

Latynoamerykańska teologia wyzwolenia – wiara, rewolucja pasywna, nacjonalizm antykolonialny

Dominik Smyrgała



13

STUDIA I ANALIZY

! Collegium Civitas

C O L L E G I U M C I V I T A S

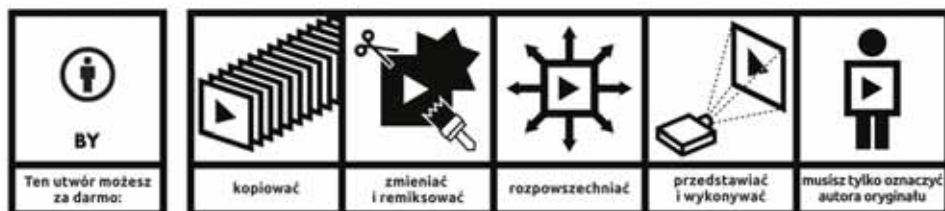
Dominik Smyrgała

**Latynoamerykańska
teologia wyzwolenia**
– wiara, rewolucja pasywna,
nacionalizm antykolonialny

W a r s z a w a 2 0 1 4

C O L L E G I U M C I V I T A S

Zezwala się na korzystanie z publikacji *Latynoamerykańska teologia wyzwolenia – wiara, rewolucja pasywna, nacjonalizm antykolonialny* na warunkach licencji Creative Commons Uznanie Autorstwa 3.0 (znanej również jako CC-BY-SA), dostępnej pod adresem <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/> lub innej wersji językowej tej licencji lub którejkolwiek późniejszej wersji tej licencji, opublikowanej przez organizację Creative Commons.



Uznanie autorstwa 3.0 Polska – Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa. Jest to licencja gwarantująca najszersze swobody licencjodawcy. <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/>

Recenzent: dr hab. Katarzyna Krzywicka

Redakcja: Marek Gawron

Korekta: Magdalena Kopacz

Na okładce wykorzystano fotografię *The statue of Jesus in Rio de Janeiro Brazil* autorstwa Beatriz Posada Alonso, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cristo_Redentor_statue_in_Rio_de_Janeiro_Brazil.JPG?uselang=pl, na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – na tych samych warunkach 3.0.

Opracowanie typograficzne i skład: Marek Gawron

Projekt okładki: Aleksandra Jaworowska

ISBN 978-83-61067-30-6

Wydawca: Collegium Civitas Press

Pałac Kultury i Nauki, XII piętro

00-901 Warszawa, plac Defilad 1

tel. 22 656 71 96

e-mail: wydawnictwo@collegium.edu.pl

<http://www.civitas.edu.pl>

Spis treści

Słowo wstępne	4
Wprowadzenie	6
Rozdział 1. Wyzwolenie i wolność w latynoamerykańskiej tradycji politycznej	11
Rozdział 2. Antonio Gramsci, kategorie filozoficzne, religia i Kościół	27
Rozdział 3. Recepcja myśli Gramsciego w regionie latynoamerykańskim	41
Rozdział 4. Teologia wyzwolenia: początki i najważniejsze koncepcje	57
Rozdział 5. Leonardo Boff i rewolucja	84
Podsumowanie	111
Bibliografia	119
Streszczenie i słowa kluczowe	127
Abstract & Key words	127
Nota o autorze	128
Publikacje Collegium Civitas	129

Słowo wstępne

Wiosną 2004 roku spacerowałem ulicami Caracas, niekoniecznie tymi znanymi z przewodników turystycznych. W pewnej chwili natknąłem się na mural, który na zawsze pozostał w mojej pamięci. Przedstawiał on dwie postacie: Ernesto Che Guevarę w koronie cierniowej i antycznych szatach oraz Jezusa Chrystusa w charakterystycznym berrecie z czerwoną gwiazdą, wzorem słynnego zdjęcia Che Guevary autorstwa Alberto Kordy z roku 1960. Być może tym murałem inspirował się prezydent Wenezueli, Hugo Chávez, kiedy dwa lata później stwierdził, że „Che, jak Chrystus, zginął z miłości”¹.

Ten przedziwny mariaż tradycji chrześcijańskiej i marksizmu dla kogoś pochodzącego z Europy Środkowo-Wschodniej i będącego po raz pierwszy w Ameryce Łacińskiej, był czymś niezwykłym. Dla samych Latynosów jednak chyba nie – skoro pomnik Che w La Higuera w Boliwii, gdzie został zabity, składa się z jego popiersia i symbolicznego grobu z krzyżem, a w latach 80. zeszłego wieku w Nikaragui niektórzy księża związani z teologią wyzwolenia, jak na przykład Ernesto Cardenal, otwarcie poparli rewolucję komunistyczną. Charakterystyczna jest okładka jednej z książek z tamtego okresu, *Fé cristiana y revolución sandinista en Nicaragua*, przedstawiająca Chrystusa rozpiętego nie na krzyżu, lecz na sylwetce sandinistowskiego bojownika².

W tamtym – 2004 – roku miałem mgliste pojęcie o teologii wyzwolenia i żadnego o Antonio Gramscim czy marksistach innych niż przywódcy i myśliciele sowieccy, tacy jak Lenin, Trocki, Stalin i Bucharin. Wiedza o polskich doświadczeniach wieloletniej walki komunizmu z Kościołem powodowała, że trudno mi było sobie wyobrazić, aby w teologii chrześcijańskiej mogło kiedykolwiek dojść do zastosowania wykładni marksistowskiej.

Z czasem zacząłem się interesować zjawiskami związanymi z historią służb specjalnych, dezinformacją, wywieraniem wpływu, dywersją ideologiczną. Zajęcie się tą tematyką doprowadziło do lektur prac sowieckich dysydentów i dezterterów z komunistycznych

¹ Cytat za: (b.a.), *Hugo Chávez comparó al „Che” Guevara con Jesucristo*, portal LaRed21, <http://www.lr21.com.uy/mundo/226137-hugo-chavez-comparo-al-che-guevara-con-jesucristo>.

² Informacja za: Ricardo de la Cierva, *La hoz y la cruz. Auge y caída del marxismo y la teología de liberación. Historia reservada de los pontificados de Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II sobre ocho mil documentos inéditos*, Madridejos 1996: Editorial Fénix, s. 362.

służb specjalnych, w tekstach których często przewijają się dwa nazwiska: Sun Zi i Antonio Gramsci.

Trafienie na prace pierwszego z nich było sprawą stosunkowo prostą, z racji licznych tłumaczeń angielskich i kilku polskich. Bliższe zapoznanie się z twórczością Gramsciego, choć tak chętnie cytowanego przez licznych koryfeuszy lewicy (i nie tylko), wymagało wyprawy do Włoch. Lektura prac włoskiego komunisty, w szczególności fragmentów jego zapisków więziennych³, była dużym zaskoczeniem, ponieważ okazała się czymś zupełnie innym, niż się spodziewałem. Pokazała mi, jak poprzez rewizję niektórych tez marksizmu, mogło w pewnych punktach dojść do zbliżenia z chrześcijańską nauką społeczną, aż po nawiązywanie sojuszy politycznych oraz uznanie tego prądu przez część teologów za wykładnię chrześcijaństwa. W ten właśnie sposób pojawił się pomysł na napisanie niniejszej monografii. Po niemal trzech latach badania zaprowadziły mnie gdzieś indziej, niż przypuszczałem – co zostanie zaprezentowane w dalszej części pracy, we *Wstępie*.

Powstanie tej monografii nie byłoby możliwe, gdyby nie pomoc wielu osób i instytucji. W pierwszej kolejności podziękowania należą się Collegium Civitas i programowi stypendialnemu tej uczelni. Dzięki niemu możliwe były moje wyjazdy studyjne (do Rzymu i Pampeluny), a udzielone przez uczelnię wsparcie materialne pozwoliło mi na spokojną pracę nad końcową częścią projektu.

Merytorycznie nie ruszyłby on w ogóle z miejsca, gdyby nie kwerenda w Istituto Fondazione Gramsci i pomoc ze strony profesorów Giuseppe Vacca, Gianluci Fiocco oraz Leonardo Losito.

Dużym wsparciem, a także inspiracją podczas pobytu w Rzymie, służył mi ks. dr Stanisław Adamiak oraz ojcowie Tomasz Szymczak i dr Emil Kumka. Cenne uwagi wnieśli do pracy profesor Michael Novak oraz o. dr Andrzej Pietrzak, zaś Paweł Woźny z polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych przekazał mi wiele cennych materiałów o indygenizmie marksistowskim.

W organizacji wyjazdu do Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie pomogli mi ks. dr Pedro Prieto Villanueva oraz Paweł Błażewicz. Już na miejscu w zakresie organizacji wizyty wsparciem służył ks. prof. José Villar Saldaña, zaś bardzo istotnych wskazówek merytorycznych udzielił ks. prof. Lucas Francisco Mateo Seco.

Podziękowania należą się także mojej żonie Joannie, która w czasie pracy nad tą książką nie zawsze mogła liczyć na moją pomoc w wychowywaniu dzieci i załatwianiu spraw związanych z codziennym życiem rodzinnym.

³ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Roma 1971: Editori Riuniti.

Wprowadzenie

Niniejsza praca jest plonem trwającego niemal trzy lata projektu badawczego. Jej końcowa postać w znacznym stopniu odbiegła od pierwotnych założeń, mających na celu wykazanie, w jaki sposób myśl Antonio Gramsciego wpłynęła na całokształt teologii wyzwolenia, z hipotezą badawczą, że był on głównym źródłem inspiracji w zakresie programu społeczno-politycznego. W swoim początkowym zamierzeniu byłaby to zatem praca z zakresu współczesnej historii myśli politycznej. Główną metodą badawczą miało być porównywanie treści prac poszczególnych myślicieli z kręgu teologii wyzwolenia, z zachowaniem porządku chronologicznego i odniesienia ich do tekstów włoskiego filozofa. Spodziewanym efektem miał być wykaz konkretnych odwołań do dzieł Gramsciego w jak największej liczbie prac teologów wyzwolenia.

Z czasem jednak okazało się, że takie podejście napotyka na poważne trudności. Po pierwsze wydawało się mało atrakcyjne naukowo i czytelniczko. Byłoby bowiem jedynie rodzajem zbioru danych statystycznych, bez głębszej analizy. Mogłoby to mieć pewne zastosowanie z punktu widzenia historii idei, jednak samo w sobie niewiele by wносиło.

Po drugie tego typu badania w istocie były już przynajmniej częściowo prowadzone, choćby w cytowanej często w niniejszej monografii pracy Georga von Fürstenberga⁴.

Po trzecie można było podjąć próbę połączenia analizy statystycznej i pewnego szerszego kontekstu, ale byłby to wielki projekt, wymagający ogromnych nakładów czasu i pracy, a zarazem niekoniecznie interesujący innych badaczy, zwłaszcza z Polski.

Po czwarte wreszcie, z nielicznymi wyjątkami prace teologów wyzwolenia stosują metody badawcze i sposób pisania charakterystyczny dla esejów filozoficznych. Przedstawiane i definiowane zagadnienia nie zawsze są opatrzone cytatai i odniesieniami do innych dzieł, stanowią pewną prezentację poglądów na świat. Część z nich ma formę wywiadu, nie ma w nich szczegółowej bibliografii. Niekiedy trudno ustalić, czy dana myśl lub pogląd w istocie jest zewnętrzną inspiracją, czy też autor dochodzi do podobnych wniosków, co inny twórca, piszący w innej epoce i rzeczywistości.

⁴ Gregor von Fürstenberg, *Religion und Politik. Die Religionssoziologie Antonio Gramscis und ihre Rezeption in Lateinamerika*, Mainz 1997: Matthias-Grünwald Verlag.

Kolejną trudnością był ogrom twórczości teologów wyzwolenia. Kompleksowe podejście do tematu wymagałoby lektury wielu prac około pięćdziesięciu autorów. Należałoby także zgłębić materię teologiczną w całej złożoności, aby móc wychwycić różnice w podejściu i metodologii różnych twórców. Tak naprawdę zatem konieczne byłoby podjęcie zupełnie nowych studiów. Mogłoby się to stać projektem na wiele lat, być może niewiele wnoszącym do poznania świata. Stąd też niezbędne stało się zawężenie tematu do ram, w których powstałby zwarty tekst, w sposób poglądowy prezentujący pewne zjawisko z zakresu historii doktryn politycznych.

Ponadto od początku celem niniejszej monografii nie była analiza teologiczna zagadnień związanych z wyzwoleniem, ani też ich ocena z perspektywy doktryny Kościoła katolickiego – choć nie zawsze dało się uciec od przedstawienia ważnych aspektów teologii w choćby ogólnym zarysie. Chodziło raczej o pokazanie, jak w szczególnych warunkach mogło dojść do swego rodzaju synkretyzmu (lub, jak chciałby Hegel, dialektycznej syntezy przeciwieństw) marksizmu i teologii katolickiej. Z czasem okazało się jednak, że z punktu widzenia historii idei, w teologii wyzwolenia ważną rolę odgrywają także inne elementy.

Wraz z lekturą kolejnych pozycji zaczął wylaniać się ostateczny kształt niniejszej monografii. Niezwykle ważny był dobór metody analizy zebranych danych i informacji. Pozostając przy układzie chronologicznym należało jednak rozszerzyć jego zakres. Początkowo wydawało się, że okresem badań będzie II połowa XX wieku, gdzie cezurę początkową stanowiłoby hiszpańskie tłumaczenie prac Gramsciego w latach 50. i 60. tego stulecia. Jednak dość szybko okazało się, że przetestowanie wspomnianej już wyżej hipotezy o kluczowym wpływie włoskiego filozofa na kształtowanie się teologii wyzwolenia nie będzie możliwe bez nakreślenia kontekstu zjawiska, ze wskazaniem innych, możliwych przyczyn formy, jaką przyjęła rzeczona teologia.

