam Jan Gawroński zapytał papieża o ówczesny „komunizm bez marksizmu”, uzyskując nieco zaskakującą odpowiedź wyzbytą nadziei na jego od dawna oczekiwaną klęskę. „Rządzący wycofują się z dotychczasowych pozycji ideowo-politycznych, odchodzą coraz dalej od leninizmu-stalinizmu, ale obawiam się, że nie robią tego konsekwentnie i do końca, ponieważ właśnie ten leninizm-stalinizm zagwarantował im pewność, nienaruszalność władzy. Stworzyli sobie koncepcję dyktatury proletariatu, która bazuje na marksistowskiej idei rewolucji. Potem z proletariatem się rozprawili, odsunęli go od władzy, a dyktaturę zarezerwowali dla partii, to znaczy dla klasy uprzywilejowanej. I to trwa do dzisiaj. Na przestrzeni lat, dziesiątek lat to rzeczywiście doprowadziło do powstania nowej klasy, jak pisał Milovan Đilas. Nowej arystokracji. I dzisiaj z ich punktu widzenia, zmienić system polityczny znaczyłoby – siebie samych wyrzucić. Oni do tego nie dopuszczają”⁷⁵. Mimo uderzającej prostoty i naiwności opisu zdrady ideałów komunizmu dokonana przez papieża negatywna ocena bolszewickiej deprawacji nie podlega dyskusji. Spierać się można co najwyżej z przywołanym przez Jana Pawła II esejem Dżilasa *Nowa klasa*⁷⁶, czy nawet z jej swego rodzaju rozwinięciem, którego dokonał Michaił Voslenski w obszernej pracy *Nomenklatura*⁷⁷. Łącznie te publikacje zawierają krytyczną analizę systemu komunistycznego na przykładzie Związku Radzieckiego i innych krajów bloku wschodniego pod kątem funkcjonowania postbolszewickiego systemu władzy politycznej.

Od strony filozoficznej myślenie religijne Karola Wojtyły ma naturalnie idealistyczny charakter, co należy odnotować, nie czyniąc z tego faktu przedmiotu krytyki. Taki stan umysłu czyni w pełni zrozumiałym jego przekonanie, że leninizm-stalinizm i stworzona w jego ramach koncepcja dyktatury proletariatu, szerzej pozycje ideowo-polityczne ukształtowały państwa bloku wschodniego i panujące w nich stosunki społeczne, a nie odwrotnie, jak by orzekał, wychodząc od społecznych relacji, zwłaszcza w gospodarce, materialista filozoficzny Marks. Podobnie papież uważał za oczywiste, że z zasad ultraliberalnego kapitalizmu wynika opisane przez Marksa dramatyczne położenie robotników i generalnie ówczesna rzeczywistość społeczna, chociaż wedle tego ostatniego zasady nie mają tu nic do rzeczy a ich źródłem jest życie społeczne jako regulator postaw i zachowań pojedynczych osobników ludzkich. Także wspomniane „ziarna prawdy” w programie socjalistycznym i w ogólności myśl socjalistyczna miały, wedle Jana Pawła II,

⁷³ Ibidem, s. 25.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Jan Paweł II, *Co Wschód może dać Europie*, rozmawiał J. Gawroński, „Newsweek” 9.10.2005, s. 85.

⁷⁶ Por. M. Dżilas, *Nowa klasa. Analiza systemu komunistycznego*, przeł. A. Lisowski, Nowy Jork 1958.

⁷⁷ Por. M.S. Voslenski, *Nomenklatura. Gospodstwujszczij klass Sowietskowo Sojuza*, przedmowa M. Dżilasa, wyd. drugie, poprawione i uzupełnione, London 1990; M.S. Voslenskij, *Nomenklatura: uprzywilejowani w ZSRR*, przedm. J. Elleinstein, Warszawa 1983.

zbawienny wpływ na przejście w Europie od dzikiego kapitalizmu XIX wieku do jego cywilizowanej postaci powodując w dużej mierze wypracowanie polityki społecznej w dzisiejszym kapitalizmie. Jednak wiadomo, że niezaprzeczalnie rozstrzygające znaczenie w tej kwestii odegrały połączone z walką parlamentarną masowe protesty pracownicze organizowane przez robotnicze partie rozmaitych proveniencji i związki zawodowe oraz realna obecność na mapie świata krajów „nierealnego” socjalizmu.

W końcowej części wywiadu Jan Paweł II złożył Gawrońskiemu ważną i bardzo osobistą deklarację przeciwko stronnictwu. „Widzi Pan, we wszystkim co mówię, chcę i muszę unikać stronnictwa, opowiedzenia się po którejś stronie. Muszę wypowiadać się na temat zasad, bo taka jest również misja Kościoła. Do chrześcijan zaangażowanych w życie publiczne należy wymiana tych zasad na inną monetę – monetę życia praktycznego, konkretnego. Oznacza to wprowadzenie tych zasad w życie każdego dnia: w rodzinach, w życiu publicznym, w ekonomii i w polityce”⁷⁸. Jak widać, to kapitalne zastosowanie „monetaryzacji” w artykulacji myśli teologicznej z zasady nie obejmuje funkcjonariuszy Kościoła, o czym boleśnie przekonali się nie tylko duchowni zwolennicy „teologii wyzwolenia”, ale także reprezentanci symbolicznie określając „prawicowego odchylenia”.

