

M a r e k Ł a g o s z

Marks i idea końca religijności

Słowa kluczowe: *religia, religijność, „opium ludu”, ideologia, prometeizm, wolność, konieczność przyrodnicza, prawa człowieka, natura ludzka*

1. „Opium ludu” a ideologia

Przypomnijmy na początek słynne słowa Karola Marksa ze „Wstępu” do *Przyczynku do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa*¹:

Nędza *religijna* jest jednocześnie wyrazem rzeczywistej nędzy i *protestem* przeciw nędzy rzeczywistej. *Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczulego świata, jest duszą bezdusznych stosunków*². Religia jest *opium* ludu (Marks 1962b: 458).

Tę przychylną – jak na ateistę – wypowiedź o religii³ (myślę tu głównie o zdaniu drugim przytoczonego cytatu) uzupełnia inna myśl Marksa: „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” (Marks 1962b: 458).

¹ Piszac dalej *Przyczynek* mam na uwadze właśnie to dzieło (Marks 1962b).

² Kursywa – M.Ł.

³ W artykule tym posługuję się zamiennie terminami „religia” i „religijność”. Ściśle jednak biorąc, religia – poza aspektem subiektywnym, który za Janem Andrzejem Kłoczowskim można nazwać religijnością (religijność osobista) – zawiera kilka elementów „obiektywnych”: doktryna, kult, etyka oraz organizacja. W tytule eksponuję religijność, gdyż ta zdaje się być istotą i żywym tętnem religii. Jak pisze Kłoczowski: „Religia bez religijności jest martwa” (Kłoczowski 1994: 100).

Słowa o religii jako „opium ludu” (bardzo często dezinterpretowane przez dodanie przymiaka „dla”) wskazują, że według Marksa nie jest tak, iż ktoś przygotowuje narkotyk dla ludu po to, aby go odurzać i wykorzystywać. To jednak nie oznacza, że używanie tego opium nie sprzyja wykorzystywaniu ludu przez tych, którzy czerpią zyski z jego „doczesnego zniewolenia”. Innymi słowy, powszechne „pragnienie Boga” – choć nie jest brutalnie narzucone z zewnątrz, gdyż jest na ogół pragnieniem szczerym i głęboko zakorzenionym w ludzkiej naturze – bywa często wykorzystywane przez „ciemieźców”. W tym kontekście Marks nie jest prostym, wojującym ateistą, który – tropiąc sprzeczności i paradoksy religijnych treści – butnie obwieszcza światu, że Boga nie ma, lub namawia do zwalczania ruchów religijnych i prześladowania ich przywódców oraz wyznawców⁴. On krytykuje religię, a raczej jej instytucję – kościół⁵, o tyle, o ile postrzega go w jego ideologicznej, sprzyjającej wyzyskiwaczom funkcji. Temu zaś, że niejednokrotnie w dziejach kościoła w funkcji tej występował – namaszczając tyranów, błogosławiąc niesprawiedliwe wojny, „łamiąc sumienia” (inkwizycja) czy przemilczając bądź wprost wspierając społeczne niesprawiedliwości – trudno byłoby zaprzeczyć⁶.

⁴ Tym bardziej Marks nie jest „antychrystem”, gdyż satanizm jest w gruncie rzeczy teizmem „ze znakiem minus”.

⁵ Mówiąc tu o „kościółce” mam przede wszystkim na uwadze kościół katolicki – chociaż wszystkie bodaj stwierdzenia, w jakich ta nazwa się pojawia, można odnosić – *mutatis mutandis* – także do innych kościołów chrześcijańskich.

⁶ Poza wskazywanym tu Marksowskim „ateizmem ideologicznym” Zofia J. Zdybicka w pracy *Markszizm bez ateizmu? Czy ateizm jest istotnym składnikiem marksizmu?* (Zdybicka 1992) wylicza za A.F. Mc Governem także inne postacie ateizmu, właściwe myśleniu Marksa: „ateizm humanistyczny”, „ateizm naukowy”. Wspomina też o „ateizmie wojującym”, który – zdaniem Mc Governy – nie powinien być przypisany Marksovi, lecz raczej np. Leninowi.

Samo w sobie interesujące jest też pytanie, jakie stawia Zdybicka w tytule wspomnianego artykułu. Zdybicka polemizuje w tej pracy m.in. z – propagowaną przez Janusza Kuczyńskiego – ideą zbliżenia (swoistego „ekumenizmu”) między marksizmem a chrześcijaństwem. Swą negatywną argumentację opiera ona na tym, że filozofia Marksa (szerzej: marksizm) jest z istoty swej ateizmem (ateizm nie jest tylko jakimś – uwarunkowanym historycznie – ideologicznym dodatkiem do myśli Marksa, który można wyrugować bez naruszenia fundamentów Marksowskiej filozofii), a zatem stanowi zasadniczo odmienną od chrześcijańskiej koncepcję człowieka. Chociaż – co oczywiste – rzeczywiście nie można być Marksem nie będąc ateistą, a nawet trudno być nieateistycznym marksistą, to uważam, że będąc chrześcijaninem można wiele od Marksa przejąć, tj. uzgodnić (powiązać) liczne jego postulaty ze społeczną nauką chrześcijańską. Jest przecież np. jasne i dla Marksa, i dla chrześcijan, że człowiek nie powinien być wyzyskiwany. Wspólne jest też dążenie do egalitaryzmu – pojętego nie jako „urawniłowka”, lecz jako „egalitaryzm szans”. Obie formacje myślowe mogą zgodzić się co do tego, że zglobalizowany, niekontrolowany (pozornie, neoliberalny) kapitalizm upośledza życie wielkich grup ludzkich itd. W ogólności zaś nie jest wykluczone, że marksiści i chrześcijanie mogliby wspólnie zbudować pewną odmianę nieateistycznego socjalizmu.

Skoro o ideologiczności mowa, to zatrzymajmy się krótko nad kwestią miejsca religii w obrębie klasycznej Marksowskiej triady: baza, nadbudowa ideologiczno-polityczno-prawna oraz tzw. „inne formy świadomości społecznej”. Mimo szczątkowości wypowiedzi Marksa na temat religii można przyjąć, że w swej pierwotnej i podstawowej funkcji religia nie jest ideologią w sensie nadbudowy polityczno-prawnej. Nie jest ona przecież „opium dla ludu”, lecz *opium ludu*. Będąc zaś opium ludu, jest wprawdzie pewną „fałszywą świadomością” – fantastycznym, opacznym przedstawieniem rzeczywistych stosunków, życzeniowym i idealnym odzwierciedleniem realnych warunków ludzkiego życia („święta rodzina” jest idealizacją – uświęceniem rodziny ziemskiej), odwróceniem faktycznej prawdy (o umarłym mówi się, że jest narodzony do nowego życia) itd. Nie jest to jednak – że poczynię takie rozróżnienie – *ideologia polityczna*, lecz, co najwyżej – *ideologia egzystencjalna*⁷. I w tym sensie religię należy zaliczyć do „innych form świadomości społecznej” – z tym wszakże słusznym (i jak najbardziej zgodnym z myśleniem Marksa) zastrzeżeniem, że bywa ona często wykorzystywana ideologicznie, tj. angażowana do uzasadniania władzy i dominacji ekonomicznej jednych grup społecznych nad innymi. W tej ostatniej funkcji religia wchodzi w skład nadbudowy. Religia może być – i faktycznie była – wykorzystywana do dzielenia ludzi na różnych płaszczyznach. Kościół jako instytucja (religia instytucjonalna) uzasadniał np. ustrój monarchistyczny, twierdząc, że wszelka władza pochodzi od Boga, a król jest pomazańcem bożym. Za jedną z przesłanek podziałów ideologicznych inspirowanych religią można wziąć następujące stwierdzenie Marksa przytoczone w *Kapitale*: „Podobni są w tym do teologów, którzy także odróżniają dwa rodzaje religii. Każda religia, która nie jest ich religią, jest wymysłem ludzkim, natomiast ich religia jest objawieniem boskim...” (Marks 1951: 87, przyp. 33).

Jeśli chodzi zaś o bazę, to religia do niej nie należy – nie jest głównym elementem materialnych sił wytwórczych, chociaż może pozostawać (i pozostaje) z nią w pewnych związkach. Człowiek bowiem wraz ze swymi zdolnościami, kompetencjami i możliwościami psychofizycznymi należy do bazy produkcyjnej społeczeństwa. Usposobienie religijne organizatorów życia gospodarczego i bezpośrednich producentów może mieć wpływ na zakres i jakość produkcji. Akcentował to Max Weber w *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu*.