Stąd też pierwszy rozdział tego opracowania traktuje o wyzwoleniu jako o szerszym fenomenie filozoficzno-politycznym, obecnym w Nowym Świecie od zarania kolonizacji. Odnosi się on do wielu różnych podejść do wolności i wyzwolenia w ujęciu historycznym. Wśród nich poczesne miejsce zajmuje myśl religijna katolicyzmu, w tym koncepcja miłości bliźniego i godności człowieka, której reprezentantami są m.in. Bartolomé de Las Casas czy Francisco de Vitoria. Nie można także zapominać o utopijnych pomysłach takich jak redukcje jezuickie.

Istotne są także elementy myśli oświeceniowej i świeckiej tamtego okresu, w tym program polityczny elit kreolskich, który z czasem wyewoluował w kierunku tzw. nacio-

nalizmu kreolskiego i nacjonalizmu antykolonialnego. Nie można było tutaj nie wspomnieć o Wyzwoliciele – Simónie Bolívarze. Krótko omawiane są także prądy indygenistyczne, a w szczególności – ze względu na znaczenie, jakie miał dla powstania teologii wyzwolenia – marksistowski indygenizm José Carlosa Mariáteguiego oraz współczesne już nurty filozofii wyzwolenia czy nacjonalizmu antykolonialnego. Bez tego głębokiego tła historycznego nie da się bowiem właściwie zrozumieć teologii wyzwolenia i łatwo o nadmierny redukcjonizm.

Rozdział drugi traktuje o najważniejszych poglądach Antonio Gramsciego na temat polityki, społeczeństwa i religii. Objętość pism włoskiego filozofa jest jednak tak ogromna, że konieczna była syntetyczna selekcja najważniejszych aspektów jego myśli odnoszących się do roli religii i Kościoła w życiu społeczeństwa. Niezbędne jednak stało się przedstawienie także najważniejszych proponowanych przez Gramsciego kategorii filozoficznych, takich jak hegemonia, rewolucja pasywna, jak również jego rozważań o roli intelektualistów w społeczeństwie. To właśnie te elementy, ogniskujące się wokół rewolucji pasywnej jako taktyki obalania hegemonii, w największym stopniu wpłynęły na kształt teologii wyzwolenia.

Rozdział trzeci prezentuje chronologię rozprzestrzeniania się myśli Gramsciego w Ameryce Łacińskiej wraz z próbą oceny wpływu, jaki wywarła na kształt nauk społecznych i polityki w regionie. Mowa jest zatem o taktyce i strategii politycznej poszczególnych ugrupowań lewicowych, pedagogice, teorii zależności, a także innych odniesieniach do kolejnych wydań prac włoskiego filozofa oraz jego zwolenników i kontynuatorów. Jak się okazało, proces ten jest dość dobrze udokumentowany we włoskiej i latynoamerykańskiej literaturze politologicznej.

Rozdział czwarty przysporzył najwięcej trudności. Jak już wspomniano wyżej, objęcie w jego ramach całości teologii wyzwolenia nie byłoby w ogóle możliwe. W jakiś sposób należało jednak uwzględnić generalną jej charakterystykę wraz ze środowiskiem, na tle którego wyrosła, jak również wybrać przykładowy, reprezentatywny jej nurt. Stąd też rozdział rozpoczyna się krótkim wprowadzeniem na temat teologii latynoamerykańskiej w ogólności, nawiązując także do rozdziału pierwszego. W dalszej części analizowane są najważniejsze elementy teologii wyzwolenia ze szczególnym uwzględnieniem akcentów gramscjańskich i rodzimych wpływów latynoamerykańskich. Samego przedstawienia latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia dokonano w oparciu o koncepcje Gustavo Gutiérreza. Z czasem okazało się, że był to najbardziej naturalny i chyba najlepszy wybór, także dlatego, że to właśnie peruwiański duchowny jest jej pionierem.

Ponieważ równolegle trwała już lektura prac Leonardo Boffa, prawdopodobnie najbardziej wpływowego teologa wyzwolenia, a i widoczne bardzo wyraźnie były już związki między fenomenem wyzwolenia w Nowym Świecie, myślą Gramsciego i nacjonalizmem gospodarczym, wykrystalizowała się ostateczna struktura pracy oraz jej tytuł – *Latynoamerykańska teologia wyzwolenia – wiara, rewolucja pasywna, nacjonalizm antykolonialny*. Ma on odzwierciedlać właśnie wspomnianą wyżej relację między najważniejszymi czynnikami historycznymi i ideologicznymi, które ukształtowały teologię wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej.

Rozdział piąty, ostatni, jest zatem swoistym studium przypadku dotyczącym teologii wyzwolenia Leonardo Boffa, a zwłaszcza jej zmian i ewolucji. Jest on nieco inny metodologicznie od reszty pracy, ponieważ poza analizą dokumentów obejmuje także rys biograficzny brazylijskiego teologa oraz próbę analizy wpływu jego osobistych doświadczeń i środowisk, w których pracował, na jej kształt. Używając terminologii z zakresu nauk historycznych, jest to badanie prozopograficzne. Nie obejmuje również całości twórczości brazylijskiego teologa, ponieważ uwzględnienie 60 pozycji, których jest autorem lub współautorem, także przekraczałoby ramy niniejszej pracy. Wybrane do analizy książki, wywiady i opracowania dobrze jednak oddają trajektorię, po której wędrowała myśl społeczno-polityczna Boffa.

Ostatnią część monografii stanowi, tradycyjnie, zakończenie generalizujące wnioski z poszczególnych rozdziałów pracy.

Podczas pracy wystąpiła istotna trudność, która odnosi się do całej jej treści. Było nią utrzymywanie badań w rygorach obiektywizmu. Z jednej strony doświadczenie latynoamerykańskiego ubóstwa, nawet przecież w części nie tak drastycznego, jak to opisują teologowie wyzwolenia, powoduje, że patrzy się przychylnym okiem na wszelkie inicjatywy, które próbują mu zaradzić. Z drugiej strony świadomość wypaczeń, jakie w gospodarce, ale i mentalności człowieka czynią marksizm i komunizm, nastawia negatywnie do wszelkich idei opartych na tych treściach. Gdzieś pomiędzy tym wszystkim musi się znaleźć badacz, nie ulegając za bardzo emocjom i próbując się oderwać od własnych przekonań.

Można wyrazić nadzieję, że książka niniejsza okaże się w Polsce pewną nowością metodologiczną i tematyczną. Dotychczas w naszym kraju prace z zakresu teologii wyzwolenia były wydawane głównie w latach 70. i 80 zeszłego wieku, czyli w okresie naj-

większego jej rozkwitu. Ukazywały się wtedy m.in. prace Gustavo Gutiérreza czy Leonardo Boffa⁵. Niewątpliwie nie bez znaczenia były tutaj marksistowskie inspiracje autorów, ponieważ niektóre tytuły wydała... Akademia Nauk Społecznych PZPR (sic!)⁶.

W latach 90. i w pierwszej dekadzie XXI wieku zainteresowanie tematyką znacznie spadło i poza jednym wyborem tekstów, kilkoma artykułami w prasie katolickiej oraz rozdziałami w książkach, publikacje na ten temat właściwie przestały się ukazywać⁷.

Niniejsza monografia ma szansę nie tylko tę lukę uzupełnić, ale zaproponować także nieco bardziej analityczne podejście do zagadnienia. Wydaje się również, że w polskiej literaturze teologia wyzwolenia nie była jeszcze analizowana z perspektywy historii myśli politycznej, która w jej przypadku odgrywa, jak się zdaje, ogromną rolę i bez której nie da się zrozumieć tego fenomenu.

⁵ Gustavo Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, Warszawa 1976: Instytut Wydawniczy PAX; Leonardo Boff, *Sakramenty Kościoła*, Warszawa 1981: Instytut Wydawniczy PAX; Helder Câmara, *Godzina Trzeciego Świata*, Kraków 1973: Znak.

⁶ *Współczesna myśl polityczna. Wybór tekstów źródłowych*, (opr.) Krzysztof Karolczak, Krzysztof Pielński, Maciej Tański, t. I, Warszawa 1994: Elipsa, s. 298-341; *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*, (red.) Dionizy Tanalski, Warszawa 1986: Akademia Nauk Społecznych PZPR; *Teologia wyzwolenia*, (red.) Wiesław Myczek, Mirosław Nowaczyk, Warszawa 1988: Akademia Nauk Społecznych PZPR.

⁷ Stanisław Obirek SJ, *Teologia ubogich. Ksiądz Gustavo Gutiérrez*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 42; Piotr Artur Sokolowski SVD, *Teologia w Ameryce Łacińskiej. Próba syntetycznego opisu, ze szczególnym uwzględnieniem teologii wyzwolenia*, w: *Ameryka wobec nyzwania globalizacji*, (red.) Marcin Florian Gawrycki, Toruń 2006: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Wyzwolenie i wolność w latynoamerykańskiej tradycji politycznej

„Wyzwolenie” jest koncepcją społeczno-polityczną, żywą już u zarania historii Ameryki Łacińskiej. Taką też pozostała do dziś. Można postawić tezę, że teologia wyzwolenia w dużym stopniu jest kolejnym obliczem zjawiska istniejącego od początku kolonizacji. Postulat wyzwolenia ludów Ameryki głoszony był przez misjonarzy, zakonników, filozofów i polityków świeckich. Był reakcją na wypaczenia kolonizacji, okrucieństwo konkwistadorów i zwyczajną ludzką niesprawiedliwość, która spotykała rdzenną, a później też sprowadzaną do Latynoameryki ludność. Wbrew wielu stereotypom, upraszczającym skomplikowaną historię hiszpańskiego Kościoła katolickiego do św. Inkwizycji, palmę pierwszeństwa w głoszeniu wyzwolenia należy przyznać hiszpańskim duchownym. Kościół instytucjonalny w ogóle od początku był ważnym elementem życia społeczno-politycznego Nowego Świata, choć (co jeszcze zostanie pokazane) rzadko wszyscy duchowni podzielali jeden punkt widzenia.

Ten stan rzeczy miał dwie przyczyny. Po pierwsze, proces emancypacji politycznej Nowego Świata rozpoczął się wraz z pojawieniem się tam pierwszych osadników i zachodził całkowicie naturalnie. Fizyczna odległość od metropolii, realia nieprzystające do znanych z Europy, lokalne interesy sprzeczne z interesem imperium – wszystko to działało na rzecz wytworzenia nowej tożsamości i niewiele różni się od zjawisk mających miejsce w północnej części zachodniej półkuli.

Po drugie jednak, Kościół katolicki odgrywał w tym bardzo specyficzną rolę. To właśnie w odniesieniu do jego nauki i działalności tworzyły się mentalność, światopogląd i wzorce zachowań, zarówno dzięki akceptacji, jak i odrzucania katolicyzmu. Brak zastałych struktur cywilnych czynił z Kościoła instytucję życia obywatelskiego. A władze cywilne chętnie angażowały duchownych w realizację celów politycznych. W ten sposób państwo i Kościół żyły w pewnej symbiozie, cele cywilne i religijne zlewały się w jedno. Stąd wszystkie zjawiska polityczne miały swoje odbicie w Kościele, same nabierając religijnego charakteru⁸. Trudno przecenić wagę tego zjawiska w kształtowaniu się teologii wyzwolenia.

⁸ Andrzej Pietrzak, *Duchowni katolicy wobec emancypacji politycznej Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej. Perspektywa historyczna i wyzwania współczesności*, (red.) Katarzyna Krzywicka, Lublin 2012: Wydawnictwo UMCS, s. 165-166.

Okres kolonialny

Pierwszymi, którzy kwestionowali bezwarunkowe prawa konkwistadorów do podbijanych ziem, byli dominikanie. W połowie XVI wieku aktywnie walczyli o uznanie godności Indian, wstrzymanie ich mordowania i podbojów zbrojnych. Już w początkach tego stulecia Pedro de Cordoba, wiceprowincał dominikanów na Santo Domingo, pisał, że Indianie zostali zniszczeni „duszą i ciałem”, nie mogąc ani żyć, ani być chrześcijanami. Należało ich wyzwolić przez chrześcijaństwo i pozwolić żyć w wolności, nawet jeśli mieli pozostać przy starym stylu życia. De Cordoba uznawał, że lepiej nie zyskać duszy, niż stracić i ją, i życie. W swojej krytyce systemu *encomiendas*, czyli powierzania przez króla w dzierżawę ziem w koloniach z prawem kontroli nad ludnością autochtoniczną, posuwał się do stwierdzeń, że nawet faraon nie uciskał Żydów tak, jak uciskali Indian *encomenderos*⁹.

Także inny dominikanin, Antonio Montesinos, surowo krytykował obyczaje panujące w koloniach. 14 grudnia 1511 roku wygłosił zachowane do dziś kazanie, w którym gromił z ambony konkwistadorów pytając:

„Jakim prawem i wedle jakiej sprawiedliwości tak okrutnie i poniżająco traktujecie Indian? Z jakiego rozkazu toczycie tak straszne wojny wobec ludzi tak spokojnych i pokojowo nastawionych? Z pewnością w tym stanie nie możecie się zbawić bardziej niż Maurowie i Turcy”¹⁰.

Najbardziej jednak znanym obrońcą praw Indian był inny dominikanin, Bartolomé de Las Casas. Urodzony w roku 1484 w Sewilli, od roku 1502 przebywał w Ameryce. W roku 1507 przyjął święcenia kapłańskie, od roku 1514 przysługiwał mu tytuł obrońcy Indian. Habit zakonny przyjął stosunkowo późno, bo dopiero osiem lat później. W roku 1541 w gorącej debacie na dworze króla Hiszpanii i cesarza Niemiec Karola V w Valladolid zdołał przekonać władcę do promulgacji nowych praw dotyczących kolonii, uwzględniających prawa Indian. W roku 1544 przejął godność biskupa Chiapas, ale szybko zrezygnował z tytułu i w latach 1550-1551 wrócił do Europy, aby ponownie zabiegać o prawa autochtonicznej ludności Ameryki na dworze królewskim. Aż do swojej śmierci w roku 1566 uważał to zadanie za swoją życiową misję¹¹.