Charakterystyczne dla myśli Jana Pawła II jest łączenie w jedną całość radykalnej krytyki marksizmu i komunizmu z wydobywaniem tkwiących w nich „ziaren prawdy” i akceptacją podstawowych zasad kapitalizmu bez nadużyć w ich praktykowaniu. Dostrzegalne jest także dwoiste rozumienie komunizmu jako po pierwsze, związanej z osobą Marksa utopii, i po drugie, współcześnie zakończona epoka wprowadzania w życie tej utopii, która doprowadziła do powstania „totalitarnego, niesprawiedliwego systemu, definiującego się jako socjalistyczny i komunistyczny”⁷⁹, jednak w sensie „komunizmu bez Marksa”. W tym myśleniu Karola Wojtyły jest zauważalna sprzeczność między Marksowskim projektem społecznym bezklasowego komunizmu a ustrojem państw nie tylko „samodefiniujących się” politycznie, czasami być może także w akcie uzurpacji, jako socjalistyczne i komunistyczne, ale także w ten sposób definiowanych, nie bez udziału papieża, przez antykomunistyczną krytykę. Tej popadającej w dwuznaczność dwoistości komunizmu nie da się zniwelować, jak to się czyni współcześnie, przez postawienie znaku równości między społecznym a politycznym znaczeniem komunizmu ani też dzięki odwołaniu się do tradycyjnie ugruntowanej formuły wypaczeń Marksowskiego socjalizmu czy komunizmu.

W ostatecznym rezultacie, Jan Paweł II, przy całej krytyce komunizmu, jeszcze w 1979 roku na faktycznie prywatnym spotkaniu ze studentami i pracownikami KUL-u na Jasnej Górze w Częstochowie, odnotowując trwałą antagonizm między chrześcijaństwem a marksizmem, w zaskakujący sposób uznał ich równorzędność w sferze ludzkich wyborów ideowych, bowiem „każdy człowiek, który wybiera światopogląd uczciwie, z własnego przekonania, zasługuje na szacunek. Natomiast niebezpieczny – powiedziałbym: dla jednej i dla drugiej strony, i dla Kościoła, i dla tej drugiej strony, nazwijcie ją, jak chcecie – jest człowiek, który nie wybiera ryzyka, nie wybiera według najgłębszych przekonań, wedle swej wewnętrznej prawdy, tylko chce się zmieścić w jakiejś koniunkturze, chce płynąć jakimś konformizmem, przesuwając się raz na lewo, raz na prawo – wedle tego, jak tam zawieje wiatr. Ja bym powiedział, że i dla sprawy chrześcijaństwa, i dla sprawy marksizmu w Polsce najlepiej jest wówczas, kiedy są ludzie zdolni przyjmować to ryzyko, ewangeliczne ryzyko życia i przyznawania się do swojej wewnętrznej prawdy ze wszystkimi konsekwencjami” (*Na co Ci przyszło, Stasiu Kamiński*, niepublikowane, spisane z taśmy magnetofonowej, przemówienie Jana Pawła II do przedstawicieli KUL-u wygłoszone w 1979 r. w Częstochowie, „Gazeta Wyborcza”, 7-8 lipca 2007 roku.).

⁷⁸ Jan Paweł II, *W czym oddaliśmy się od Ewangelii?*, op. cit., s. 26.

⁷⁹ Ibidem, s. 24.

Socjalizm i komunizm należą do głównych bohaterów, czasem bez wymieniania ich z nazwy, nauki społecznej Kościoła sięgającej swą tradycją do połowy XIX wieku. Jej nowoczesna postać związana z porzuceniem obrony stosunków feudalnych i opowiedzeniem się po stronie kapitalizmu datuje się od czasów pontyfikatu Leona XIII i jego społecznych encyklik *Quod apostolici muneris. O błędach socjalistów, komunistów i nihilistów* (1878), *Diuturnum illud. O pochodzeniu władzy cywilnej* (1881), *Graves de communi. O działalności społecznej katolików* (1901) a zwłaszcza przełomu dokonanego w *Rerum novarum* (1891) „o położeniu klasy robotniczej, czyli o tzw. kwestii społecznej”⁸⁰. Śladem tej encykliki podążali kolejni papieże przy okazji kolejnych rocznic ogłaszając kolejne dokumenty programowe, w których nie tylko kontynuowali, ale także modyfikowali ustanowione przez Leona XIII zręby nauki społecznej. Tak powstała szczególnie seria rocznicowych publikacji kolejnych dokumentów papieskich nawiązujących do *Rerum novarum*, którą zapoczątkował Pius XI encykliką *Quadragesimo anno* (1931), a podtrzymał Pius XII w przemówieniu radiowym *La solennita della pentacoste* (1941) dla uczczenia 50-tej rocznicy ogłoszenia *Rerum novarum*.