⁷ W takiej fantastyczno-idealizacyjnej interpretacji religii wspiera Marksa Fryderyk Engels. W *Anty-Dühringu* stwierdza on, że religia jest tylko fantastycznym odzwierciedleniem w umysłach ludzi zewnętrznych sił, które się im przeciwstawiają i panują nad nimi – sił zarówno przyrodniczych, jak i społecznych (Engels 1972: 352). Samego zaś Boga nazywa Engels „refleksem abstrakcyjnego człowieka” (Engels 1972: 353).

Związek religijności i pracy streszcza też lapidarnie hasło „*Ora et labora*”⁸. Podsumowując ten wątek, można ogólnie stwierdzić, że religia *wpływa* na bazę, *bywa* elementem nadbudowy, ale w swej istocie *jest* – obok np. sztuki, nauki czy filozofii – „inną formą świadomości społecznej”. Formą – dodajmy – specyficzną i nieredukowalną do innych form duchowości człowieka.

2. Religijność czy religia instytucjonalna?

Odczytując dosłownie Marksa, należy przyjąć, że wraz ze zmianą „sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może” (Marks 1962b: 458), zniknie religijność jako taka. Są jednakże momenty w Marksowskim myśleniu wskazujące na to, iż zmiana stosunków społecznych na nieantagonistyczne – a tym samym zniesienie społeczno-ekonomicznej alienacji człowieka – doprowadzi raczej do zniesienia religii instytucjonalnej – może nawet nie wszelkiej instytucji religijnej, lecz kościoła w jego ideologicznym, tj. utrwalającym antagonizmy społeczne aspekcie. Marks często wskazywał na polityczne zaangażowanie religii – na to np., że „z religii robi się teorię prawa państwowego” (por. Marks 1962a: 120). Argumentował jednocześnie, że nie może istnieć coś takiego jak „państwo chrześcijańskie”, gdyż zbiór zasad, jakimi kieruje się chrześcijaństwo, oraz zbiór zasad „rozumnie”⁹ urzędzonego państwa prawa nie pokrywają się. Mówiąc lapidarnie: uderzony w jeden policzek raczej nie nadstawia drugiego policzka, lecz zwraca się do sądu. Ponadto – zdaniem Trewirczyka – w samym chrześcijaństwie znajdujemy przesłanki do oddzielenia państwa od kościoła: „oddajcie Bogu, co boskie, a cesarzowi, co cesarskie” (por. Marks 1962a: 121).

Marks uważał wprawdzie – zapewne nie bez racji¹⁰, jeśli chodzi o niektóre historyczne interpretacje zasad społecznych chrześcijaństwa¹¹ – że kościół usprawiedliwiał niewolnictwo czy gloryfikował poddaństwo, a ogólnie – że głosił konieczność istnienia klas panujących i uciskanych, mając dla tych ostatnich „tylko” pocieszenie w królestwie niebieskim, względnie – za życia – w litości ich panów. Często też nieprzychylnie czy wręcz z pogardą odnosił się do księży, nazywając ich np. „klechami” i drwiąc sobie z ich społecznej roli – na przykład: „Przypadająca klesze dziesięcina jest bardziej namacalna od

⁸ Aby wykazać tu konkretne korelacje, potrzeba by przeprowadzić szersze analizy, na które nie ma tu miejsca.

⁹ Cudzysłów nie jest tu znakiem ironii, lecz cytatu, który u Marksa pojawia się zapewne pod wpływem Hegla.

¹⁰ Choć najczęściej też z grubą przesadą – jakby ideologiczna funkcja kościoła była esencją jego społecznej roli, a nie tylko jednym z historycznych aspektów jego działania.

¹¹ Na przykład głoszących, że władza pochodzi od Boga, albo że cesarzowi należy „oddać, co cesarskie” w każdej sytuacji.

jego błogosławieństwa” (Marks 1951: 82) czy „Mnóstwo jest tych szumowin, począwszy od prostytutki, a kończąc na papieżu” (Marks 1986: 198). Z drugiej jednak strony Marks uznawał – jako niezbywalne prawo człowieka – prawo do wyznawania religii. Jak stwierdza: „Niezgoda religii z prawami człowieka nie mieści się w pojęciu praw człowieka (...). *Przywilej wiary jest powszechnym prawem człowieka*” (Marks 1962d: 440). Skoro zaś zamykał on prawo do wiary w społecznie fundamentalnym pojęciu praw człowieka, to – jak można wnosić – mógł się spodziewać, że zanik religii – jeśli w ogóle – nie nastąpi zbyt szybko. Tym bardziej, że prawa ludzkości mają – z czym Marks pewnie by się zgodził – swe zakorzenie w naturze ludzkiej¹². W tym kontekście należałoby raczej uznać, że religijność jest niezbywalnym atrybutem człowieczeństwa¹³. Sam Marks nie wypowiedział – o ile mi wiadomo – podobnego wniosku *explicite*; głosił za to *expressis verbis*, że ateizm oraz komunizm są „realizacją jego [człowieka – M.Ł.] istoty, realizacją jego istoty jako czegoś rzeczywistego” (Marks 1962c: 634), a także: „Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dookoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dookoła samego siebie” (Marks 1962b: 458)¹⁴. Zestawiając te ostatnie stwierdzenia z przywołaną wcześniej konstatacją o prawach człowieka, można by się dopatrywać niekonsekwencji w myśleniu Marksa. Po co bowiem gwarantować człowiekowi przywilej wiary, skoro jej słońce zgaśnie w świecie, który już złudzeń nie będzie potrzebował? Niekonsekwencji nie będzie jednak, jeśli przywilej ten potraktujemy historycznie i doraźnie: dopóki trwa świat, który złudzeń się domaga, to możliwość ich praktykowania należy zagwarantować wszystkim ludziom. W tym świetle prawa człowieka rozumiane byłyby – zgodnie zresztą z duchem myśli Marksowskiej – ewolucyjnie i historycznie: coś, co stanowi ich treść w określonym kontekście społeczno-historycznym,

¹² Jeśli np. człowiek ze swej natury dąży do wolności i zniesienia przyrodniczego ograniczenia, jeśli właściwy jest mu „instykt nieskończoności” (patrzy w przyszłość w ogóle, a nie tylko w tę ograniczoną ramami jego życia biologicznego), to stąd można wnioskować, że ma on prawo do wyznawania religii, która daje mu obietnicę spełnienia jego pragnień. Rozumowanie dotyczy wszak „dobrej strony” natury ludzkiej. Jeżeli bowiem w naturze ludzkiej leży skłonność np. do przemocy, to nie wynika stąd, że człowiekowi należy przyznać prawo do niej. Raczej odwrotnie – należy mu przyznać prawo do niebycia obiektem czyjejkolwiek agresji. Ogólnie: w przypadku „złej strony” natury ludzkiej człowiekowi przysługuje prawo do niebycia przedmiotem jej realizacji.

¹³ Uznając przy tym różne indywidualne odstępstwa od tej zasady.

¹⁴ W domyśle mamy tu, że gdy człowiek zacznie się „obracać dookoła samego siebie”, zgaśnie „urojone” słońce religii. Ewentualnych zgubnych konsekwencji takich „homocentrycznych obrotów” Marks – w swym iście oświeceniowym optymizmie – nie bierze już jednak pod uwagę.

Osobną kwestią jest problem owego „urojenia”, gdyż także to, co urojone, mogłoby być uznane za istotnie przynależne ludzkiemu pojmowaniu świata. „Bezprzedmiotowa” religijność – jako aprioryczne złudzenie – byłaby nieodłączna od ludzkiej rozumności.

przestaje nią być w zmienionej rzeczywistości społecznej, która przeobraża także samą naturę ludzką. Natura ludzka nie byłaby zatem inwariantem antropologicznym. Jeśli jednak „istota gatunkowa człowieka”, o której mówi Marks i która – według niego – ma się zrealizować w komunizmie, byłaby tym samym co „natura ludzka”, to teoretycznie sama ta „istota gatunkowa” mogłaby być inna w odmiennych warunkach historycznych, a zatem komunizm, czyniący jej zadość, też byłby zbędny. Marks jednak nie uznałby raczej takiego rozumowania.