⁹ Juan José Tamayo, *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*, Valencia 2009: Tirant Lo Blanch, s. 221-223.

¹⁰ Cytat za: Pablo Guadarrama González, *La filosofía en las Antillas bajo la dominación española*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Germán Marquín Argote, Mauricio Beuchot, Santafé de Bogotá 1996: Buho, s. 108-109. Ten i wszystkie kolejne cytaty z dzieł niemających polskich wydań w tłumaczeniu autora.

¹¹ Mauricio Beuchot, *La filosofía en el México colonial*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de)

Las Casas był świadkiem eksterminacji Indian, którą żarliwie krytykował z punktu widzenia humanizmu chrześcijańskiego. Uważając, że Indianie są ludźmi i mają duszę, dowodził, że nie można ich zniewalać. Dopuszczał jednak zmuszanie do pracy czarnych niewolników z Afryki, sprowadzanych do Ameryki od chwili, gdy jego starania na rzecz uwolnienia Indian zakończyły się powodzeniem. W końcowym okresie życia jednak bardzo tego żałował, przypisując Murzynom takie same prawa, jak Indianom. Nie sposób przecenić wpływu jego prac na działalność misyjną w przyszłości. Teologowie wyzwolenia uznają Bartolomé de Las Casasa za prekursora zarówno ich koncepcji teologicznych, jak i praw człowieka czy dialogu międzykulturowego. Jego myśl jest stale studiowana i uważana za wciąż aktualną, także jako przykład reakcji filozoficznej na zmieniający się świat w dobie współczesnej, kolejnej już globalizacji. Z całą pewnością w XVI wieku jego filozofia prezentowała nowoczesną koncepcję chrześcijaństwa, ale i dziś może być dla wielu inspiracją¹².

Należy jednak pamiętać, że myśl i prawo w tym przypadku bardzo powoli znajdowały przełożenie na rzeczywistość. Nawet jeśli niewolnictwo Indian nie istniało formalnie, w praktyce stosunki społeczne i formy organizacji pracy (np. w kopalniach srebra w Potosí) niewiele się od niewolnictwa różniły. Jeszcze gorsze było położenie ludności pochodzącej z Czarnej Afryki. Szacuje się, że do Ameryki Łacińskiej trafiło z Czarnego Łądu ok. 12 mln osób¹³. Opresji podlegały także ich wierzenia i tradycje – kultywowane były w tajemnicy lub znajdowały swoją manifestację w obyczajach religijnych. Tradycja oporu i sprzeciwu wobec niewolniczej pracy stały się z czasem szczególnie ważnym elementem świadomości czarnej populacji Latynoameryki¹⁴.

Patrząc z szerszej perspektywy filozoficznej, de Las Casas, a także kontynuatorzy jego myśli, Francisco de Vitoria i Vasco de Quiroga, rozwinęli koncepcję egalitaryzmu chrześcijańskiego, wychodząc z takich cnót religijnych, jak litość i współczucie. Dyskutowali także przy tym szeroko arystotelejską koncepcję barbarzyńcy, skłaniając się ku pierwotnemu, czysto lingwistycznemu znaczeniu, zgodnie z którym słowo to (*barbaros*) oznaczało obcego, mówiącego innym językiem. De Las Casas odrzucał tym samym percepcję Indian jako „ślug z samej swej natury” i ludzi dzikich. Misją monarchii stawiała

Germán Marquín Argote, Mauricio Beuchot, op. cit., s. 22-25; Manuel Domínguez Miranda, *La filosofía en Centroamérica durante el periodo colonial*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Germán Marquín Argote, Mauricio Beuchot, op. cit., s. 62-63.

¹² Pablo Guadarrama González, *La filosofía en las Antillas bajo la dominación española*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Germán Marquín Argote, Mauricio Beuchot, op. cit., s. 109-111; Juan José Tamayo, *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*, op. cit., s. 219-220.

¹³ Andrzej Pietrzak, *Modele ewangelizacji i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin 2012: Wydawnictwo KUL, s. 214.

¹⁴ Ibidem, s. 215.

się zatem obrona ich praw. Nie demonizował także indiańskich kultur i religii. Nie uważał ich za „niewiernych”, którym to terminem opisywano ówczesnie muzułmanów. Słowo to oznaczało nie tylko „niechrześcijan”, ale i otwarcie i wrogo do chrześcijaństwa nastawionych. Dominikanin dowodził, że Indianie za sprawą swojego generalnie pokojowego nastawienia nie stanowili zagrożenia. Z racji tegoż „pacyfizmu” krytykował strukturę władzy w Ameryce, porównując konkwistadorów do diabłów niszczących inną kulturę ze względu na posiadanie drogocennych metali¹⁵.

Poza wspomnianymi już powyżej de Vitoria i de Quiroga, de Las Casas miał w hiszpańskich koloniach o wiele więcej następców. I tak, augustianin Alonso de la Cruz, urodzony w roku 1504, zajmował się w swoich pracach kwestią prawa konkwistadorów do zajmowanej ziemi i zniewalania Indian, a także ich odpowiedzialności za ludność autochtoniczną. Zmarły w roku 1561 Juan del Valle był przez *encomenderos* nazywany „najgorszym biskupem w Indiach [czyli w Ameryce]”, ze względu na ciągle się im przeciwstawianie. W roku 1558 opublikował *Czternaście wątpliwości*, w których piętnował niesprawiedliwe wojny przeciw Indianom, okupację ich ziem, zabijanie ich wodzów i zajmowanie własności oraz złe traktowanie przez przybyłych z Hiszpanii kolonizatorów¹⁶.

W Peru działał José de Acosta (1540-1600), autor dwóch ważnych książek: *Historii naturalnej i moralnej Indii* (*Historia natural y moral de las Indias*) oraz *De procuranda indorum salute*. Pierwsza miała charakter naukowy, druga ewangelizacyjny. Zawierały one liczne koncepcje ideologiczne i filozoficzne, takie jak uznanie potencjału intelektualnego Indian za równy europejskiemu, krytykę władz i kleru za postawę wobec Indian, rozważania o wojnie sprawiedliwej. Jako jeden z pierwszych zwrócił także uwagę na problemy transkultuacji w nawracaniu Indian. Z kolei jezuita Francisco Suarez stworzył teorię władzy ludu i jego prawa do wyrażania opinii przed prawowitą władzą¹⁷.

W kolejnych stuleciach doktryna wyzwolenia i wolności Ameryki Łacińskiej rozwijała się nadal. Przełomowe znaczenie miały prace Alonso de Sandovala (1576-1652),

¹⁵ Pablo Guadarrama González, *La filosofía en las Antillas bajo la dominación española*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Germán Marquín Argote, Mauricio Beuchot, op. cit., s. 111-112; Juan José Tamayo, *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Germán Marquín Argote, Mauricio Beuchot, op. cit., s. 224-229.

¹⁶ Cytat i dalsze informacje za: Mauricio Beuchot, *La filosofía en el México colonial*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Germán Marquín Argote, Mauricio Beuchot, op. cit., s. 25-29.

¹⁷ Germán Marquín Argote, *La filosofía en el nuevo Reino de Granada*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Germán Marquín Argote, Mauricio Beuchot, op. cit., s. 143-144; María Luisa Rivara de Tuesta, *La filosofía en el Perú colonial*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Germán Marquín Argote, Mauricio Beuchot, op. cit., s. 229-231; Andrzej Pietrzak, *Duchowni katolicy wobec emancypacji politycznej Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej. Perspektywa historyczna i wyzwania współczesności*, (red.) Katarzyna Krzywicka, op. cit., s. 167.

jezuity z Sewilli. Zajmował się on antropologią czarnych niewolników i był zwolennikiem ludzkiego ich traktowania oraz ewangelizacji, niejako dokańczając po latach dzieło Bartolomé'a de Las Casasa. Uważał Murzynów za ludzi, co jakkolwiek niezręcznie dziś brzmi, w tamtych czasach stanowiło rewolucyjny pogląd. Jeszcze w XVIII wieku Monteskiusz, jedna z najważniejszych postaci Oświecenia, pisał, że cukier byłby dużo droższy, gdyby nie niewolnicy i że trudno sobie wyobrazić, żeby Murzyni byli ludźmi i mieli duszę¹⁸. W roku 1682 gorącą krytykę niewolnictwa opublikował kapucyn Francisco José de Jaca, argumentując, że z natury wszyscy są wolni i nikt nie może być niczym niewolnikiem¹⁹.

Ów dorobek filozoficzno-teoretyczny znalazł swój praktyczny wymiar w wiekach XVII i XVIII w postaci tzw. redukcji misyjnych. Owe społeczności indiańskie, którymi kierowali najczęściej katoliccy misjonarze, miały za cel nie tylko ewangelizację Indian, ale także ich ochronę przed niewolnictwem i pracą pańszczyźnianą w *encomiendas*. Wzorowane na pierwotnych wspólnotach chrześcijańskich, organizowano je zgodnie z zasadami wspólnoty własności dóbr. Miały na celu zapewnienie Indianom dobrodziejstw cywilizacji europejskiej bez jej złych aspektów. Były jedną z największych utopii w historii ludzkości, trudno nie upatrywać w nich podobieństw do utopijnego socjalizmu czy właśnie teologii wyzwolenia. Jako że najwięcej misji tego typu prowadzonych było przez jezuitów, podstawy teoretyczne ich organizacji dały prace św. Ignacego Loyoli, wspomnianego już wyżej José Acosty, jak również Portugalczyka Manuela da Nóbregi. Na krótko, zanim upadły pod wpływem kasaty zakonu jezuitów oraz pod naporem wojсковym Hiszpanii i Portugalii, doprowadziły do skokowego awansu cywilizacyjnego Indian południowoamerykańskich, bujnego rozwoju kultury, sztuki, gospodarki i architektury, czego relikty do dziś można zauważyć m.in. w dorzeczu rzeki La Plata²⁰.

Okres dekolonizacji

Wiek XVIII i początek XIX, m.in. w związku z coraz szerszym docieraniem idei oświecenia do Latynoameryki, jeszcze bardziej inspirował myślenie wolnościowe, wciąż często podbudowane teologią. José Simeón Cañas (1767-1838), mieszkający w Gwatemali, twierdził, że Bóg stanowi najwyższe szczęście człowieka. Człowiek musi być wolny, ale

¹⁸ Charles de Montesquieu, *O duchu praw*, księga 15, rozdział 5: *O niewoli Murzynów*, <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/o-duchu-praw.html>.

¹⁹ Germán Marquín Argote, *La filosofía en el nuevo Reino de Granada*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Germán Marquín Argote, Mauricio Beuchot, op. cit., s. 146-148.

²⁰ Szerzej o redukcjach jezuickich w: *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América Virreinal*, (comp.) Sandra Negro, Manuel M. Marzal, Lima 2005: Pontificia Universidad Católica del Perú.

posłuszny legalnej władzy ludzkiej. Podkreślał zarazem znaczenie godności osoby ludzkiej i wolności wszystkich ludzi²¹.

José Cecilio de Valle (1777-1834), urodzony w Xerez w prowincji Honduras, późniejszy dwukrotny prezydent Republiki Gwatemali, uwypuklał znaczenie relacji z otoczeniem. Wszystko miało się dziać się przez Najwyższego Stwórcę, stanowiącego najwyższe szczęście człowieka. Niemniej, realizuje się ono we wspólnotach, od najmniej- szych (rodzina, lud, naród) po całą ludzkość²².

W Peru miała miejsce wręcz eksplozja myślenia o niepodległości, a najważniejszymi jej wyrazicielami byli José Baujano y Carrillo i Juan Pablo Viscardo y Guzmán. Krytykowali oni politykę władz kolonialnych za wyzysk i ucisk mieszkańców Peru i Ameryki Łacińskiej w ogólności²³. Przeciw niewolnictwu ponownie wypowiedział się Francisco Javier Alegre²⁴. Rozpoczęły się regularne badania nad prekolumbijską przeszłością Ameryki, których pionierzy – Francisco Javier Clavijero i Andrés Cavo – przyczyny problemów społeczno-gospodarczych regionu upatrywali w zniszczeniu dawnych cywilizacji i rządach Hiszpanów²⁵.

Pod hasłami prawa ludu do wygłaszania swoich poglądów wyrosły nowe ruchy społeczne, takie jak *comuneros de Nueva Granada* w latach 80. XVIII wieku, czy powstańcy *cabildo abierto de Buenos Aires* z roku 1810. Widoczne były tu także wpływy oświeceniowe, które w Ameryce Łacińskiej przybrały jednak nieco inną formę niż w Europie. Nie chodziło tu bowiem o ich charakter racjonalistyczny i antyreligijny, a raczej pewien program modernizacji życia²⁶.

Druga połowa XVIII wieku przyniosła jeszcze głębsze zaangażowanie się duchownych w sprawy polityczne. Tendencje niepodległościowe bowiem umacniały się w społeczeństwach latynoamerykańskich, a zwycięski przykład Stanów Zjednoczonych działał na wyobraźnię. W owym okresie księża już dość często rekrutowali się z Kreoli, mentalnie zbliżając się do ludu. Prawdopodobnie była to jedna z przyczyn tzw. reform burbońskich (1760-1808), zwanych również drugą konkwistą, które miały na celu sil-

²¹ Manuel Domínguez Miranda, *La filosofía en Centroamérica durante el periodo colonial*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Germán Marquínez Argote, Mauricio Beuchot, op. cit., s. 82-89.

²² Ibidem, s. 90-95.

²³ María Luisa Rivara de Tuesta, *La filosofía en el Perú colonial*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Germán Marquínez Argote, Mauricio Beuchot, op. cit., s. 246-274.

²⁴ Andrzej Pietrzak, *Duchowni katolicy wobec emancypacji politycznej Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej. Perspektywa historyczna i wyzwania współczesności*, (red.) Katarzyna Krzywicka, op. cit., s. 167-169.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

niejsze podporządkowanie emancypujących się kolonii metropolii oraz osłabienie pozycji Kościoła w Ameryce Łacińskiej jako czynnika tejże emancypacji. Docelowo jednak efekt był odwrotny od zamierzonego, a napoleońska inwazja na Hiszpanię stała się początkiem końca jej władzy w Ameryce Łacińskiej. W efekcie w Latynoameryce zaczął tworzyć się swoisty nacjonalizm kreolski (*nacionalismo criollo*)²⁷.