Z kolei na jej siedemdziesięciolecie Jan XXIII ogłosił encyklikę *Mater et magistra. O współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej* (1961)⁸¹, a Paweł VI listem apostolskim *Octogesima adveniens* (1971)⁸² faktycznie ustanowił zarysowującą się nową tradycję uroczystego traktowania kolejnych dziesięcioletnich rocznic *Rerum novarum* jako okazji do ogłaszania doniosłych dokumentów papieskich o wymiarze społecznym. Ten obyczaj zaakceptował Jan Paweł II encyklikami *Laborem exercens. O pracy ludzkiej* (1981)⁸³ i *Centesimus annus* (1991)⁸⁴ wzbogacając go o encyklikę *Sollicitudo rei socialis* (1987)⁸⁵, pomyślaną jako kontynuacja po dwudziestu latach encykliki Pawła VI *Populorum progressio. O popieraniu rozwoju ludów* (1967)⁸⁶. Wyróżnione miejsce w tym zestawieniu powinny zająć z jednej strony encyklika Piusa XI *Divini Redemptoris. O bezbożnym komunizmie* (1937) i z drugiej Jana XXIII *Pacem in terris. O pokoju między narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności* (1963)⁸⁷.

Jak widać, pobieżne zestawienie kluczowych tekstów papieskich podejmujących krytykę socjalizmu i komunizmu zawiera niezwykle obszerny materiał analityczny i porównawczy. Tę obszerną pracę trzeba potraktować jako osobny przedmiot badań, której wykonanie nastęrcza wielu trudności, jeśli zważyć, że antagonizm na osi chrześcijaństwo a socjalizm i komunizm jest trwały, ale jego przebieg i nasilenie podlega osobliwej dynamice historycznych przemian. W tym kontekście intrygującą obserwację poczynił Gombrowicz pół wieku temu zwracając uwagę, że „myśl nasza tak bardzo jest przykuta do naszej sytuacji i tak zafascynowana komunizmem, iż możemy myśleć jedynie przeciw niemu lub z nim – i *avant la lettre* jesteśmy przytwierdzeni do jego rydwanu, pokonał nas, wiążąc nas z sobą, choć cieszymy się pozorami wolności. Więc i o katolicyzmie wolno dziś myśleć jedynie jako o sile zdolnej do oporu, a Bóg stał się pistoletem, z którego pragniemy zastrzelić Marksa”⁸⁸.

Spostrzeżenie Gombrowicza ukazuje jeden z tych aspektów wielce złożonej problematyki stosunku Kościoła do socjalizmu i komunizmu, który odnosi się wprost do dyskursu religijnego na

⁸⁰ Ks. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, wyd. drugie, Rzym 1987, s. 256.

⁸¹ Por. Jan XXIII, *Encyklika Mater et magistra. O współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej*, Wrocław 1997.

⁸² Por. Paweł VI, *List apostolski Octogesima adveniens*, Wrocław 1999.

⁸³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens. O pracy ludzkiej*, Wrocław 1995.

⁸⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, Wrocław 2000.

⁸⁵ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, Wrocław 1997.

⁸⁶ Por. Paweł VI, *Encyklika Populorum progressio. O popieraniu rozwoju ludów*, Wrocław 1999.

⁸⁷ Por. Jan XXIII *Encyklika Pacem in terris. O pokoju między narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, Wrocław 1997.

⁸⁸ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953-1956*, Kraków 1997, s. 46.

styku z ideologiczną refleksją i polityką o antykomunistycznym charakterze, kiedy jego zdaniem religia może być stosowana instrumentalnie do ziemskich celów. Ale ta konfrontacja daje także płodne rezultaty, kiedy kolejni papieże z naciskiem dowodzą, podobnie jak Marks, że socjalizm i komunizm są produktem nieludzkich warunków życiowych klasy robotniczej, wykazując zarazem, jak w przypadku Benedykta XVI, zrozumienie dla poszukiwania rozwiązania kwestii społecznej, w ostateczności, także w proletariackiej rewolucji. Na zakończenie omawianych kwestii nasuwa się wart rozważenia ciekawy wniosek, że przyjęcie takiego sposobu objaśniania genezy socjalizmu i komunizmu kładzie akcent na obiektywny charakter warunków ich powstania, co prowadzi do racjonalnego wniosku o stałej obecności w długiej perspektywie czasowej zarówno myślenia komunistycznego, jak i jego antykomunistycznego bliźniaka, także w religijnym przebraniu.