Na słuszość „doraźnej” interpretacji przez Marksa wątku praw człowieka względem wyznania religijnego wskazują inne jego wypowiedzi, w których zupełnie już jednoznacznie wieszczą on zanik religijności czy nawet – potrzebę (społeczną konieczność) takiego zaniku. W *Krytyce programu gotajskiego* wspomina on wprawdzie o wolności sumienia jako m.in. możliwości zaspokajania potrzeb religijnych. Zaraz jednak dodaje, że „partia robotnicza dąży raczej do tego, by sumienia wyzwolić od zmory religii” (Marks 1972: 36). W *Przyczynku* stwierdza zaś, że religia jest wytworem człowieka wyobcowanego – „człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już znowu zagubił” (Marks 1962b: 457). I dalej: religia – będąc „odwróconą na opak świadomością świata” – „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” (Marks 1962b: 457–458).

Marks jawi się tu jako redukcjonista religijny – w sensie, w jakim o redukcjonizmie mówi wspomniany już Jan Andrzej Kłoczowski – tj. jako ktoś, kto uznaje, że przedmiotem religii jest człowiek – człowiek, dodajmy, rozumiany opacznie, nierealistycznie, „życzeniowo”. Jak zauważa wspomniany filozof, najprostszą postacią redukcjonizmu jest oskarżenie religii o antropomorfizm, który odwraca słowa Modlitwy Pańskiej na: „jako na ziemi, tak i w niebie” (Kłoczowski 1994: 22). Marks jest przy tym redukcjonistą „silnym” (to jest – w terminologii Kłoczowskiego – „ontycznym”), czyli odrzuca samo istnienie Boga (a nie tylko – jak „redukcjonizm poznawczy” – wartość epistemiczną religii). Rozwijając „wątek redukcjonistyczny”, można powiedzieć, że Marks – podobnie zresztą jak Ludwig Feuerbach – jest także redukcjonistą aksjologicznym: religia jest nie tylko fałszem, lecz także i złem społecznym.

Skoro religia – jako „świadomość fałszywa” – jest złem, to: „*Prawdziwe* szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako *urojonego* szczęścia ludu” (Marks 1962b: 458). Jeśli zaś – zdaniem Trewirzyka – religia „wymaga zniesienia”, to należy podejrzewać, iż wierzył on w to, że może być zniesiona. Co więc

cej – powinna być ona zniesiona nie tylko w swoim zewnętrznym przejawie, czego – według Marksa – dokonał Luter, zamieniając dewocję w wewnętrzne przekonanie. Nie chodzi bowiem już tylko „o walkę człowieka świeckiego z *klechą poza nim*”, lecz „o walkę ze swym *własnym wewnętrznym klechą*, ze swą *kleszą naturą*” (Marks 1962b: 466)¹⁵. Walka ta może być wygrana, gdyż usposobienie religijne nie jest – zdaniem Marksa – momentem oderwanej od społeczeństwa abstrakcyjnej istoty człowieka (jego „odwiecznej natury”), lecz wytworem społecznym. Także zatem w odniesieniu do religii Marks postuluje aktywistyczne podejście – *idzie przeciw* o to, aby zmieniać świat (radykalnie i w wielu wymiarach – także religijnym), a nie tylko go interpretować (11. Teza o Feuerbachu).

Na uwagę zaś, że religia jest formą świadomości społecznej, która wraz z ewolucją systemów społeczno-ekonomicznych przeobraża się (np. reformacja), aczkolwiek nie znika, Marks ma odpowiedź taką: wszystkie dotychczasowe formacje społeczno-ekonomiczne miały antagonistyczny charakter. Religijność wiąże się właśnie z istnieniem przeciwieństw klasowych i wraz z nimi zniknie. Walka z religią (lub, jak się wyraża, z „dewocją”) ma dla niego „charakter *walki klasowej* biedoty z bogaczami, ludu z arystokracją, «niższych» sfer z «lepszymi»” (Marks 1966: 380). Marks głośno deklaruje, że „obecny przewrót” tym różni się od wszystkich innych, że człowiek zdołał wreszcie dociec tajemnicy historycznego procesu rewolucyjnego, a w związku z tym „miast ten praktyczny «zewnętrzny» proces wynosić znowu na niebiosa w egzaltowanej formie nowej religii – odrzucił wszelkie religie” (Marks, Engels 1963: 236). To, że nikt nigdy nie widział społeczeństw bez przeciwieństw klasowych¹⁶, oraz to, czy całkowite zniesienie przeciwieństw klasowych (czy szerzej: rozmaitych antagonizmów grupowych) jest możliwe, a jeśli jest, to czy jest to rzeczywiście warunek dostateczny definitywnego zaniku religijności – już tak bardzo Marksa nie frapowało.

3. Falszywy prometeizm

Wiara Marksa w tak radykalne zniesienie religii (wykorzenienie jej nie tylko z życia społecznego, ale i z serca człowieka) jest bardzo naiwna, gdyż ten „ów świat” (świat, którego „aromatem” jest religia) nie jest czymś, co człowiek własnymi siłami może zmienić w najgłębszych jego fundamentach –

¹⁵ Ateiści (redukcjoniści religijni) odrzucają istnienie Boga, ale o argumenty przeciwko temu istnieniu jakoś specjalnie się nie troszczą – w każdym razie tak ma się rzecz u Marksa. Słuszną zatem wydaje się teza Kłoczowskiego, że „ateizm wórnice dopiero jest negacją Boga, pierwotnie jest przede wszystkim negacją człowieka religijnego” (Kłoczowski 1994: 41).

¹⁶ Przypadek wspólnoty pierwotnej należy uznać za mocno wyidealizowany.

zarówno przyrodniczych, jak i społecznych. Skoro religijność – jak też same prawa człowieka, do których ona przynależy – leży w naturze ludzkiej, to rzeczywistość musiałaby przejść tak gruntowną transformację, aby powstał radykalnie „nowy człowiek” – człowiek mogący „obejść się bez złudzeń”. Niestety powszechnie wiadomo z historii, czym grozi człowiekowi „nowy wspaniały świat”, a w nim „nowy człowiek” – nadczyłowiek.

Marks w *Przyczynku* pisze także:

Krytyka religii kończy się tezą, że *człowiek jest istotą najwyższą dla człowieka*, a więc kończy się *kategorycznym nakazem obalenia wszelkich stosunków*, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy (...) (Marks 1962b: 466)¹⁷.

Jest w tym stwierdzeniu pewne nieporozumienie, którego Marks pewnie nie dostrzegał. Polega ono na tym, iż to właśnie zniesienie religii, a w niej tego, co najważniejsze – odniesienia człowieka do Boga (przekonania, że nad stosunkami międzyludzkimi wznosi się „wyższa sankcja moralna” – Bóg, który ustanawia prawa naturalne, tj. prawa przynależne istocie ludzkiej ze względu na jej godność), może być bezpośrednią przyczyną ludzkiego poniżenia, ujarzmienia, opuszczenia i pogardy. Sama zaś fraza „człowiek jest istotą najwyższą dla człowieka” nosi w sobie wieloznaczność, która niejednokrotnie w historii ukazywała swe zgubne praktyczne skutki. Może ona bowiem znaczyć nie tylko to, że jeden człowiek powinien być dla drugiego przedmiotem najwyższej uwagi, atencji, troski moralnej i miłości (krótko mówiąc: humanizm), lecz także – że jeden człowiek jako „istota najwyższa” – „najwyższy autorytet”, „jedyny prawodawca” i „arbiter moralny” – ma prawo wykorzystywać drugiego człowieka, a nawet pogardzać nim w imię jakichś urojonych dóbr, idei czy wartości, za którymi kryje się najczęściej egoizm i niepoohamowana żądza władzy. Czy oprawca odbierający życie innemu człowiekowi nie jest dla tego ostatniego „istotą najwyższą” – panem jego życia i śmierci? Ogólnie – pan bywa „istotą najwyższą” dla niewolnika¹⁸. Tak więc – tak samo jak można zniewalać człowieka „w imię Boga” (religie wypaczone) – można też zniewalać człowieka w „imię Człowieka”. W tym kontekście słuszna jest uwaga wspomianej już wyżej Z. Zdybickiej, że – według antropologii chrześcijańskiej – człowiek człowiekowi nie jest ani wilkiem, ani bogiem, lecz powinien być bratem.

¹⁷ Tak więc u Marksa krytyka religii ma (powinna) przeobrazić się w krytykę rzeczywistości, a w dalszej kolejności w teże praktyczne, rewolucyjne przekształcenie.

¹⁸ Ktoś, kto dla nas jest „istotą najwyższą” w sensie moralnej troski o niego, stać się może dla nas „istotą najwyższą” jako panujący nad nami tyran.