Kolejne pokolenia potomków hiszpańskich i portugalskich osadników stopniowo traciły kontakt z odległą metropolią, a poczuwały się do odpowiedzialności za „tu i teraz” – wspólne losy ziemi i ludzi, z którymi dorastali. Dokonywała się emancypacja kulturowa, objawiająca się m.in. uwzględnianiem w filozofii specyfiki latynoamerykańskiej. Bardzo wyraźnie objawiło się to już w trakcie rewolucji i wojen o niepodległość. Jak zauważa o. Andrzej Pietrzak, uwidocznił się podział postaw wśród duchownych katolickich w zależności od ich pochodzenia. Ponieważ niższa hierarchia kościelna wywodziła się przeważnie z ludności kreolskiej, często stawiała ona po stronie rewolucji i niepodległości. Niektórzy księża, jak dobitnie pokazały to przykłady Miguela Hidalgo y Costilli oraz José Marí Morelosa, stawali się wręcz inspiratorami rebelii, bądź jej przywódcami. Nieco inaczej sprawa wyglądała z hierarchami, w dużej mierze urodzonymi w Europie, gdzie stanowiska były znacznie bardziej zróżnicowane. Duża część biskupów była lojalna monarsze, zarówno z powodu związków emocjonalnych, jak i z powodu ślubowanej władcom lojalności. Z czasem jednak, obserwując liberalny i często antyreligijny charakter ruchów wolnościowych w Europie, z wolna akceptowali sytuację. Nieliczni nastawieni byli przychylnie od początku²⁸.

Ryszard Gaj podaje przykłady, jak latynoamerykańska wojna o niepodległość sama w sobie była głęboko prześięknięta duchowością religijną. Dwaj wielcy wodzowie, Simón Bolívar i José de San Martín, adorowali postać Matki Boskiej, a ten drugi nawet mianował ją generałem. Szczególne znaczenie ma w tym kontekście oczywiście latynoamerykański kult Matki Boskiej z Guadalupe²⁹.

Najpełniej program „nacjonalizmu kreolskiego” wyrażają prawdopodobnie poglądy wielkiego Wyzwoliciele (El Libertador), Simona Bolívara. Z wielu pism, które po sobie zostawił, do rangi manifestu wyrasta jego list z września 1815 roku do Henry’ego Cullen, szkockiego lekarza, z którym się przyjaźnił. W tekście tym, zwanym powszechnie *Listem z Jamajki*, Bolívar tłumaczy przyczyny upadku pierwszej Republiki Wenezueli (po

²⁷ Ibidem, s. 170-178.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ryszard Gaj, *Czynnik religijno-teologiczny w procesie emancypacji Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej*, (red.) Katarzyna Krzywicka, op. cit., s. 194.

ogłoszeniu niepodległości w roku 1810). Można tam znaleźć fragmenty mówiące wyraźnie o tym, że potomkowie hiszpańskich osadników w Ameryce Łacińskiej mają osobną tożsamość:

„(...) nie jesteśmy ani Indianami, ani Europejczykami, lecz czymś pośrednim między prawowitymi właścicielami tej krainy i hiszpańskimi uzurpatorami”³⁰.

Dalej *El Libertador* opisuje swoją wizję stosunków społeczno-politycznych panujących w Ameryce kolonialnej, nie pozostawiając żadnych złudzeń co do swoich poglądów na temat sposobu sprawowania władzy przez Hiszpanię:

„Gnębiono nas polityką, która oprócz pozbawienia nas przysługujących nam praw, powodowała, że w dziedzinie życia publicznego pozostawaliśmy ciągle w stanie swoistej niedojrzałości. (...) W systemie hiszpańskim obowiązującym aktualnie – i chyba silniej niż kiedykolwiek – Amerykanie pełnią w społeczeństwie wyłącznie rolę niewolników zdatnych do pracy, a w najlepszym razie – zwykłych konsumentów, choć nawet to obłożone jest drastycznymi ograniczeniami, tak silne są bowiem zakazy uprawy roślin europejskich, zakaz wolnej sprzedaży towarów objętych monopolem królewskim, ograniczenia dotyczące zakładania fabryk, których sam półwysep [tj. Hiszpania kontynentalna – przyp. autora], przywileje wyłączności handlowej obejmujące nawet artykuły pierwszej potrzeby, utrudnianie kontaktów między poszczególnymi prowincjami hiszpańskimi i amerykańskimi po to, by nie utrzymywały żadnych stosunków ani nie handlowały ze sobą. Mówiąc krótko: czy chce Pan wiedzieć, co jest naszym przeznaczeniem? Pola, żeby na nich uprawiać indygo, kawę, trzcinę cukrową, kakao i bawełnę; odludne równiny, gdzie mamy hodować bydło; pustkowia, żeby tam polować na dzikie zwierzęta i wreszcie wnętrza ziemi, skąd musimy wydobywać złoto, którym nie może się nasycić ten chciwy naród.

Nasza sytuacja była tak zła, że podobnej nie jestem w stanie znaleźć w żadnej innej cywilizowanej społeczności, chociaż przebiegam myślą wiele epok i przypominam sobie politykę wszystkich państw. Czy nie jest zniewagą i pogwałceniem praw ludzkości, żądać, by kraina tak wspaniała, ogromna, bogata i ludna pozostawała wyłącznie bierna?”³¹.

³⁰ Simón Bolívar, *List z Jamajki*, w: Wiesław Dobrzycki, *System międzyamerykański*, Warszawa 2002: Scholar, s. 400.

³¹ Ibidem, s. 400-401.

Jak się okaże w dalszych rozdziałach, mimo upływu 150 lat między napisaniem *Listu* a opublikowaniem *Teologii wyzwolenia* Gustavo Gutiérreza, podobieństwa w zakresie diagnozy społecznej są podobne. Niezwykle istotna jest jednak konkluzja tego fragmentu listu, po którym Bolívar zaczyna kreślić swoje plany co do form ustrojowych, które powinny zapanować w Ameryce Łacińskiej:

„Bardziej niż ktokolwiek inny pragnę ujrzeć, jak powstaje w Ameryce największy naród świata, wielki nie tyle obszarem czy bogactwami, ile przez swą wolność i chwałę”³².

Początek niepodległości państw latynoamerykańskich był zarazem początkiem niepokojów politycznych w regionie. Wiek XIX jest pełen konfliktów wewnętrznych i zewnętrznych, nowych rewolucji, kształtowania się nowego porządku społecznego. Do Ameryki Łacińskiej przenikają nowe idee wolnościowe, przeważnie z Europy i Ameryki Północnej. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje filozofia Karola Marksa.

Początki marksizmu w Ameryce Łacińskiej

O ile panuje generalna zgoda co do tego, że marksizm odegrał wielką rolę w rozwoju nauk społecznych w Latynoameryce, to już samo określenie tejże roli budzi spory i kontrowersje. Dotyczą one nawet samego pochodzenia marksizmu. Ryszard Gaj pisze:

„(...) był on [tj. marksizm – przyp. autora] jednak w dużej części importowany – co zrozumiałe – ale przeważnie wzięty w gotowej formie z podręczników radzieckich, dogmatycznie stosowany i nieweryfikowany w praktyce, gdyż komuniści prawie wszędzie byli w opozycji. Jego wpływ na życie polityczne był dwojaki i jest różnie interpretowany. Marksizm był przyjmowany albo w wersji obiektywistycznej i deterministycznej, jako pokłosie tendencji engelsowsko-stalinowskiej, jako redukcjonistyczny naturalizm i historycyzm z kategorią »żelaznych praw historii«, albo, w dużo mniejszym stopniu, jako projekt wyzwolenia wraz z podmiotową rolą przedstawicieli lokalnej kultury”³³.

Pogląd ten wydaje się jednak dyskusyjny. Przede wszystkim na przestrzeni czasu marksizm trafiał do Latynoameryki na wiele sposobów, a inspiracja radziecka z całą pewnością nie jest chronologicznie wcześniejsza. Pierwszych wpływów idei Marksa można już się doszukać w XIX wieku, a o. Andrzej Pietrzak wskazuje cały szereg nieradzieckich

³² Ibidem, s. 401.

³³ Ryszard Gaj, *Czynnik religijno-teologiczny w procesie emancypacji Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej*, (red.) Katarzyna Krzywicka, op. cit., s. 183.

źródeł, takich jak prace György Lukácsa, Karla Korsch, Waltera Benjamina, Ernesta Blocha, Maksa Horkheimera, Herberta Marcuse, Benedetto Croce, Giovanniego Gentile, czy wreszcie będącego przedmiotem analizy w tej pracy, Antonio Gramsciego³⁴. Wypada się z tym poglądem zgodzić. Wspomina ponadto o dysydentach republikańskiej Hiszpanii, takich jak Adolfo Sánchez Vázquez, Juan David García Bacca czy Wenceslao Roces. Wydaje się zatem, że pogląd Ryszarda Gaja jest w tym kontekście nie do utrzymania³⁵.

Po drugie, marksizm w Ameryce Łacińskiej od początku przyjmował specyficzne, lokalne formy. Wynikało to z zupełnie innych niż europejskie uwarunkowań społeczno-kulturowych. Problemy socjalne zindustrializowanych społeczeństw Europy Zachodniej, które rozwiązać miały nowe idee Marksa i Engelsa, nie znajdowały swoich odpowiedników w dawnych koloniach, gdzie często nawet nie można było mówić o istnieniu takich klas społecznych, jak robotnicy czy chłopci. Ciekawy jest tu przypadek Argentyny, gdzie właściwie nie istniała drobna własność ziemska, a znakomita większość produkcji rolnej skupiała się na wypasie dużych stad bydła na rozległych *pampas*.

Jeszcze bardziej specyficzna była sytuacja społeczna w Peru, gdzie pojawienie się myśli marksistowskiej dało szczególny efekt w postaci tzw. indygenizmu markistowskiego. Była to specyficzna forma szerszego prądu społeczno-kulturalnego, przekładającego się także na życie polityczne, który postulował powrót do tradycji, kultury i organizacji społecznej sprzed kolonizacji. Bardzo często miał przy tym wydźwięk antyhiszpański, ponieważ epizod kolonialny winiono za nierówne stosunki społeczne w Ameryce Łacińskiej. Towarzyszyła temu daleko idąca afirmacja kultur prekolumbijskich, aż do poziomu nieuzasadnionej idealizacji (o której początkach wspomniano już wyżej). Dotyczyło to zwłaszcza imperium Inków w Peru oraz Azteków i Majów w Meksyku.

Owa swoista apologia Indian nasiliła się w II połowie XX wieku. W dyskursie naukowym i medialnym dominują tendencje do opisywania kolonizacji hiszpańskiej i portugalskiej jako jednego wielkiego pasma zbrodni wobec Indian. Warto jednak pamiętać, że prekolumbijskie cywilizacje same w sobie dalekie były od przestrzegania czegoś, co współcześnie nazwalibyśmy prawami człowieka. Formy zależności i niewolnictwa istniały już przed przybyciem Europejczyków, w niektórych kulturach (np. azteckiej, choć

³⁴ Andrzej Pietrzak, *Modele ewangelizacji i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin 2012: Wydawnictwo KUL, s. 223.

³⁵ Ibidem.

nie tylko) panowały niezwykle okrutne obyczaje wojenne i religijne, ze składaniem ofiar z ludzi zabijanych w brutalny sposób włącznie³⁶.

Wizja rzeczywistości pomijająca wspomniane powyżej aspekty stanowiła znakomitą pożywkę dla różnych ruchów marksistowskich. Ciekawym studium przypadku jest tutaj Peru, gdzie w podobnym czasie wyrosli dwaj politycy, których można określić mianem „indigenistów marksistowskich”. Byli to José Carlos Mariátegui La Chira oraz Víctor Raúl Haya de la Torre.

Aby bliżej zrozumieć kontekst, w jakim kształtowały się ich poglądy polityczne, należy lepiej zrozumieć sytuację społeczno-polityczną Peru lat 20. zeszłego wieku. Był to (a pod wieloma względami nadal jest) kraj dwóch wyraźnie kontrastujących ze sobą części: bogatszego wybrzeża Oceanu Spokojnego (La Costa) i górzystego interioru (La Sierra). Wybrzeże na przestrzeni dziejów jest obszarem lepiej rozwiniętym gospodarczo, z plantacjami bawełny i trzciny cukrowej oraz zakładami przemysłowymi. W drugiej dekadzie minionego wieku obszar ten zamieszkiwało ok. miliona mieszkańców, przeważnie Kreoli (potomków hiszpańskich kolonistów) oraz Metysów (osób pochodzenia europejsko-indiańskiego). Sierra obejmuje obszar Andów i zamieszkała jest głównie przez trudniącą się rolnictwem ludność indiańską. Znajdują się tam również liczne kopalnie, lecz w latach 20. były one przeważnie własnością obcego kapitału. Populacja regionu w tamtym okresie wynosiła ok. 4,5 miliona mieszkańców³⁷.

Indianie zorganizowani byli głównie we wspólnoty zwane *ayllu*, znane jeszcze w czasach przedinkaskich, których podstawą była wspólna własność ziemi. Obok istniały wielkie kreolskie latyfundia, gdzie Indianie pracowali na zasadzie zbliżonej do znanej z polskich realiów pańszczyzny (*yanaconazgo*). W zamian za dzierżawę ziemi zobowiązani byli dostarczać część plonów lub wykonywać prace polowe na rzecz właściciela latyfundium. Taka organizacja społeczna prowadziła do powstania gigantycznych nierówności społecznych, dodatkowo pogłębianych praktycznym wyłączeniem Indian z życia kulturalnego kraju, m.in. ze względu na analfabetyzm. Od początku XX wieku wśród elit intelektualnych Peru narastało przekonanie, że ten układ należy zmienić, jeśli Peru miało stać się nowoczesnym państwem. Sprzyjała temu migracja Indian do największych miast (głównie do stołecznej Limy) w poszukiwaniu pracy w przemyśle i lepszego

³⁶ Andrzej Pietrzak, *Modele ewangelizacji*, op. cit., s. 212-213. Za znakomitą ilustrację tych zjawisk współcześnie można uznać amerykański film *Apokalypso* z roku 2006 w reżyserii Mela Gibsona.