Ponadto, jeśli człowiek jest wszystkim („istotą najwyższą”) dla człowieka – a przy tym, jak wiadomo, wobec licznych zjawisk (na czele ze śmiercią) ludzie są bezradni – to cóż to, można zapytać, za pociecha – „proch” wszystkim dla „prochu”?

Z powodu wskazanych wyżej zagrożeń i ograniczeń myśliciele chrześcijańscy zwracają uwagę na konieczność osadzenia ludzkich działań – mających na celu wpływanie na drugiego człowieka i przekształcanie świata ludzkiego – w perspektywie Boga. Jak ujmuje to Hans Urs von Balthasar w części pierwszej swej *Teologii (Prawda świata)*, człowiek próbujący wpływać na drugiego człowieka, kształtować jego obraz, a czyniący to bez Boga, jest zarozumiały i próżny, gdyż wynosi się ponad bliźniego. W takim wypadku – by kontynuować tę myśl – człowiek może żądać od bliźniego „całkowitego utożsamienia z wymyślonym przez siebie ideałem”. Zamiast „współkształtować prawdę świata” wraz z nim, zniewala go fałszywą ideologią, z czym nierzadko idzie w parze przemoc fizyczna. Można uznać, że teistyczna perspektywa ludzkiej działalności praktycznej, której zaprzeczeniem jest fałszywy – zdaniem Balthasara – prometeizm, sprowadza się do postulatu szczególnego wyczulenia moralnego na los bliźniego: żaden człowiek – jako stworzony na obraz i podobieństwo Boga – nie może być traktowany tylko jako środek do cudzych celów, ale zawsze zarazem jako cel sam w sobie. Krytykowany przez Balthasara prometeizm jest zaś gloryfikowany przez Marksa, który w *Różnicy między demokrytyjską a epikurejską filozofią przyrody* stwierdza: „Prometeusz jest najwznioślejszym świętym i męczennikiem w kalendarzu filozoficznym” (Marks 1966: 9). Kłoczowski – we wspomnianej pracy – uznaje prometeizm za najistotniejszy („decydujący”) czynnik, jeśli chodzi o Marksowskie myślenie o religii. Markswi idzie wszak o to, aby zbawienie przenieść – jak wyraża się przywołany autor – „z nieba teologii na ziemię antropologii (...) – ekonomii politycznej” (Kłoczowski 1994: 32).

4. Sytuacja, która bez złudzeń obejść się może

W *Kapitale* Marks pisze:

Religijny odbłask rzeczywistego świata może w ogóle zniknąć dopiero wtedy, gdy stosunki praktycznego, powszedniego życia będą przejrzyste występowały przed człowiekiem w jego codziennym byciu jako *rozumne* [kursywa – M.Ł.] stosunki między ludźmi i między ludźmi a przyrodą. Społeczny proces życiowy, czyli materialny proces produkcji, wtedy dopiero zrzuci z siebie zasłonę mistycznych mgieł, gdy stanie się dziełem swobodnie zrzeszonych ludzi i znajdzie się pod *ich świadomą, planową kontrolą* [kursywa – M.Ł.] (Marks 1951: 84–85).

W tej prognozie Marksa jest jednak dużo niekonsekwencji – aż dziwi, że nie zwróciły (?) one jego uwagi. Jak np. – biorąc pod uwagę ostatni z cytatów – pogodzić ze sobą swobodę zrzeszenia ludzi z planową kontrolą? Religia oskarżana jest o to, że niesie ze sobą zniewolenie: bezpośrednie, tj. zniewolenie myśli, uczuć, woli i czynów ludzkich, oraz – pośrednie, czyli ideologiczne wspieranie antagonistycznych systemów społeczno-ekonomicznych. „Planowa kontrola społecznego procesu życiowego” ma zaś być przepisem na wolne (swobodne) urządzenie społecznego współistnienia ludzi. Rozum (oświecenie) i planowa naukowa kontrola mają zatem zneutralizować religię. To jest właśnie Marksowski „ateizm naukowy”, który można też nazwać – „oświeceniowym”. Jednakże to, co w rzeczywistości może z ludźmi zrobić „rozumne”, świadome i totalne planowanie oraz kontrolowanie – cały koszmar totalitarnego zniewolenia, który znamy z pomarksowskiej historii – już Marksowi w głowie się nie mieścił. Usprawiedliwia go – być może – to, iż był on w tym względzie raczej krótkowzrocznym utopistą niż przebiegłym manipulatorem, chcącym wciągnąć społeczeństwo w tragedię systemowej „rozumnej niewoli”. Nie omieszkali jednak tego zrobić jego następcy, którzy skwapliwie wykorzystali Marksowskie – słabo zresztą skonkretyzowane¹⁹ – przepowiednie.

Zauważmy w związku z tym, że swoboda zrzeszenia każdej grupy społecznej czy wspólnoty jest zawsze ograniczona określonymi regułami współżycia, warunkami działania czy zasadami, do jakich społeczności się odwołują. Pewna doza planowania i kontroli jest zatem w życiu społecznym nieunikniona. Wspólnota religijna nie różni się w tym względzie od innych form organizacji ludzi. Nie każde jednak planowanie i kontrola jest zniewoleniem, nie jest nim na ogół np. planowanie opieki zdrowotnej i kontrola stanu zdrowia obywateli państwa. Jednak w systemie totalitarnym mogą się one stać narzędziem represji. A świadoma, rozumna kontrola, jaką proponuje Marks, nosi właśnie znamiona kontroli totalnej. Wszak ma jej podlegać „społeczny proces życiowy”, który utożsamiany jest z „materialnym procesem produkcji”. Tak szeroko zakreślony obszar planowej kontroli mógłby być traktowany (i w praktyce niektórych „realnych socjalizmów” w istocie był) jako przepis na totalitarne zniewolenie. Trzymając się podanego wyżej przykładu: ponieważ społeczny proces produkcji zależy istotnie od kondycji zdrowotnej jego bezpośrednich wykonawców, można sobie wyobrazić państwowy (czy prywatno-kapitalistyczny) medyczny aparat ucisku, jak np. podawanie preparatów modyfikujących

¹⁹ Stąd odpowiedzialność Marksa za „konkretne” poczynania odwołujących się do niego zbrodniarzy komunistycznych jest ograniczona i niejednoznaczna. Często zaś mające miejsce przypisywanie myśli Marksa pełnej bądź decydującej odpowiedzialności za hekatombę komunizmu, a nawet hitleryzmu, jest z gruntu niemarksowskie. Zdaniem Marksa na bieg dziejów ma bowiem wpływ nie tylko (i nie przede wszystkim) myślenie (teoria), lecz czynniki pozaświadomościowe (społeczno-ekonomiczne) – „byt określa świadomość”.

ludzką kondycję zdrowotną w celu podniesienia wydajności produkcyjnej. Analogicznie: reguły organizujące życie pierwotnie wolnych wspólnot religijnych mogą stać się aparatem represji (wojny religijne, państwa wyznaniowe itp.). Jest tak w niektórych społecznościach muzułmańskich, gdyż islam ściśle wiąże ze sobą sfery religii, polityki i gospodarki.

Marks myli się co do religii, gdy utrzymuje, że sytuacja człowieka niemającego obejść się bez „religijnych złudzeń” jest czymś historycznie przezwyciężalnym. Oto – znosząc szeroko pojętą alienację historyczną i przyrodniczą człowieka (jego wyobcowanie, podporządkowanie innym ludziom i siłom natury) – ludzkość w postępie swego historycznego rozwoju osiągnie rzekomo wolność i pełnię swego „gatunkowego jestestwa”. Nastąpi stan, w którym świadomość ludzka pozbędzie się tych „złudzeń” jako niepotrzebnego balastu. Nastanie era jakiejś nowej, wspaniałej, bezreligijnej (samo)świadomości. Jest zatem u Marksa coś na kształt świeckiej soteriologii – zapowiedź zbawienia bez religii, a nawet – wbrew religii. Przy czym komunizm sam – paradoksalnie – stawał się *quasi*-religią. Miał on być bowiem „skokiem do królestwa wolności”, jakąś „transsubstancjacją” człowieka w nowy gatunek, a przynajmniej – rozwinięciem tego, co tkwi w jego „gatunkowej istocie”, czyli pełni rozumności i wolności²⁰. W Marksowskiej koncepcji człowieka wyalienowanego pobrzmiewa jeden z kluczowych momentów przeżycia religijnego – poczucie bycia „nie u siebie”²¹. Człowiek wyalienowany jest „nie u siebie” i dlatego musi powrócić do swej „gatunkowej istoty”. Wraz z tym powrotem ma skończyć się prehistoria rodzaju ludzkiego, a zacząć