³⁷ Paweł Woźny, *Indygenizm marksistowski w Peru w latach dwudziestych: José Carlos Mariátegui*, „Ameryka Łacińska” 1995, nr 3, s. 80-81.

życia. Marksizm, ze swoją wizją obalenia „starego porządku” i wyzwolenia uciskanych, wydawał się zatem odpowiedzią na problemy trapiące państwo³⁸.

Zarówno Mariátegui, jak i Haya de la Torre wywarli wielki wpływ na życie społeczno-polityczne Peru, choć w różnych okresach. Pierwszy z nich uważany jest za ojca chilijskiego socjalizmu, przy czym jego poglądy gospodarcze i społeczne nie zawsze mieszczą się w ramach wyznaczonych przez klasyczny marksizm i komunizm. Próżno szukać w jego twórczości aspektów internacjonalistycznych, a jego skupienie na sprawach Peru wręcz stawia go bliżej nacjonalizmu. Nie sposób jednak przecenić jego roli, skoro wielokrotnie odwołuje się do jego twórczości jeden z „ojców” teologii wyzwolenia, Gustavo Gutiérrez.

Mariátegui urodził się w roku 1894 lub 1895 i dość wcześnie, bo już w roku 1909 rozpoczął pracę w gazecie „La Prensa”. Początkowo był pracownikiem fizycznym, z czasem zaczął jednak pisać pierwsze teksty. W roku 1918 opuścił redakcję i założył własne czasopismo „El Tiempo”, na łamach którego dość otwarcie krytykował ówczesne rządy peruwiańskie. Wtedy też zetknął się po raz pierwszy z lewicowymi działaczami studenckimi i robotniczymi. W roku 1919, jako młody, niewygodny intelektualista, wraz z grupą innych myślicieli lewicowych otrzymał „propozycję” wyjazdu na rządowe stypendium do Europy. W założeniu miało to spacyfikować sytuację i uniemożliwić zakorzenienie się komunizmu w Peru. Przyniosło jednak skutek odwrotny od oczekiwań, ponieważ właśnie w Europie (najpierw we Francji, a potem we Włoszech) ugruntowały się marksistowskie przekonania Mariáteguiego (m.in. pod wpływem spotkań z radykalnym włoskim działaczem Piero Gobettim), czemu dał wyraz po powrocie do ojczyzny³⁹.

Między rokiem 1924 a śmiercią w 1930, przez większość czasu przykuty do wózka inwalidzkiego, Mariátegui stworzył kilkanaście prac, w których zaprezentował swoją diagnozę sytuacji społecznej w Peru oraz propozycje zmian. Najsłynniejsza i najważniejsza z nich nosiła tytuł *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (*Siedem esejów o interpretacji rzeczywistości peruwiańskiej*). Krytykował w nich ustrój gospodarczy Peru, nazywając go na wpół feudalnym i przeciwstawiał ustrój państwa Inków (zniszczony przez hiszpańską konkwistę), który wprost określał jako komunistyczny. Feudalne stosunki w peruwiańskim rolnictwie uznawał za główną przyczynę jego niskiej efektywności, zauważając, że *ayllu* i latyfundia miały podobną wydajność, mimo że te pierwsze przeważnie dysponują znacznie gorszą ziemią. Proponował zatem przekształcenie tych drugich

³⁸ Paweł Woźny, *Indygenizm marksistowski w Peru w latach dwudziestych: José Carlos Mariátegui*, op. cit., s. 81-82.

³⁹ José Aricó, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires 1988: Puntosur, s. 122-124; Paweł Woźny, *Indygenizm marksistowski w Peru w latach dwudziestych: José Carlos Mariátegui*, op. cit., s. 82-83.

w spółdzielnie produkcyjne, co miałoby pozwolić na przyswojenie nowoczesnych technik rolniczych i wzrost konkurencyjności. W pierwotnych wspólnotach indiańskich upatrywywał modelu gospodarczego, który miał doprowadzić do budowy socjalizmu w Peru. Tylko w rozerwaniu więzi feudalnej widział szansę na „upodmiotowienie” Indian, choćby poprzez rozwój edukacji. Uważał, że nie da się budować niezależnego kapitalizmu narodowego, ponieważ w ówczesnym świecie nie istniała już wolna konkurencja gospodarcza między państwami⁴⁰.

Mariátegui twierdził, że socjalizm jest ustrojem stworzonym dla Indian, którzy mieli zakorzenione poczucie wspólnej własności, należało tylko wzbudzić w nich świadomość klasową, aby mogli przeprowadzić rewolucję socjalistyczną. Swoistym „pasem transmisyjnym” idei mieli być osiadli w peruwiańskich miastach Indianie, którzy przybyli na Wybrzeże w poszukiwaniu pracy. Nie uważał społeczeństwa Peru za dojrzałego do rewolucji, sądził, że kluczowe będą warunki międzynarodowe oraz stopień świadomości i organizacji mas. Stąd też jego program polityczny można podzielić na dwie części.

Pierwsza to rzeczy do zrobienia „na teraz”, czyli zapewnienie podstawowych praw politycznych (zrzeszanie się, prasa, strajk, ustalenie płacy minimalnej i zapewnienie bezpłatnego szkolnictwa), co należy do pewnego „kanonu” marksizmu.

Cele główne do zrealizowania po zwycięstwie ewentualnej rewolucji to nacjonalizacja ziemi, a później jej przyznawanie osobom prywatnym, którym można narzucać warunki gospodarowania zgodne z interesem publicznym. Wspólnoty indiańskie powinny zostać przekształcone w spółdzielnie produkcyjne. Znaczącym odejściem od klasycznego komunizmu było jednak pozostawienie w rękach prywatnych małej i średniej własności, zaś tam, gdzie produkcja jest innowacyjna i cechuje się wysoką wydajnością – rezygnację z nacjonalizacji⁴¹.

Koncepcja, w myśl której ziemia powinna być własnością narodową, nadawaną tylko w użytkowanie podmiotom prywatnym, nie pochodzi od Mariáteguiego. Dokładnie taki jest zapis artykułu 27 konstytucji meksykańskiej z roku 1917, która jest najważniejszą prawną spuścizną rewolucji meksykańskiej. Tam również chodziło o przeciwdziałanie rozwarstwieniu społecznemu na wsi w związku z dysproporcjami w posiadanym areale oraz ekspansji obcego kapitału i wielkiej własności ziemskiej⁴².

⁴⁰ Paweł Woźny, *Indygenizm marksistowski w Peru w latach dwudziestych*: José Carlos Mariátegui, op. cit., s. 83-84; Ryszard Gaj, *Czynnik religijno-teologiczny w procesie emancypacji Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej*, (red.) Katarzyna Krzywicka, op. cit., s. 185.

⁴¹ Paweł Woźny, *Indygenizm marksistowski w Peru w latach dwudziestych*: José Carlos Mariátegui, op. cit., s. 83-84.

⁴² Dominik Smyrgała, *Nacjonalizacja surowców naturalnych jako czynnik emancypacji politycznej państw Ameryki Łacińskiej. Przypadki Meksyku i Boliwii*, w: *Ameryka Łacińska. W poszukiwaniu konsensusu*, (red.) Kazimierz Albin Kłosiński, Marcin Czarnacki, Lublin 2013: Wydawnictwo KUL, s. 305-307.

Ze względu na represje władzy oraz rozłamy wewnątrz peruwiańskiej lewicy (o czym będzie jeszcze dalej mowa), myśl Mariáteguiego popadła w zapomnienie na około 30 lat. Ponowna popularyzacja jego twórczości rozpoczęła się w późnych latach 60. poprzedniego wieku, kiedy to po zamachu stanu generała Juana Velasco Alvarado rozpoczęto realizację części reform przez niego postulowanych. W owym okresie rozpoczęto też regularnie organizować seminaria naukowe poświęcone dorobkowi Mariáteguiego, wielokrotnie wznawiając jego prace⁴³. O jego wpływie na teologię wyzwolenia będzie jeszcze mowa w rozdziale czwartym niniejszej pracy.

Nacjonalizm antykolonialny

Wspomniany już wcześniej nacjonalizm kreolski i jego pozycjonowanie się w opozycji do Zachodu (który z czasem w Ameryce Łacińskiej zaczęto nazywać Północą) nie wygasł wraz z odzyskaniem niepodległości. Z czasem zaczął się nakładać na szerszy, współczesny fenomen, który Andrew Heywood nazwał „nacjonalizmem antykolonialnym”⁴⁴, zaś Andrew Linklater określa mianem „rewolucji przeciw Zachodowi”⁴⁵. Samuel Huntington z kolei zauważał tendencję „powrotu do korzeni” i szukania własnej tożsamości cywilizacji pozaeuropejskich⁴⁶. Jak już pokazano wyżej, takie trendy obecne są w Latynoameryce co najmniej od dwustu lat. Podobnie jak w czasach Bolívara, postulaty społeczeństw postkolonialnych (już nie tylko w Ameryce Łacińskiej) obejmują wyrównanie statusów państw w stosunkach międzynarodowych, odrzucenie dominacji politycznej, kulturowej i gospodarczej Północy, nierzadkie są kwestie rasowe.

Z drugiej jednak strony, ten sam kreolski nacjonalizm prowadzi często w praktyce do pogłębiania problemów rasowych... w samej Ameryce Łacińskiej. Ryszard Gaj dopatruje się tutaj kreolskich kompleksów wyższości wobec kultury ludowej autochtonów i ludności murzyńskiej, co przejawia się na ich pozycję społeczną. Jego zdaniem, większość prostych i nisko opłacanych prac wykonywana jest przez ludność indiańską, bądź pochodzenia afrykańskiego. Jednocześnie zarazem lokalne elity często odcinają się od lokalnej kultury, często powielając wzorce północnoamerykańskie lub europejskie⁴⁷.

⁴³ Paweł Woźny, *Indygenizm marksistowski w Peru w latach dwudziestych: José Carlos Mariátegui*, op. cit., s. 83-84.

⁴⁴ Andrew Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Warszawa 2007: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 186-188.

⁴⁵ Andrew Linklater, *Racjonalizm*, w: Scott Burchill, Richard Devetak, Andrew Linklater, Matthew Paterson, Christian Reus-Smit, Jacqui True, *Teorie stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2006: Książka i Wiedza, s. 156.

⁴⁶ Samuel P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2005: Wyd. „Muza”, s. 121-137.

⁴⁷ Ryszard Gaj, *Czynnik religijno-teologiczny w procesie emancypacji Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej*, (red.) Katarzyna Krzywicka, op. cit., s. 192. Osobiste doświadczenie autora tej

W gruncie rzeczy jednak najistotniejszym elementem nacjonalizmu antykolonialnego są sprawy gospodarcze, w których upatruje się głównych przyczyn nierównego statusu. Na ich gruncie wytwarza się jako „kategoria ogólna, obejmującą doświadczenie »wychodzenia« z różnych form zacofania krajów obecnie rozwiniętych i krajów peryferyjnych”, jak Henryk Szlajfer definiuje nacjonalizm gospodarczy⁴⁸. William E. Rappard z kolei widział to zjawisko jako „doktrynę, która ma służyć narodowi nie poprzez czynienie go bogatszym, ale bardziej wolnym, promując nie materialny dobrobyt, a niezależność od obcych wpływów. Nacjonalizm gospodarczy jest polityką narodowej samowystarczalności”⁴⁹. Do tego dodać należy uprzedzenia wobec innych mocarstw, w szczególności Stanów Zjednoczonych, które odnajdują swoje miejsce nawet w kulturze. Przykładem może być powieść *Ariel* urugwajskiego pisarza José Enrique Rodó, gdzie szlachetnego latynoskiego Ariela kontrastuje z niecywilizowanym, materialistycznym północnoamerykańskim Kalibanem⁵⁰.

Wszystkie te czynniki powodują, że w Ameryce Łacińskiej wytworzył się dosyć silny resentyment w stosunku do państw Zachodu, nazywanych w tamtym regionie Północą. Ma on zarówno tło kulturowo-historyczne, jak i ekonomiczne, z silną dominacją tego drugiego czynnika. W sprawach rozwoju gospodarczego i podkreślania własnej odrębności nie szuka się jednak prostej drogi do bogactwa, a raczej obrony przed zależnościami zewnętrznymi oraz sposobu obrony własnej tożsamości i integralności. Postawa ta znajduje również swoje odzwierciedlenie w żywych w regionie koncepcjach i prądach intelektualnych, takich jak np. teoria zależności, która będzie przedmiotem rozważań rozdziału trzeciego.

Podsumowanie

Współcześnie, jak stwierdza o. Pietrzak, w efekcie doświadczeń historycznych, w Ameryce Łacińskiej wytworzyła się specyficzna filozofia i kultura wyzwolenia. Nazywa on w ten sposób zróżnicowany ruch, który integruje intelektualistów, którzy w swoich pracach od-

pracy niejednokrotnie potwierdziły spostrzeżenia Ryszarda Gaja.

⁴⁸ Henryk Szlajfer, *Droga na skróty. Nacjonalizm gospodarczy w Ameryce Łacińskiej i Europie Środkowo-Wschodniej w epoce pierwszej globalizacji*, Warszawa 2005: ISP PAN, s. 19-44. W ostatnim okresie ukazała się nowa książka tego autora poświęcona nacjonalizmowi gospodarczemu, *Economic Nationalism and Globalization*, Leiden, Boston 2012: Brill.

⁴⁹ Robert H. Swansbrough, *The Embattled Colossus: Economic Nationalism and United States Investors in Latin America*, Gainesville 1976: University Presses of Florida, s. 9-17.