²⁰ Można się spierać, czy Marksowi właściwy był „gatunkizm”, czyli tendencja do poświęcania wolności i szczęścia poszczególnych jednostek ludzkich na rzecz jakiejś wymagowanej abstrakcyjnej idei człowieczeństwa. Nie wchodząc głęboko w ten trwający w łonie marksizmu i poza nim spór, opowiadam się przeciwko przypisywaniu „gatunkizmu” Marksowi. To była raczej domena jego następców, w praktyce realizujących „komunistyczny raj” na ziemi. Sam zaś Marks – co wynika z wielu przykładów podawanych w *Kapitale* – był wyczulony na los konkretnego człowieka i myślał raczej w kategoriach jednostki ludzkiej. Nie powinno to dziwić, skoro na własne oczy widział on ludzi krzywdzonych przez ówczesny kapitalizm – ludzi z krwi i kości, a nie „istoty gatunkowe człowieka”. Gatunek to abstrakcja, ludzkość to uogólnienie ludzi poszczególnych. Kiedy Marks mówi o „istocie gatunkowej”, to – moim zdaniem – ma na myśli to, co każdemu indywidualnemu człowiekowi właściwe jest z natury rzeczy (rozumność, wolność, kreatywność – jako ludzkie potencje). Hipostazowanie gatunku nie zgadza się w ogóle z Marksowskim materializmem, który niejednokrotnie poddawał krytyce idealistyczne hipostazy. Gdy w 6. *Tezie o Feuerbachu* Marks pisał, że istota człowieka nie jest abstrakcją tkwiącą w poszczególniej jednostce, lecz jest „całością stosunków społecznych”, to nie należy tego interpretować – jak czynią to liczni krytycy Marksa – jako Marksowskiego redukcjonizmu, jeśli chodzi o indywidualne, w pełni konkretne życie ludzkie. Jest to raczej tylko metaforyczne wskazanie na esencjalnie społeczny charakter bytowania człowieka – ni mniej, ni więcej jak tylko Arystotelesowskie *zoon politikon*.

²¹ Na eksponowanie tego wątku w filozofii religii Leszka Kołakowskiego zwraca uwagę Kłoczowski.

właściwa historia²². Jak zwraca uwagę Joseph Ratzinger w *Jezusie z Nazaretu* (Ratzinger 2015), wyobcowanie (alienacja), o którym mówi Marks, jest jednym z filozoficznych refleksów religijnego „grzechu pierworodnego”. Marks dał świecką obietnicę jego zniesienia, „odkupienia”, która to obietnica spodobała się masom upośledzonym przez władające nimi „struktury społeczne”. To jest też rzeczywista, ideologiczna – ale także i moralna – siła myśli Marksa, a zarazem wy tłumaczenie jej ogromnego światowego zasięgu. W odróżnieniu jednak od myśli chrześcijańskiej, „zbawienie” proponowane przez Marksa nie opiera się na zasadzie powszechnego miłosierdzia i troski o godność wszystkich ludzi – wywłaszczeni muszą być wywłaszczeni, gdyż są wrogami ludu.

Wiadomo powszechnie, jak wyglądał w XX w. – odwołujący się do Marksa²³ – realny proces „uwalniania” człowieka od wszelkiej alienacji – w tym od „złudzeń” religijnych: rewolucja, wojna, mord, zniewolenie i dyktatura. Czy tak miał wyglądać „nowy wspaniały świat”, który może obejść się bez „złudzeń”? Taki świat dopiero „złudzeń” potrzebuje.

Często, gdy rodził się bunt przeciwko totalitaryzmowi, odwoływano się właśnie do religii, do Boga, który – inaczej niż według wyobrażeń feudalnych – nie był już „namaszczycielem władzy”, lecz strażnikiem i gwarantem godności zniewolonego i upokorzonego ludu (przypadek polskiej „Solidarności”).

Zostawiając jednak na boku fakty historyczne, sama myśl o możliwości wyjścia człowieka z „situacji złudzeniowej” jest całkowicie naiwna i bezpodstawna. Sam Marks – paradoksalnie – widział to zasadnicze ograniczenie, gdy stwierdził, że „królestwo wolności” (jakim miał być znoszący alienację komunizm) zawsze zarazem jest „królestwem konieczności”²⁴. Ratzinger niejako kontynuuje ten wątek, gdy – rozważając prośbę o chleb powszedni z Modlitwy Pańskiej – zwraca uwagę, że nawet tak powszednia czynność, jaką jest uprawa ziemi w celu pozyskania pożywienia, zależy nie tylko od pracy rąk naszych,

²² Jeśli chodzi o wątki soteriologiczne w marksizmie, to jeszcze dalej posunął się marksistowski utopista-wizjoner Ernst Bloch. Według niego człowiek – zainspirowany religią – jest w stanie stworzyć sobie wolny, wspaniały świat – sam siebie zbawić. Według Blocha materia, będąc obecnie w stanie „jeszcze-nie-bytu” („jeszcze-nie-bycia”), osiągnie wreszcie swój stan ostateczny – *materia ultima* – który zagwarantuje człowiekowi nieśmiertelność (śmierć jako problem „techniczny”) i wszelką doskonałość.

²³ Można się zastanawiać, w jakim stopniu popełniano przy tym błąd dezinterpretacji czy nadinterpretacji.

²⁴ W cz. 2. tomu III *Kapitału* czytamy: „Królestwo wolności zaczyna się faktycznie dopiero tam, gdzie kończy się praca, którą dyktuje nędza i celowość zewnętrzna; leży więc ono z natury rzeczy poza sferą właściwej produkcji materialnej. (...) *Zawsze jednak jest to królestwo konieczności*. Poza jego granicami rozpoczyna się rozwój sił ludzkich jako cel sam w sobie, prawdziwe królestwo wolności. *Może ono wszakże rozkwitnąć jedynie na swej niezbędnej bazie, którą stanowi królestwo konieczności*” (Marks 1959: 400; kursywa – M.Ł.). Zwróćmy uwagę, że w przedstawionej w tym fragmencie-przekładance (królestwo wolności / królestwo konieczności) ostatnie słowo należy do „królestwa konieczności”.

ale – w dużej mierze – od sił kosmicznych (słońca i deszczu) – nad którymi nie mamy panowania. To powinno nauczyć nas pokory i nie absolutyzować – jak robi to np. Stanisław Brzozowski w swej „filozofii czynu” – twórczych mocy ludzkiej pracy. Nie rozwijając dobrze znanego wątku pryncypialnych przyrodniczych i społecznych ograniczeń człowieka, powiedzmy tylko, że nad człowiekiem wszystkich czasów, jak miecz Demoklesa wisi – by użyć sformułowania Hegla – „pan absolutny” – śmierć. Parafrazując tegoż filozofa z *Pism wczesnych z filozofii religii* (Hegel 1999), można powiedzieć, że wiara religijna jest równocześnie wyrazem szacunku dla „strumienia konieczności naturalnej” oraz przekonaniem, że Bóg pozwala się człowiekowi wyrwać z zależności od natury.

W innej wypowiedzi na temat religii Marks stwierdza: „(...) wszelka niedoskonałość człowieka jest więzią łączącą go z niebem” (Marks 1962c: 591). Pozbycie się zatem „złudzeń” musiałoby oznaczać zniesienie *wszelkiej* ludzkiej niedoskonałości, co w świecie materialnym jest niemożliwe. Skoro wszelka niedoskonałość „łączy człowieka z niebem”, a „królestwo wolności” zawsze będzie skażone pierwiastkiem konieczności (rozumianym jako ograniczenie przyrodnicze człowieka, czyli wyraz jego pryncypialnej niedoskonałości), to wypadałoby stąd wyciągnąć wniosek, że ludzkości będzie zawsze także towarzyszyć jakaś forma religijności. Piszący te słowa nie przypomina sobie, aby Marks gdziekolwiek taki wniosek wyciągnął.

5. (Bez)pośredniość relacji moralnej

Marks stwierdził, że „religia jest to właśnie uznawanie człowieka drogą okrężną. Poprzez pośrednika” (Marks 1962d: 428). Można się domyślać, że za stwierdzeniem tym kryje się przeświadczenie, iż dla samych ludzi dobrze jest, gdy w ich wzajemnych relacjach nie występuje pośrednik w postaci Boga, względnie jego ziemskiego reprezentanta – kościoła. Ponieważ jednak kościół historyczny jest ziemską instytucją, której faktyczne pośrednictwo między ludźmi przybierało rozmaite – nierównoważne moralnie – formy, na przykład działalność edukacyjna czy charytatywna, misje, wojny krzyżowe czy religijne, skupmy się na pośrednictwie bożym²⁵ i ograniczmy je do aspektu moralnego.

Zapytajmy zatem: czy dla moralnej postawy jednych wobec drugich pośrednictwo Boga jest konieczne? Jeśli zaś nie jest konieczne, to czy idea takiego pośrednictwa może nieść ze sobą jakiś dodatkowy pożytek w stosunku do

²⁵ Przy czym – zgodnie z teologicznym rozumieniem kościoła jako świętego pośrednika między Bogiem a ludźmi – pośrednictwo kościoła między ludźmi musi być rozumiane jako pośrednictwo samego Boga. Jest to *Sancta Ecclesia* jako wyraziciel i reprezentant woli Boga.

sytuacji braku bożego zapośredniczenia moralnych relacji międzyludzkich? Postawiwszy drugie z pytań, zasugerowałem odpowiedź na pierwsze. Otóż tezy o konieczności trudno byłoby bronić. Są wszak szlachetni altruści, którzy przeczą istnieniu Boga. W ich pojęciu – jak to było np. w przypadku materialisty Ludwiga Feuerbacha – religią powszechną powinna być „Miłość” międzyludzka, która żadnej „sankcji niebieskiej” nie potrzebuje. Tyle tylko, że bez Boga nie jest to w zasadzie Miłość, lecz po prostu miłość – posiadające swe granice czasowe (wyznaczone skończonością ludzi poszczególnych i ludzkiego świata w ogóle) uczucie wobec niektórych bliskich nam osób – albo nawet wobec wszystkich ludzi i istot żyjących. Ta „szerokość zasięgu” nie znosi ograniczoności czasowej uczuć i wyrażanych w nich wartości wyższych. W związku z tym należy jednak wziąć pod uwagę następujące rozumowanie: nieuchronne i całkowite przyrodnicze unicestwienie ludzkości znosiłoby ważność i zrównywałoby ze sobą czyny dobre i złe. Ich waga i różnica może istnieć tylko w wieczności – w „królestwie niebieskim”. Ktoś dokonał ludobójstwa, ktoś inny, poświęciwszy swoje życie, uratował bliźniego – cóż to znaczy, jeśli ma po nas zostać tylko kosmiczny pył? Jeśli ludobójstwo to tylko chwilowy przypływ gniewu jednych i chwilowe cierpienie innych, to nie znaczy to więcej niż – powiedzmy – wpadnięcie cmy w ogień. A przecież zbrodnia „woła o pomstę do nieba”. Miłość zaś domaga się Nieskończoności. Z tej perspektywy trudniej byłoby zaprzeczyć konieczności pośrednictwa nieskończonego Boga w moralnych relacjach między ludźmi – choć – jak utrzymuje „trzeźwy racjonalizm” – jest to argument bardziej „życzeniowy” niż oparty na faktach²⁶.

Na drugie z postawionych pytań odpowiadam zaś: tak, przeświadczenie o pośrednictwie Boga może mieć pozytywny wpływ na relacje międzyludzkie. By odpowiedź tę uzasadnić, postawmy pytanie: dlaczego właściwie mielibyśmy kochać ludzi lub być dla nich dobrymi?²⁷ Zapewne nie przypadkiem starotestamentową listę przykazań Bożych otwierają trzy przykazania nakazujące określone zachowania wobec Boga, a potem następuje siedem kolejnych – regulujących relacje międzyludzkie. Także Chrystusowe przykazanie miłości²⁸

²⁶ Dodajmy, że w teizmie personalistycznym relacja „Bóg – człowiek” także wymaga zapośredniczenia (inaczej sądzą mistycy i gnostycy, którzy dążą do bezpośredniej relacji z Bogiem). Jeśli tak, to można pytać, co jest tu pośrednikiem. Najogólniej może należałoby powiedzieć, że – kulturowo kodowane i odczytywane znaki, symbole i alegorie. Ale przy takim ujęciu (dla którego na razie nie widzę alternatywy) dostajemy pewne „zapętlenie”. Przestrzeń kultury jest tworem człowieka, a zatem zapośredniczenie relacji „człowiek – człowiek” przez Boga domaga się zapośredniczenia relacji „człowiek – Bóg” przez człowieka.

²⁷ Chodzi przy tym o postawy uniwersalne, gdyż miłość czy moralność przejawiane w kierunku osób, z którymi wiąże nas praktyczna korzyść (jak rodzina, przyjaciele, dobrodzieje itp.), zdają się utylitarnie umotywowane i w tym sensie uzasadnione.

²⁸ Też mające swe źródła w Starym Testamencie.

na pierwszym planie stawia nakaz miłości Boga, a następnie – bliźniego swego. Można podejrzewać, że za tym porządkiem kryje się sugestia, iż wielka i żarliwa („całym sercem twoim, całą duszą swoją...”) miłość do Boga jest wszechogarniająca. W takim mianowicie sensie, że kto kocha Boga – Stwórcę i Pana wszelkiego stworzenia – ten kocha też całe stworzenie, a w szczególności tę jego część, która – jak głosi chrześcijańska religia – została stworzona na Jego obraz i podobieństwo – człowieka. To jest uniwersalna i fundamentalna odpowiedź na pytanie, dlaczego mam kochać i respektować godność każdego bliźniego bez wyjątku²⁹. Wydaje się, że perspektywa teistyczna najsilniej uzasadnia humanizm, gdyż w tej perspektywie nabiera on charakteru zasady absolutnej. Jak pisze J.A. Kłoczowski we wspomianej tu już pracy: „Etyka religijna jest teocentryczna, a nie antropocentryczna; i odwrotnie – teocentryzm umożliwia antropocentryzm: od człowieka do człowieka najbliższym jest przez Boga” (Kłoczowski 1994: 13). Trzeba powiedzieć, że bez odniesienia do Boga humanizm może być tylko swego rodzaju „relatywizmem gatunkowym”: solidaryzuję się ze swoim gatunkiem, gdyż sam do niego należę. Przy czym furtka dalszych relatywizacji jest tu na oścież otwarta: ale czy mam solidaryzować się z całym gatunkiem? Nawet z tymi, z którymi nie łączy mnie żadna możliwa korzyść, a z wieloma z nich nawet – łączy „antykorzyść” (działają lub mogą działać na moją szkodę)? Czy zwierzęta też mają być przedmiotem mojej moralnej troski, a jeśli tak, to jakie ich gromady na to zasługują?

Chociaż – z jednej strony – odniesienie do Boga „absolutyzuje” miłość do bliźniego, to z drugiej – jak wskazuje Marks – miłość tę może także przesłaniać i osłabiać. Skoro na pierwszym miejscu jest Bóg, a ludzkie sprawy są o wiele mniej ważne, to w pewnych okolicznościach warto, a nawet trzeba poświęcić człowieka. W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* Marks zauważa, że „im więcej człowiek wkłada w Boga, tym mniej zachowuje w sobie samym” (Marks 1962c: 548). W stwierdzeniu tym wyraża się humanistyczny aspekt Marksowskiego ateizmu („ateizm humanistyczny”). Rozwijając myśl Trewirczyka, Janusz Kuczyński stwierdza w książce *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka* (Kuczyński 1976), że w istocie religia ma „destrukcyjny, antyhumanistyczny charakter”³⁰. Jej niehumanistyczność polegać ma zaś na traktowaniu życia ludzkiego jako środka do celów transcendentnych. Tezę tę ilustruje poniekąd próba, jakiej Jahwe poddał Abrahama, żądając od niego poświęcenia syna Izaaka na ołtarzu ofiarnym. Ofiara wprawdzie nie doszła do skutku, lecz Bóg wyraźnie wskazał, iż to on jest najważniejszy. Także sprawy Chrystusowe – boski plan zbawienia ludzkości – stawiane były często

²⁹ Taka fundamentalna miłość dotyczy także ludzi złej woli – trzeba ich kochać jako ludzi, potępiając jednocześnie ich spaczoną wolę lub złe uczynki.