⁵⁰ José Enrique Rodó, *Ariel*, Austin 1988: University of Texas Press.

noszą się do istnienia różnych form zniewolenia społecznego. Stoi zarazem na stanowisku, że to właśnie tradycja działań i dokumentów Kościoła wpłynęła na świecką filozofię⁵¹. Mimo rozbieżnych poglądów i perspektyw na problematykę wyzwolenia, łączą ich pewne elementy wspólne, takie jak podkreślanie autonomiczności Ameryki Łacińskiej i potrzeby zerwania z euroatlantyckimi standardami intelektualnymi, czy też podkreślanie znaczenia kultury i wykształcenia. W tym zakresie wielką rolę odegrały także prace nad myślą Antonio Gramsciego, co będzie omawiane w kolejnych rozdziałach.

Jak już zatem widać, teologia wyzwolenia nie była i nie jest w Ameryce Łacińskiej zjawiskiem odosobnionym. Stoi za nią wielki dorobek myślenia o wolności i własnej tożsamości, poczynwszy od Bartolomé'go de Las Casasa, przez Bolívara, po Mariáteguiego. Łączyło ono w sobie różne tradycje, od katolickiej, przez oświeceniową, po marksistowską. Ale u podstaw wszelkich rozważań zawsze leżały miejscowe realia społeczno-polityczne. Co mało znane, to właśnie w Ameryce Łacińskiej narodziło się wiele koncepcji dotyczących wolności człowieka, których źródeł zwykło się szukać w tradycji europejskiej. Równość ras, zniesienie niewolnictwa, powszechna edukacja, godność i wolność człowieka, władza ludu – wszystkie one z reguły przypisywane są europejskiemu Oświeceniu, choć w hiszpańskim i portugalskim Nowym Świecie mówiono o nich, bądź wręcz próbowano wdrażać w życie znacznie wcześniej. Można nawet uznać, że to w Ameryce Łacińskiej i w obrębie religii katolickiej narodziły się nowoczesne prawa człowieka.

Oczywiście nie oznacza to, że iberyjska kolonizacja była procesem łagodnym, pokojowym i dobrowolnym. Wręcz przeciwnie, jak już wspomniano, to właśnie jej okrucieństwo było bodźcem, przez który hiszpańscy i portugalscy duchowni, widząc gwałt zadawany katolickiej moralności, staraniem własnym, niejednokrotnie wbrew wyższej hierarchii kościelnej i możnym kolonizatorom, decydowali się na artikulowanie godności i praw ludności autochtonicznej (a później i napływowej) Nowego Świata.

⁵¹ Andrzej Pietrzak, *Modele ewangelizacji*, op. cit., s. 224-230.

Antonio Gramsci, kategorie filozoficzne, religia i Kościół

Antonio Gramsci stworzył własny system filozoficzny, wywodząc go z rewizji pewnych założeń marksizmu. Z czasem, wraz z wydawaniem kolejnych tomów jego *Zeszytów więziennych*, stał się jednym z najbardziej rozpoznawanych marksistów w świecie zachodnim, wielokrotnie cytowanym i uchodzącym za źródło inspiracji dla wielu ruchów i koncepcji społeczno-politycznych lewicy w II połowie XX wieku. Z racji szerokiego spektrum zagadnień, które poruszał w swoich pismach, jego poglądy znajdują kontynuatorów, naśladowców, zwolenników i krytyków na takich polach, jak socjologia (w tym teoria elit)⁵², politologia z nauką o stosunkach międzynarodowych⁵³, lingwistyka⁵⁴, filozofia czy teoria prawa⁵⁵. Wśród tych dyscyplin w pewnym momencie poczesne miejsce zaczęła zajmować również teologia, o czym będzie jeszcze mowa dalej.

Na gruncie polskim już w latach 70. zeszłego wieku Paweł Śpiewak popularyzował specyficzny system filozoficzny stworzony przez Gramsciego, pokazując zarazem związki między jego biografią, pochodzeniem i momentem, w którym pisał, a wnioskami, do jakich dochodził⁵⁶.

Śpiewak uważał, że twórczość włoskiego filozofa i polityka stworzyły wielkie przemiany społeczne XX wieku i idee wytworzone przez nowe klasy społeczne. Zwracał uwagę na społeczne pochodzenie Gramsciego: urodzony w roku 1891 na Sardynii, należącej do włoskiego uboższego, nieaktywnego politycznie i przeważnie rolniczego Południa, studiujący w Turynie, wyrósł w szczególnych warunkach społecznych, co mu-

⁵² José de Jesús Cruz Santana, *Impensar la teoría social de Antonio Gramsci*, „Política y Cultura” 2013, No. 39, s. 145-165.

⁵³ Roger Simon, *Gramsci's Political Thought: An Introduction*, London 1991: Lawrence & Wishart; Egni Malo, *Antonio Gramsci's role in Marxian thought and the contribution made to international relations by those using these ideas*, „Academicus. International Scientific Journal” 2013, No. 7, s. 96-116.

⁵⁴ Giancarlo Schirru, *La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci*, w: *Egemonia*, (a cura di) Angelo d'Orsi, Francesca Chiarotto, Naples 2008: Libreria Dantes & Descartes, s. 397-444.

⁵⁵ Douglas Litowitz, *Gramsci, Hegemony and the Law*, „Brigham Young University Law Review” 2000, No. 2, s. 515-551.

⁵⁶ Paweł Śpiewak, *Gramsci*, Warszawa 1977: Wiedza Powszechna.

siało mieć wpływ na jego podejście do kwestii rewolucji i klasy robotniczej. Gdy przebywał w Związku Radzieckim, był już ukształtowanym politykiem i nie przyjmował bezkrytycznie wszystkich założeń marksizmu-leninizmu⁵⁷.

Twórczość Gramsciego można podzielić na dwa okresy, gdzie wyraźną cezurę wyznacza aresztowanie i pobyt w więzieniu. Trudne doświadczenie i ciągła inwigilacja powodowały, że musiał on pisać w sposób zakamuflowany. Klasycznym przykładem tego są jego rozważania o rewolucji permanentnej i rewolucji w jednym kraju, gdzie Trockiego nazywa Davidowici (od Lew Dawidowicz Trocki), a Stalina – Giuseppe Bessarione (od Józef Wissarionowicz Stalin). W tekstach pojawiają się tajemnicze sformułowania, do dziś niejasne (np. niemieckie „für ewig”) lub odniesienia do osób niezidentyfikowanych („Piero”)⁵⁸. Konieczna zatem byłaby lektura równoległa *Zeszytów* i listów Gramsciego, z tym że pozwolenie na korespondencję otrzymał on dopiero w roku 1929, a dziś nie zawsze wiadomo, kto tak naprawdę był adresatem jego wiadomości. Poglądy Sardynczyka nie tylko ewoluowały w czasie, ale i niekiedy są trudne do jednoznacznej interpretacji. Niesie to także ryzyko wyciągania nieuprawnionych wniosków z jego pism.

„Filozofia praktyczna” Gramsciego

Podstawowym punktem odniesienia dla pism Gramsciego jest praktyka polityczna, stąd też własne poglądy zwykł nazywać „filozofią praktyczną”, w czym nie różni się zbyt wiele od innych marksistów. Celem głównym tej filozofii miało być skuteczne przeprowadzenie rewolucji komunistycznej, a w efekcie stworzenie nowego ładu i nowego modelu kontroli nad środkami produkcji w świecie.

Niemniej, w przypadku włoskiego komunisty występuje specyficzny kontekst kulturowy, odzwierciedlając długą tradycję włoskiego piarstwa politycznego. Gramsci znakomicie znał dorobek własnej kultury, stąd też szukał w niej często odniesień i historycznych „studiów przypadku”, na podstawie których mógłby stworzyć model skutecznej polityki. Z tej przyczyny głównym odnośnikiem w jego myśli politycznej stał się *Książę* Niccolò Machiavellego. Liczne komentarze i nawiązania do dzieła słynnego florentyńczyka stały się przyczyną, dla której część jego *Zeszytów więziennych* często wydaje się pod osobnym tytułem *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno* (*Notatki*

⁵⁷ Ibidem, s. 7-12, 25-26.

⁵⁸ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Roma 1971: Editori Riuniti, s. 153-155. Postać Bessariona jest autentyczna, był to grecki kardynał, ostatni łaciński patriarcha Konstantynopola przed upadkiem tego miasta w roku 1453.

o *Machiavellim, polityce i nowoczesnym państwie*)⁵⁹. Zwykle pierwsza część takiego zbioru nosi tytuł *Il Principe Moderno (Nowoczesny Książę)*.

Można się domyślać, że przynajmniej częściowo wpływ na to miała osobista percepcja własnej sytuacji przez Gramsciego. Oryginalny *Książę* również był poniekąd „zeszytem więziennym”, choć oczywiście sytuacja Machiavellego, „zaledwie” wygnanego z Florencji na wieś, była o niebo lepsza niż ciężki więzienny los Gramsciego we Włoszech Mussoliniego. Niemniej obaj autorzy próbowali stworzyć traktat, który byłby wzorem skutecznej polityki (a zatem „filozofią praktyczną”), chociaż obydwu przyświecały odmienne cele. Dla Machiavellego było to zjednoczenie Włoch, dla Gramsciego – przeprowadzenie rewolucji komunistycznej. Sam Gramsci uważał, że *Książę* nie jest regularnym traktatem, ale „żywą książką”, w której ideologia i nauka o polityce łączyły się w mit. Marksizm Sardyńczyka miał więc być nauką o ludziach historycznych, stawianiu się rzeczywistości społecznej, nie zaś nauką o przyrodniczych prawach rządzących rozwojem społeczeństwa⁶⁰.

Francesca Izzo podaje, że na początku XX wieku Machiavelli w ogóle był obecny we włoskiej myśli politycznej bardziej niż kiedykolwiek wcześniej i bardziej, niż jakikolwiek inny myśliciel⁶¹. Częściowo wiązało się to z pewnością ze spełnionym w drugiej połowie XIX wieku marzeniem wielkiego Florentyńczyka, którym było zjednoczenie Włoch. Stawał się zatem punktem odniesienia nie tylko dla Gramsciego. Benedetto Croce na przykład nazywał Marksa „Machiavellim klasy robotniczej”⁶².

Izzo idzie jeszcze dalej w interpretacji machiawelizmu Gramsciego. Według niej, filozof był dla niego nie realistą politycznym, a pierwszym przedstawicielem i założycielem filozofii praktycznej. Stworzył on dla Włoch model teoretyczny skutecznej polityki, co w Anglii wprowadziła w życie Elżbieta, w Hiszpanii Ferdynand Katolicki, Ludwik XI we Francji i Iwan Groźny w Rosji. Zdaniem Izzo, już w tej deklaracji tkwi przyczyna dalekiego odejścia Gramsciego od marksizmu-leninizmu⁶³.

Z czasem jednak, uważa pisarka, „Machiavelli zostaje zastąpiony przez Cezara”⁶⁴. Wraz ze spadkiem roli państwa narodowego wobec globalizacji rynków, nadchodziła

⁵⁹ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, op. cit.; Giuseppe Vacca, *Dall' „egemonia del proletariato” alla „egemonia civile”. Il concetto di egemonia negli scritti di Gramsci fra il 1926 e il 1935*, w: *Egemonia*, (a cura di) Angelo d'Orsi, Francesca Chiarotto, op. cit., s. 94-96.

⁶⁰ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, op. cit., s. 17, 187-188; Paweł Śpiwak, *Gramsci*, op. cit., s. 8.

⁶¹ Francesca Izzo, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma 2009: Carocci, s. 124.

⁶² Benedetto Croce, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, w: „Atti dell'Accademia Pontianana” 1897, mem. n. 17, s. 45.

⁶³ Francesca Izzo, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, op. cit., s. 57-75.

⁶⁴ Ibidem, s. 135-136.

potrzeba „kosmopolityzmu”. Ponownie widać wpływ doświadczeń włoskich na prace Gramsciego oraz jak szczególnie chętnie szukał paralel historycznych. Machiavelli był ważny, ponieważ jego „filozofia praktyczna” stawiała sobie za cel zjednoczenie Włoch. Gajusz Juliusz Cezar reprezentował internacjonalizm Imperium Rzymskiego i średniowiecza. Autorka wysnuwa wniosek, że tak naprawdę ideałem komunizmu dla Gramsciego w ten sposób stawał się „kosmopolityzm demokratyczny”, ponieważ przekształcenie się Rzymu z republiki w cesarstwo, wraz z wyjściem poza obszar Italii, było procesem „denacjonalizacji”, kosmopolityzacji⁶⁵. Ponownie widać więc daleko idące odstępstwa od typowego dla marksizmu determinizmu ekonomicznego.

Hegemonia i rewolucja

Rozważania Gramsciego zebrane w *Zeszytach więziennych* ogniskują się wokół kilku głównych zagadnień, z których dwa najważniejsze to rewolucja i hegemonia, którą rewolucja ma obalić. Nie musi ona jednak być gwałtowna.

Włoski filozof rozróżnia wyraźnie „rewolucję aktywną” od „rewolucji pasywnej”, wywodząc ten podział z analizy przebiegu I wojny światowej oraz rewolucji październikowej. Działania wojenne na obu głównych polach bitwy I wojny miały odmienny charakter. Na froncie zachodnim była to „wojna pozycyjna”, podczas gdy na wschodnim „manewrowa”. Wynikało to z odmiennych uwarunkowań przestrzennych i społecznych. Charakter wojny manewrowej, typowej dla Wschodu, miała również rewolucja październikowa. Przenosząc te rozważania na grunt rewolucji społecznej, Gramsci doszedł do wniosku, że zbrojne zwycięstwo komunizmu nie będzie możliwe w warunkach zachodnich, gdzie życie społeczne było silnie zinstytucjonalizowane, a przestrzeń bardziej zwarta. Stąd też uważał, że da się przeprowadzić jedynie rewolucję pasywną, mniej gwałtowną i bardziej długotrwałą. Za przykład takiego procesu uważał *Risorgimento* (zjednoczenie Włoch) w XIX wieku, które wprawdzie miało kilka gwałtownych epizodów (np. działalność Garibaldiego), ale generalnie następowało stopniowo⁶⁶.