³⁰ Można powiedzieć, że jest to jej własny „negatywny ładunek”.

ponad pomyślnością ludzi poszczególnych. W Ewangelii św. Łukasza czytamy: „Przyszedłem rzucić ogień na ziemię i bardzo pragnę, aby już zapłonął (...). Czy sądzicie, że przyszedłem, aby dać ziemi pokój? Ależ nie! – mówię wam – raczej rozłam. (...) Poróżnią się: ojciec z synem, a syn z ojcem, matka z córką...” (Łk 12, 49–53). Można się zastanawiać też, czy zdrada i tragedia Judasza nie jest poświęceniem człowieka na ołtarzu spraw boskich. Przeciwnie takiemu rozumowaniu da się wysunąć kontrargument: Bóg nie tyle pragnie „rzucić ogień na ziemię”, co w swej przedwiedzy o wypadkach przygodnych (a więc ontycznie niekoniecznych)³¹ wie, jak zachowają się ludzie obdarzeni przez niego wolnością. Judasz wybrał swój los, tak samo jak i ci, którzy z powodu Chrystusa poróżnili się ze sobą. Można by też w tym kontekście wskazać na „świętą inkwizycję” czy dramat wojen religijnych (np. wywołanych luterzańską reformacją), na łamanie ludzkich sumień i zabijanie „w imię Boga”. Ścisłe jednak biorąc, problem tych „instytucji” nie jest kwestią teologiczną, lecz historyczną – społeczno-polityczną. W ich przypadku bowiem to nie Pismo kazało przedkładać sprawy Boga nad sprawy ludzkie, lecz fałszywa jego interpretacja przez kościół katolicki oraz ruch reformatorski.

Jak zwraca uwagę Kłoczowski, humanizm wcale nie wyklucza myślenia religijnego. Przeciwnie, filozof ten jest rzecznikiem wzajemnego otwarcia się tych dwóch obszarów. Perspektywa religijna może wzbogacać humanistyczne otwarcie się na człowieka, umieszczając go w kontekście nieskończoności i transcendencji dobra oraz prawdy, i nadając tym samym egzystencji ludzkiej pewną wyższą sankcję i godność. Bóg nadaje „sakramentalny” charakter stosunkowi do drugiego człowieka, ale – jak zauważa Kłoczowski – nie jest to żaden instrumentalizm. Drugi człowiek nie jest po to, abym się „wykazał moralnie” przed Bogiem. Nie liczy się sam „dobry uczynek”, ale autentyczne dobro poszczególnego człowieka, o które należy dbać bezinteresownie. Można powiedzieć, że bezinteresowność jest wpisana w pojęcie dobrego uczynku, a wszelki instrumentalizm znosi wartość moralną czynu. Dodam do tego, że – nieobca też Marksowi – krytyka „sumienia religijnego” jako rzekomo opartego na strachu przed piekłem (postawa wobec drugiego człowieka jako „trampolina do nieba” lub „zapadnia do piekła”) jest sprymitywizowanym lub skrajnie nieprzychylnym pojmowaniem etycznej i moralistycznej tradycji chrześcijaństwa. W Biblii (a szczególnie w Nowym Testamencie) mówi się przede wszystkim o tym, że trzeba kochać Boga i bliźniego, a nie – drzeć przed piekłem. Pojawiające się tam wątki „nagrody i kary” są – w mojej opinii – drugorzędne³².

³¹ Problem przedwiedzy bożej i ludzkiej wolności jest złożonym problemem ontoteologicznym. Czy rzeczywiście wypadki, o których Bóg wie, że nastąpią, i im nie przeciwdziała, są przygodne, niekonieczne?

³² Stąd trudno zgodzić się z Heglem, który w *Pismach wczesnych z filozofii religii* twierdzi: „(...) nauka o nagrodach i karach stanowi główny punkt wszystkich religii (...)” (Hegel 1999: 65).

6. Podsumowanie. Ocena stanowiska Marksa

Marks – słusznie krytykując bardziej bądź mniej świadomy udział kościoła w utrwalaniu na przestrzeni wieków niesprawiedliwych ustrojów społecznych czy wywoływaniu konfliktów zbrojnych³³ – nie postulował reformy religii instytucjonalnej w kierunku jej „usocjalistycznienia”. Nie przeczuwał chyba nawet takich współczesnych zjawisk, jak teologia wyzwolenia³⁴, katolicka nauka społeczna³⁵, „katomarksizm”³⁶ czy inne koncepcje i ruchy próbujące pogodzić myśl marksistowską (lub – szerzej – socjalistyczną) z chrześcijaństwem. Zamiast tego w sposób nieprzemysłany i bezpodstawny wieszczył koniec religii. Marks nie dopuszczał także, że religijność – zamiast zniknąć w ogóle – może przeobrazić się (m.in. pod wpływem jego własnej, Marksofskiej krytyki religii monoteistycznych) w swego rodzaju „eklektyczno-politeistyczny” zabobon – w jakieś formy newage’owskich astrologicznych przesądów, kościołów scjentologicznych, sekciarskich wyznań o niejasnych mechanizmach finansowania i „zarządzania” ludzkimi duszami – lub w pierwotną, plemienną wiarę w jakiegoś „bezpostaciowego” ducha świata („religie kosmiczne”). Słowem: nie przyszło mu do głowy, że religię nie tylko (lub raczej: *nie tyle*) można znieść, co wypaczyć.

Analizując Marksofskie wypowiedzi o religii dochodzę do wniosku, iż był on słabym psychologiem i antropologiem. Nie dostrzegał lub dostrzegać nie chciał „ciemnych” zakamarków ludzkiej duszy; stąd tak chętnie w swej „oświeceniowej naiwności” (albo – „przebiegłości”) oddawał los człowieka w jego własne – często pozbawione pokory i sceptycznego dystansu wobec siebie – ręce.

Marks nie potrafił rozróżnić między potrzebą przezwyciężenia społecznej alienacji i upośledzenia dużych mas ludzkich a rzekomą koniecznością zniesienia (lub – samoistnego zniknięcia) sfery *sacrum* z życia człowieka. Nie widział też potencjalnego degenerującego wpływu laicyzacji na życie społeczne – tego, iż może ona nieść ze sobą (co zresztą rzeczywiście ma miejsce) aksjologiczną relatywizację, a tym samym atomizację i dezintegrację społeczeństw. O wiele

Takim głównym punktem jest raczej to, co się Bogu podoba, a co w chrześcijaństwie zbiega się z przykazaniem miłości. Sankcja zaś, którą rzeczywiście wprowadza większość religii, jest w nich raczej „środkiem pomocniczym”, a nie czymś zasadniczym.

³³ Jednak – wbrew Marksowi – taka negatywna „funkcja ideologiczna” nie jest główną racją istnienia kościoła i podstawą jego działania.

³⁴ Która – w duchu marksistowskim – postuluje zastąpienie Odkupienia (Zbawienia) społeczno-ekonomiczną praktyką wyzwolenia ludu.

³⁵ Zapoczątkowana encykliką Leona XIII *Rerum novarum* z 1891 roku.

³⁶ O możliwym sojuszu marksizmu z personalistyczną myślą katolicką pisze np. Lucien Sève w pracy *Marksizm a teoria osobowości* (Sève 1975).

przenikliwsza w tym względzie jest myśl Emila Durkheima, dla którego religia pełni funkcję integrującą. Sfera *sacrum* wzmacnia i scala społeczności. Dlatego religia ma dla Durkheima wymiar ponadczasowy: istniała i istnieć będzie – choć modyfikuje się wraz z historyczną zmiennością społeczeństw. W podejściu do religii *funkcjonalizm fundamentalny* Durkheima przeciwstawia się *funkcjonalizmowi historycznemu (ad hoc)* Marksa. Przy czym ten pierwszy ma dla mnie zdecydowaną przewagę: Durkheim – w przeciwieństwie do Marksa – widział nie tylko społeczną funkcjonalność religii, ale i jej „istotowość” (ponadczasowość), jeśli chodzi o ludzką egzystencję.

Błąd Marksa polegał na tym, że subtelne egzystencjalne przesłanki religijności powiązał nazbyt mocno z ekonomicznymi warunkami materialnego życia – w szczególności ze stosunkami produkcji. Oto radykalna zmiana tych ostatnich, z antagonistycznych na nieantagonistyczne, ma być – według niego – warunkiem dostatecznym zaniku „instynktu religijnego”. W *Manifestie komunistycznym* razem z Fryderykiem Engelsem wywodzi on, że wraz ze „pełnym zniknięciem przeciwieństw klasowych” „znikną doszczętnie” pewne formy świadomości z religią na czele (Marks, Engels 1979: 61). W *Anty-Dühringu* Engels wtóruje Marksowi, że gdy społeczeństwo (w osobie wszystkich swoich członków) weźmie w posiadanie wszystkie środki produkcji³⁷ i zastosuje je w sposób planowy, to wtedy „zniknie ostatnia obca siła, która się jeszcze dziś odzwierciedla w religii, a tym samym zniknie też religijne odzwierciedlenie, jako że wówczas nie będzie już nic do odzwierciedlania” (Engels 1972: 354). Jedno z drugim nie ma jednak wiele wspólnego. Żadne warunki, w jakich realizuje się materialne życie społeczne, nie są w stanie uchylić lęków, tęsknot, obaw i nadziei ludzi, kierujących ich w stronę religii. Skoro Marks pisał, że religia jest „sercem nieczułego świata” (Marks 1962b: 458), to można by się spodziewać po nim, że rozumiał, jak subtelne motywacje leżą u podstaw religijności ludzkiej i że żadne „przemeblowanie” porządku społecznego w pełni „czułym” tego świata nie uczyni – może tylko, co najwyżej – nieco „czulszym”.

Według głębokiej wiary religijnej, człowiek – często opuszczany (zdradzany, poniżany, wyzyskiwany) przez drugiego człowieka oraz gnębiony przez przyrodę – nigdy nie jest opuszczony przez Boga – a przynajmniej religia daje mu taką szansę. Marks, jako wnuk i bratanek trewirskich rabinów oraz syn przykładowego chrześcijanina obrządku luterńskiego³⁸, powinien był o tym wiedzieć. Chyba że to właśnie osobiste – społeczno-rodzinne – doświadczenia

³⁷ Cokolwiek miałyby to znaczyć – gdyż trudno sobie wyobrazić, iżby każdy z osobna „czynnie” posiadał wszystkie społeczne środki produkcji.

³⁸ Ojciec Marksa zmienił wyznanie przed jego narodzinami.

Marksa (wspominana apostazja ojca i jej wspólnotowe konsekwencje) były przyczyną jego negatywnego nastawienia do religii w ogóle³⁹.

Marksowskie rozumienie religii to jedno z najsłabszych ogniw jego myśli. Stwierdzenie to należy umieścić w szerszym kontekście: piętą Achillesową filozofii Marksa są utopijne prognozy – profetyzm – przewidywania niemające dostatecznych podstaw teoretycznych⁴⁰. Do tych ostatnich należy wieszczenie końca religii – nie w takim czy innym kształcie instytucjonalnym i historycznym, lecz religijności w ogóle. Pewnym usprawiedliwieniem niepowodzenia profetycznych tez Marksa jest – być może – to, że, jak mówił Hegel, „sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu” – jeśli istotnie tak jest (?). I chociaż nie można wykluczyć, że w drodze ewolucji społeczeństw pewne elementy przepowiedni Marksa się ziszczą – jak np. stopniowy zanik wyzysku i „uwolnienie” czasu coraz większej liczby ludzi – to nie sądzę, aby należał do nich zanik ducha religijności.

Jak jednak pogodzić to ostatnie przypuszczenie z ewidentną i postępującą laicyzacją większości społeczeństw Europy i Ameryki Północnej?⁴¹ Przede wszystkim można przyjąć, że tendencja ta – choć wyraźna – jest jednak odwracalna i nastąpi rechrystianizacja Zachodu – co chociażby w kontekście silnej ekspansji islamu w nasz obszar kulturowy byłoby chyba pożądane. Jeśli jednak desakralizacja życia społecznego miałaby postępować aż do zaniku wszelkich (bądź niemal wszelkich) form religijności, to – wbrew Marksowi – trzeba powiedzieć, że prawdopodobnie nie przyniesie to ludziom wolności ani szczęścia. Jak pokazuje współczesna praktyka społeczeństw „zdesakralizowanych”⁴², narasta w nich liberalizm obyczajowy, relatywizm moralny, niepohamowany konsumpcjonizm, wszelakie fetyszyzmy („kult młodości”, „kult pieniądza” itd.) i różne inne formy świeckiego zabobonu. Zjawiska te mogą zaś być postrzegane jako świadczące raczej o schyłkowym stanie tych społeczeństw.

Konkludując, Marks pomylił się *zasadniczo* co do religii przynajmniej w jednej kwestii – a jest wysoce prawdopodobne, że nawet w dwóch: mianowicie co do tego, że *religijność może w ogóle zaniknąć* lub co do tego, że *zanik religijności byłby dla człowieka (społeczeństwa) dobry*. To zaś, w czym się nie mylił, jest dość banalne, a mianowicie, że religia instytucjonalna

³⁹ Z jednej strony, negatywnie mogli być przez Marksa postrzegani chrześcijanie, gdyż zmuszali Żydów chcących piastować określone stanowiska do zmiany wyznania, a z drugiej – sami Żydzi odnoszący się źle do żydowskich apostatów.

⁴⁰ Choć trzeba przyznać, że aspekt prognostyczny wcale nie stanowi podstawy dzieła Marksa. Dla piszącego te słowa jest nią przede wszystkim krytyka klasycznej ekonomii politycznej (m.in. w tym zakresie, w jakim ukazuje genezę kapitalizmu i mechanizmy jego działania) oraz – oparta na kategoriach pracy, czasu, wolności, twórczości i in. – antropologia. Jest to antropologia – dodajmy – o dużym „ładunku etycznym”.

⁴¹ Do tego to obszaru Marks w zasadzie odnosił swoje wizje przyszłości.

⁴² Lub raczej desakralizujących się.

ideologicznie wspierała lub generowała niesprawiedliwe czy wynaturzone wręcz (jak wojny religijne) formy życia społecznego. Walka z wypaczeniami życia religijnego w żaden jednak sposób nie wymaga zniesienia religii czy religijności, lecz zakłada ich reformę⁴³. Zresztą zniesienie (zanik) religii nie jest, według mnie, ani możliwy, ani pożądany.

Bibliografia

- Balthasar H.U. von (2004), *Teologika*, cz. 1: *Prawda świata*, przeł. J. Zychowicz, Kraków.
- Bloch E. (2009), *Atheism in Christianity. The Religion of the Exodus and the Kingdom*, transl. by J.T. Swann, London – New York.
- Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa.
- Engels F. (1972), *Anty-Dühring*, przeł. P. Hoffman, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 20, Warszawa.
- Hegel G.W.F. (1999), *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. G. Sowinski, Kraków.
- Kłoczowski J.A. (1994), *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów.
- Kuczyński J. (1976), *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka*, Warszawa.
- Marks K. (1951), *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I, red. P. Hoffman, Warszawa.
- Marks K. (1959), *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. III, cz. 2, przeł. E. Lipiński, J. Maliniak, Warszawa.
- Marks K. (1962a), *Artykuł wstępny w nrze 179 «Kölnische Zeitung»*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa.
- Marks K. (1962b), *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa.
- Marks K. (1962c), *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa.
- Marks K. (1962d), *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa.
- Marks K. (1966), *Agitacja antykościelna. – [Demonstracja w Hyde Parku]*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 11, Warszawa.
- Marks K. (1972), *Krytyka programu gotajskiego*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 19, Warszawa.

⁴³ Znamienne jest, że najważniejsze papieskie encykliki społeczne (zwracające uwagę na potrzebę przewyciężenia upośledzenia ekonomiczno-społecznego ludzi) powstały „po Marksie” (jak już wspomniałem, otwiera je *Rerum novarum* Leona XIII z 1891 r.).

- Marks K. (1986), *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Z.J. Wyrozembski, Warszawa.
- Marks K., Engels F. (1956), *O religii*, Instytut Marksizmu-Leninizmu przy KC KPZR, Warszawa.
- Marks K., Engels F. (1963), [Recenzja książki G.Fr. Daumera], w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 7, Warszawa.
- Marks K., Engels F. (1979), *Manifest komunistyczny*, wstęp I. Koberdowa, Warszawa.
- Ratzinger J. (2015), *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, cz. 1, przeł. M. Górecka, W. Szymona, Lublin.
- Sève L. (1975), *Marksizm a teoria osobowości*, Warszawa.
- Weber M. (1994), *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin.
- Zdybicka Z.J. (1992), *Marksizm bez ateizmu? Czy ateizm jest istotnym składnikiem marksizmu?*, w: *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo – marksiści w Polsce*, pod red. A.B. Stępnia i T. Szubki, Lublin.

Streszczenie

W artykule odnoszę się do Marksowskiego rozumienia roli i funkcji religii w życiu społecznym. Na podstawie analizy stosunkowo nielicznych wypowiedzi Marksa na ten temat poddaję krytycznemu namysłowi jego tezę o możliwości (czy mocniej: konieczności, potrzebie) zaniku religii instytucjonalnej oraz – religijności jako takiej. Wskazuję na szereg niekonsekwencji i błędów, jakie popełnia Marks w swej argumentacji.