Z powyższego widać, że dla Gramsciego rewolucja oznaczała nie tyle gwałtowność procesu przemian, co ich jakość i głębokość. Uważał, że żadna klasa społeczna nie zniknie (lub nie odda hegemonii), dopóki nie wyczerpie się jej potencjał ekonomiczny, tak jak miało to miejsce w przypadku rewolucji burżuazyjnej. Innymi słowy, klas rządzących kapitalizmu nie da się obalić, dopóki nie dojdzie do rozkładu ich zaplecza gospodarczego.

⁶⁵ Ibidem, s. 135-137, 175.

⁶⁶ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, op. cit., s. 96-103.

Z czasem rozważania te rozciągnął również na inne sfery życia społecznego. Rewolucji pasywnej dokonywać miał tzw. blok historyczny, a więc kierowany wspólną ideą sojusz sił społecznych, dążący do obalenia hegemonii. „Historyczność” polega też na tym, że przyszłość nie może zostać ukształtowana w oderwaniu od przeszłości i teraźniejszości, ponieważ nie da się oddzielić dorobków pokoleń i formacji kulturowych. Rewolucja nie oznacza zatem zerwania z doświadczeniami poprzednich lat, odrzucenia wiedzy, wypracowanych sposobów myślenia, kulturowego doświadczenia społeczeństw. Idąc dalej, instytucje świata porewolucyjnego muszą powstać jeszcze przed rewolucją⁶⁷.

W *Zeszytach więziennych* nigdy nie pojawia się wprost definicja samego pojęcia hegemonii, choć po raz pierwszy użył tego określenia już 1 marca 1924 roku w biografii Lenina opublikowanej na łamach „L’Ordine Nuovo”, zauważając, że Lenin sam stworzył to pojęcie w *Dwóch strategiach socjaldemokracji wobec rewolucji demokratycznej* z roku 1905. Jednak z notatek Gramsciego daje się wywieść, co przez nią rozumiał. Był to stan, w którym klasa hegemoniczna była w stanie sprawować efektywną kontrolę nad resztą społeczeństwa. Jej szczególnym aspektem jest hegemonia kulturowa (*hegemonia culturale*), oznaczająca sytuację, w której dominujące klasy społeczne narzucają pozostałym ustaloną wizję porządku społecznego, wartości i ład moralnego poprzez dystrybucję kultury. Hegemonia nie oznacza zatem dyktatury, ani nawet rządów przemocy. Stąd Gramsci wielką rolę przywiązywał do literatury i mediów oraz języka, jakimi się one posługiwały, ponieważ to właśnie one kształtowały świadomość ludu⁶⁸.

Główną rolę w kształtowaniu tej świadomości mieli intelektualiści, wśród których włoski filozof wyróżniał szczególną kategorię intelektualistów organicznych, a więc wywodzących się z ludu i na jego rzecz pracujących (w odróżnieniu od intelektualistów tradycyjnych). Jego zdaniem, warstwa inteligencji w grupie społecznej powstaje wraz z kształtowaniem się wewnętrznej solidarności, tak więc intelektualiści muszą być świadomi swoich celów, ponieważ kreowane przez nich doktryny wpływają na opinię publiczną. Z kolei intelektualiści tradycyjni często istnieją niezależnie od hegemonu, ale ponieważ istnieją pierwotnie, nie identyfikują się z celami ludu. Stąd też intelektualiści organiczni muszą dokonać ich „podboju”. Ten aspekt jest jednym z przejawów najdalej

⁶⁷ Paweł Śpiwak, *Gramsci*, op. cit., s. 39-40, 82; Giuseppe Vacca, *Dall’ „egemonia del proletariato” alla „egemonia civile”. Il concetto di egemonia negli scritti di Gramsci fra il 1926 e il 1935*, w: *Egemonia*, (a cura di) Angelo d’Orsi, Francesca Chiarotto, op. cit., s. 79, 81.

⁶⁸ Giuseppe Vacca, *Dall’ „egemonia del proletariato” alla „egemonia civile”. Il concetto di egemonia negli scritti di Gramsci fra il 1926 e il 1935*, w: *Egemonia*, (a cura di) Angelo d’Orsi, Francesca Chiarotto, op. cit., s. 77-80.

idącej rewizji klasycznego marksizmu w pismach Gramsciego, ponieważ kwestionuje kształtowanie się świadomości pod wpływem bytu⁶⁹.

Giuseppe Vacca, analizując pojęcie hegemonii w pismach Gramsciego, wymienił wiele różnic dzielących w tym względzie jego myśl i klasyczny marksizm-leninizm. Włoski filozof krytycznie podchodził do sporów w kierownictwie sowieckiej partii twierdząc, że pęknięcie ideologiczne w istocie uniemożliwia osiągnięcie hegemonii przez proletariat. Nawet jeśli jednak owa hegemonia zostałaby osiągnięta, to i tak w warunkach zachodnioeuropejskich w oparciu o nią nie da się zbudować „humanistycznego społeczeństwa”, będącego ideałem komunizmu. Nie zgadzał się z uznawaniem przez klasyczny komunizm kwestii ekonomicznych za najważniejsze. Hegemonia nie musiała być materialna, do uzyskania dominującej pozycji wystarczyło narzucenie swojego kodeksu etycznego i norm moralnych. Za najlepszy system polityczny uznawał konstytucyjne rządy parlamentarne⁷⁰.

Jak już wspomniano, zadaniem intelektualistów u Gramsciego było przekazywanie ideologii masom. Filozofia mająca stać się światopoglądem musiała być także przekładalna na język mas, odpowiednia do sposobu myślenia. Z biegiem czasu taka ideologia nabiera cech wiary, a lud przyjmując ją, nie zwraca już uwagi ani na logiczną spójność, ani racjonalne i precyzyjne rozumowanie. Nowe idee powinny być zakotwiczone przez niezmordowane powtarzanie tych samych argumentów, przy zmianie formy i środków przekazu, a zarazem poprzez podnoszenie ogólnego poziomu kulturalnego mas oraz tworzenie nowych elit intelektualno-organizacyjnych. Stąd też wynikać miała szczególna więź między filozofem a ludem⁷¹.

Warto zauważyć, że włoski komunista był jednym z pionierów badań nad intelektualistami, które z czasem wyrosły do poziomu osobnej dyscypliny w nauce⁷². Pojawiają się także próby odnoszenia rozważań Gramsciego na temat intelektualistów do powszechnie zauważanego współczesnego „kryzysu akademii”⁷³.

Gramsci wprowadza także specjalną kategorię „pozycji ideologicznej” państwa w danym momencie historycznym względem „sil postępu historii”. Jest ona również

⁶⁹ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, op. cit., s. 218. Szczegółowy komentarz: Paweł Śpiewak, *Gramsci*, op. cit., s. 80-81; Giuseppe Cospito, *Genesi e sviluppo del concetto di egemonia nei „Quaderni del carcere”*, w: *Egemonia*, (a cura di) Angelo d’Orsi, Francesca Chiarotto, op. cit., s. 187-194.

⁷⁰ Giuseppe Vacca, *Dall’ „egemonia del proletariato” alla „egemonia civile”. Il concetto di egemonia negli scritti di Gramsci fra il 1926 e il 1935*, w: *Egemonia*, (a cura di) Angelo d’Orsi, Francesca Chiarotto, op. cit., s. 88-92, 104, 111.

⁷¹ Paweł Śpiewak, *Gramsci*, op. cit., s. 8, 114, 118-120.

⁷² Josep Picó, Juan Pecourt, *El estudio de los intelectuales: una reflexión*, “Revista española de Investigaciones Sociológicas” 2008, No. 123, s. 35-58.

⁷³ Emanuele Saccarelli, *The intellectual in question. Gramsci and the crisis of the academia*, “Cultural Studies” 2011, Vol. 25, No. 6, s. 757-782.

przedmiotem rywalizacji i osiągnięcia hegemonii. Innymi słowy, między państwami występuje także rywalizacja ideologiczna⁷⁴.

Przeciwieństwem hegemonii u Gramsciego jest kategoria *subalterne*, którą trudno jednoznacznie przetłumaczyć na język polski. Dosłownie oznacza ona klasy i jednostki podporządkowane klasom rządzącym (Paweł Śpiewak używa określenia „zależne”). W wąskim sensie może to identyfikować proletariat robotniczy i chłopski, jednak w pismach Gramsciego oraz (jak to jeszcze zostanie pokazane) u jego późniejszych interpretatorów jest ona znacznie szersza i określa wszystkich, którzy nie mogą aktywnie wpływać na rzeczywistość polityczno-społeczną lub podlegają różnym formom ucisku. Wydaje się, że kategorie „wykluczonych”, „dyskryminowanych” i „uciskanych”, stosowane w języku współczesnej lewicy, mogłyby być uznane za szeroką definicję *subalterne*. Ponieważ włoskie określenie wydaje się najpojemniejsze, będzie w tej właśnie formie używane w dalszej części niniejszego tekstu⁷⁵.

Religia i Kościół

Gramsci, inaczej niż Marks czy Lenin, nie był skrajnie wrogo nastawiony do religii i Kościoła. Sam oczywiście był ateistą (choć, jak to będzie wspomniane dalej, niekiedy sugeruje się, że w końcowym okresie życia mógł się nawrócić), jednak instytucje religijne traktował w swoich pismach dokładnie tak samo, jak wszelkie inne i starał się odnajdywać w ich historii elementy proponowanego przez siebie systemu.

Odniesienia do religii i religijności można znaleźć w wielu miejscach *Zeszytów więziennych*. W odróżnieniu od innych pojęć, którymi się posługiwał (i wspomnianych już wcześniej), przedstawił dość precyzyjną definicję religii. Uważał, że składa się ona z trzech elementów konstytutywnych: wiary w istnienie jednej lub więcej osób boskich transcendentnych w warunkach ziemskich i czasowych, poczucia zależności ludzkiej od tychże oraz systemu relacji między nimi.

Podmiotem religii mogły być także siły bezosobowe. Za Pascalem uważał, że w gruncie rzeczy religia jest zakładem. W opozycji do Marksa i Engelsa, nie nazywał jej „opium dla mas” (*il oppio per el popolo*), lecz „opium ubóstwa” (*il oppio della miseria*)⁷⁶.

⁷⁴ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, op. cit., s. 217.

⁷⁵ Podobnie problematyczne jest słowo *virtù*, którym w całym *Księciu* posługuje się Machiavelli, a które może znaczyć tyle co „cnota”, „zaleta”, „zdolność”.

⁷⁶ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, op. cit., s. 376-378. Blaise Pascal w *Mysłach* przedstawił model rozumowania, zgodnie z którym, jeśli Bóg istnieje, to warto w niego wierzyć, gdyż nagrodzi człowieka życiem wiecznym. Jeżeli nie istnieje, życia wiecznego nie ma. Oplaca się zatem

Fabio Frosini poświęcił związkom polityki i religii w twórczości Gramsciego całą książkę⁷⁷. Przypomina w niej, że Machiavelli stworzył swoją teorię religii na podstawie obserwacji praktycznych. Zauważa, że zgodnie z definicją Benedetto Croce, filozofia praktyczna Gramsciego w istocie staje się religią, ponieważ jest koncepcją świata wraz z normami postępowania. Sam jednak sądzi inaczej, ponieważ sama „zgodność teorii z praktyką” postulowana przez Marksa, czy też dialektyczna zgodność filozofii i zdrowego rozsądku, nie wystarczają, aby filozofię praktyczną nazwać religią, ze względu na brak elementu transendentnego. Ale mimo wszystko, z historyzoficznego punktu widzenia, między religią a filozofią praktyczną występują znaczne podobieństwa, a często postęp dokonywał się na gruncie religii. Miał się on rozpocząć w Renesansie, kiedy to za sprawą włoskich intelektualistów doszło do „dyfuzji współczesności” w świecie, co doprowadziło do reformacji i kontrreformacji w Kościele. Z kolei rewolucja francuska, a po niej restauracja oraz pojawienie się komunizmu, a następnie faszyzmu, to zdaniem Frosiniego (i Gramsciego) kolejne fazy reformacji i kontrreformacji, rewolucji i kontrrewolucji, z tym że nie w Kościele, a w świecie laickich doktryn politycznych⁷⁸.

Po roku 1931 Gramsci zaczął wedle tego samego schematu postrzegać ewolucję komunizmu, porównując stalinizm w ZSSR do okresu napoleońskiego we Francji. Frosini pokazuje, że (ponownie za Benedetto Croce) Gramsci uważał, iż „Bóg umarł” (ewentualnie: stał się „robotnikiem, który seryjnie produkuje cnoty potrzebne reżimowi kapitalistycznemu”), religia się przeżyła, ale trzeba ją zastąpić inną formą kultury. Pewnym wyjątkiem były dlań Stany Zjednoczone, gdzie religia wciąż miała realny wpływ na ludzkie działanie i rzeczywistość polityczną⁷⁹.

Pisząc o współczesnych mu myślicielach, Gramsci traktował poglądy filozoficzne Lwa Tolstoja (nieopieranie się złu) oraz doktrynę działania Mahatmy Gandhiego za przykład rewolucji pasywnej na gruncie religii. Za taką rewolucję uważał także ekspansję chrześcijaństwa w pierwszych jego wiekach. Tego typu paralel odnoszących się do historii religii jest więcej. Na przykład, Lenina włoski filozof porównywał do Marcina Lutra, a Trockiego – do Erazma z Rotterdamu⁸⁰.

Gramsci zatem swoją dychotomię lud – hegemon odnajdywał także w Kościele katolickim i jego historii, zarówno w wymiarze zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Kościół

wierzyć i poświęcić życie doczesne, ponieważ dzięki niemu albo zyska się o wiele więcej, albo niewiele straci. Patrz: Blaise Pascal, *Myśli*, Warszawa 2001: De Agostini, Pax, s. 198.

⁷⁷ Fabio Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma 2010: Carocci.

⁷⁸ Ibidem, s. 92-99.

⁷⁹ Ibidem, s. 241-250.

⁸⁰ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, op. cit., s. 96-103.

mógł zatem w różnych okresach być hegemonem, ale także instytucją walczącą o *subalterne*. Za Benedetto Croce uważał na przykład, że w istocie średniowieczny spór o inwestyturę między Cesarstwem a Papiestwem był sporem państwa ze społeczeństwem obywatelskim, gdzie Kościół reprezentował właśnie to drugie. Dla Gramsciego w ogóle spór konserwatyzm – postęp był wieczną kategorią historyczną, przy czym może przyjmować różne postacie (Kościół – państwo, państwo – społeczeństwo itp.)⁸¹.

Trudno o bardziej widoczny dowód jego rewizjonistycznego podejścia do marksizmu, a zarazem – o większą różnicę z marksizmem-leninizmem, dla którego wszelka religia („opium dla mas”) była narzędziem ucisku społecznego. Notabene, włoski filozof nawet określał część marksistów mianem „katolickich historiozofów”, ze względu na providencjonalistyczny charakter ich pism, w myśl których rozwój społeczny został u zarania dziejów wytyczony przez absolut. Dotyczyło to głównie Achille Loria i Gierogija Plechanowa⁸².

Gramsci odnosił swoje koncepcje dotyczące rewolucji i przemian społecznych do całej historii Kościoła. Pierwsze wieki uważał za przejaw demokratyzacji życia kościelnego. Z czasem jednak chrześcijaństwo zaczęło zdobywać dominującą (hegemoniczną) pozycję w Imperium Rzymskim i Europie, była to zatem faza kontrrewolucji. Okres średniowieczny, a w szczególności pojawienie się nauk św. Franciszka i całego ruchu franciszkańskiego, określał jako przejaw tendencji demokratyczno-ludowych i powrót do stanu pierwotnego – swoistym „syndykalizmem katolickim”, który raz na jakiś czas zdobywał duże wpływy⁸³.

Włoski filozof zauważał też, że w teorii Kościół jest organizacją doskonale demokratyczną, bo można awansować od samego dołu na sam szczyt. Hierarchia kościelna ma charakter demokratyczny i każdy ma szansę na karierę, zależnie od własnych zdolności i zaangażowania. Niemniej jednak na szczytach dominują „klasy kierujące”, wywodzące się z grup wpływowych i zamożnych, także ze względu na większy potencjał edukacyjny⁸⁴. Powodowało to, że w swojej istocie Kościół nigdy nie był jednolity w własnych poglądach społeczno-politycznych, zarówno w czasie, jak i w przestrzeni. Sardynczyk duże znaczenie przypisywał pochodzeniu społecznemu włoskich księży (przeciwstawiając kler z Północy klerowi z Południa)⁸⁵ oraz rozważał analizę pochodzenia społecznego i geograficznego

⁸¹ Ibidem, s. 118-119, 341-342.

⁸² Śpiewak, *Gramsci*, op. cit., s. 30.

⁸³ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, op. cit., s. 302-303.

⁸⁴ Ibidem, s. 331-332.

⁸⁵ Ibidem, s. 382-383.

świętych i beatyfikowanych Kościoła w stosunku do daty wyniesienia na ołtarze, jako miernik przemian społecznych i polityki Watykanu⁸⁶.

W nieco ogólniejszych kategoriach, Gramsci wyróżniał trzy rywalizujące ze sobą tendencje: integralną, „jezuistyczną” i modernistyczną. Integralnych uważał za skrajną prawicę (skrajnych konserwatystów). Jezuici mieli w Kościele stanowić element wywrotowy (i tak być traktowani przez integrystów jako „przyjaciele Żydów i masonów”), ze względu na podejmowanie myśli wywodzących się z innej tradycji i przestrzeni kulturowej, niemniej jednak przeciwnych rewolucji. Wśród modernistów z kolei wyróżniał dwa główne prądy: społeczno-polityczny, którego celem było przybliżenie Kościoła do ludu oraz naukowo-religijny, prezentujący nowe podejście wobec dogmatów i oraz krytycznie podchodzący do historii Kościoła. W tym kontekście dochodził do wniosku, że z integrystami znacznie trudniej walczyć niż z modernistami, przytaczając przypadek francuskiego historyka Josepha Turmela, którego prace na temat historii dogmatów katolickich zostały wciągnięte na indeks, a na jego samego ściągnęły ekskomunikę⁸⁷.

W ocenie filozofii Kościoła instytucjonalnego widać typowe dla niego bardzo praktyczne podejście. Ani katolickiej nauki społecznej, ani żadnej wcześniejszej nauki nie uważał za doktrynę polityczną, a za „zbiór argumentów polemicznych”, których celem było utrzymanie hegemonicznej pozycji w systemie społeczno-politycznym. W tej walce – zdaniem Gramsciego – Kościół nie wykluczał żadnych środków: ani powstania zbrojnego, ani zamachu, ani obcej interwencji. Stąd też wszelka doktryna ma walor czysto akademicki, bez znaczenia praktycznego⁸⁸. Pisząc te słowa odnosił się także do papieskiej encykliki *Rerum novarum* z roku 1891. Za jej najważniejsze aspekty uważał uznanie własność prywatnej za prawo naturalne oraz uznanie, że kwestie społeczne są sprawami moralnymi i religijnymi, a nie społeczno-ekonomicznymi, z czego wnioskował, że w istocie ubodzy musieli się godzić ze swoim losem. Dostrzegał religijne odwołanie się do obowiązkowej dla chrześcijan jałmużny w postulatach poprawy sytuacji bytowej robotników i ich praw, jednak w jego mniemaniu postulaty Leona XIII nie prowadziły do realnej przemiany społecznej. Uznał ją za skierowaną przeciw współczesnemu myśleniu⁸⁹.

⁸⁶ Ibidem, s. 384.

⁸⁷ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, op. cit., s. 347-361; Szerzej o Turmeli: Émile Poulat, *TURMEL JOSEPH (1859-1943)*, hasło w internetowej Encyclopædia Universalis, <http://www.universalis.fr/encyclopedia/joseph-turmel/>.

⁸⁸ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, op. cit., s. 312-313.

⁸⁹ Ibidem, s. 363-364.

Niewątpliwie o ocenie dokumentu, uznawanego powszechnie za przełomowy w dziejach Kościoła, przeważył zdecydowany głos papieża przeciw socjalistom i komunistom, wprost wyrażony w punkcie 4 części I:

„Aby naprawić złe, socjaliści podburzają ubogich przeciw bogatym i twierdzą, że znieść trzeba wszelkie prywatne posiadanie, a ustanowić własność wspólną, której zarząd winni objąć przedstawiciele gmin lub naczelnicy państwa. Sądzą oni, że przez takie przeniesienie własności z jednostek na ogół zaradzić potrafią niedomaganiom społecznym, byleby dochody i korzyści równomiernie rozdzielono między członków społeczeństwa. Zamiar ten jednakże nie jest odpowiedni do rozwiązania tego sporu; owszem: A) szkodzi on samym klasom pracującym; B) jest też, bardzo niesprawiedliwy, gdyż gwałci prawa prawnych właścicieli; C) wreszcie sprzeciwia się porządkowi państwowemu, a nawet grozi państwowemu zupełnym rozprzężeniem”⁹⁰.

Narzędzi utrzymywania wpływów politycznych Gramsci upatrywał nie tylko w retoryce. Uznawał, że szczególną formą ingerencji Kościoła w sprawy państw są konkordaty – umowy międzynarodowe tworzące podwójną (cywilną i kościelną) suwerenność nad danym terytorium, włączając w ten sposób Kościół w system władzy. Istnienie szkół katolickich uważał za formę sprawowania hegemonii kulturowej. Nowe prądy w filozofii katolickiej, np. neoscholastyka, miały być według Gramsciego próbą podboju intelektualnego kultury wysokiej przez katolików i zapewnienie Watykanowi „władzy pośredniej” nad społeczeństwem i władzą⁹¹.

Twierdził też, że wewnątrz katolicyzmu toczą się swoiste wojny kulturowe, u źródeł których miał leżeć nacjonalizm. Podstawowe założenie neoscholastyki, czyli powrotu do tomizmu, jego zdaniem nie wiązał się z poszukiwaniem prawdy, a z promocją poglądów św. Tomasza z Akwinu, czyli umacnianiem wpływów włoskich w Kościele, wobec rosnącej w XIX wieku na fali narodzin nowoczesnych nacjonalizmów siły kościołów narodowych⁹².

Zdaniem Gramsciego, wprowadzenie państwowego szkolnictwa świeckiego wcale nie zmieniałoby sytuacji w tym względzie. Kluczowa była tu postawa państwa, które we Włoszech odmawiało bycia aktywnym centrum edukacji, przez to monopol pozostawał przy Kościele. Nowa struktura edukacyjna (szkolnictwo świeckie), dawała Kościołowi

⁹⁰ *Rerum novarum. O kwestii socjalnej, 15 maja 1891 r.*, portal Rzeczy Nowe, zakładka Rerum Novarum, http://rzeczynowe.pl/rerum_novarum_tekst_encykliki.html.

⁹¹ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, op. cit., s. 327.

⁹² Ibidem, s. 366-369.

„szanse infiltrowania aparatu państwowego przez komórki katolickie”⁹³. Kościół pozostawał trudny do pokonania w zakresie wybierania jednostek i wiązania ich na zawsze ze sobą, poprzez m.in. przyciąganie zdolnych do uczelni katolickich. Kościół zatem nadal kształcił świeckich, a państwo, zamiast się temu przeciwstawiać, miało „niszczyć” przeciwników Kościoła⁹⁴.

Nie podlega jednak wątpliwości, że Gramsci traktował Kościół instytucjonalny jako przeciwnika stojącego na drodze rewolucji. Jednak w odróżnieniu od klasycznych marksistów, nie uważał, że w zachodniej Europie uda się go pokonać przemocą. Wynikało to z jego koncepcji rewolucji pasywnej, przedstawionej już powyżej. Uważał również, że rolę Kościoła można zredukować nie poprzez dyskusję filozoficzną z argumentami, a poprzez praktyczne codzienne działania sił ludzkich na wszystkich polach społecznych. Nie bez znaczenia był potencjał instytucjonalny Kościoła – Gramsci dostrzegał potrzebę oceny rzeczywistych możliwości finansowych Watykanu, jak również wpływu na państwa, które jego zdaniem permanentnie finansowały Kościół. Postulował tutaj wprowadzanie stosownych konwencji finansowych do treści konkordatów. Za potencjalnego sojusznika uważał także rodzący się ruch panchrześcijański (Światową Radę Kościołów), ponieważ podważał on hegemonię Kościoła katolickiego⁹⁵.

Dla późniejszych interpretacji Gramsciego ważne są także jego poglądy etyczno-moralne. Z czasem (o czym będzie jeszcze mowa w dalszych rozdziałach), do kategorii *subalterne* zaczęto zaliczać także wszelkie mniejszości (w tym obyczajowe) oraz kategorię wykluczonych.

Jednak sam włoski autor prawdopodobnie byłby tym co najmniej zdziwiony, a wielu lewicowych działaczy odnoszących się do jego myśli przypuszczalnie nie zetknęło się z częścią jego twórczości poświęconej sprawom płci. Gramsci uważał obsesję seksualną za najgroźniejsze dla rozwoju społecznego. Przestrzegał różne „siły postępowe” przed zbyt gwałtownym działaniem w tym zakresie i zalecał łagodne rozwiązywanie problemów. Odnutowywał dwie funkcje seksualności w kulturze: reprodukcyjną i „sportową”. Odnosił się tu do włoskich przysłów, które traktowały kobiety bądź jako „producenta”, bądź jako „zabawkę”⁹⁶.

W kontekście rewolucji i problemów społecznych zauważał jednak, że seksualność jest również kwestią odpowiedzialności wobec starszych pokoleń. Podawał tutaj przy-

⁹³ Ibidem, s. 333.

⁹⁴ Ibidem, s. 334.

⁹⁵ Ibidem, s. 334-335, 371-372.

⁹⁶ Ibidem, s. 419-421.

kład Francji, w której zła struktura demograficzna i starzenie się społeczeństwa powodowała konieczność imigracji. Przede wszystkim jednak seksualność musiała być podporządkowana nowym metodom produkcji. Rozwój nowego człowieka „zracjonalizowanego” pod względem nowego modelu podziału pracy, nie mógł odbyć się bez racjonalizacji zachowań seksualnych. Jako przykład „zagrożeń” podawał współczesny mu feminizm. Jego zdaniem, emancypacja kobiet w krajach anglosaskich nie przyniosła efektów w postaci wyzwolenia kobiet. Paradoksalnie, spowodowała jedynie „dewiacje feministyczne” w negatywnym sensie tego określenia⁹⁷.

O znaczeniu, jakie Gramsci przypisywał moralności dla powodzenia rewolucji, najlepiej świadczy to, że już w listopadzie 1917 roku podczas tajnego spotkania frakcji włoskich rewolucjonistów we Florencji opowiadał się za utworzeniem sieci instytucji kulturalnych, które miały wytworzyć we Włoszech „klimat rewolucji”. Miały się one nazywać „klubami moralnego życia”⁹⁸.

Najważniejsze tezy

Kończąc, za najważniejsze aspekty i elementy myśli Antonio Gramsciego dotyczące życia społeczno-politycznego oraz religii i Kościoła katolickiego, należy uznać:

- „praktyczność” jego filozofii, nastawionej nie na stworzenie nauki opisującej i tłumaczącej świat, a dającej wytyczne do przeprowadzenia rewolucji społecznej w duchu marksistowskim;
- daleko idącą rewizję założeń klasycznego marksizmu, odchodzącą od ekonomii jako podstawowego wymiaru działalności człowieka, na rzecz aspektów kulturowych;
- strategię rewolucji, która powinna być dostosowana do istniejących warunków i w przypadku świata zachodniego, różnego od wschodniego (dalece bardziej zorganizowanego i instytucjonalizowanego), powinna przyjąć formę pasywną, tj. stopniowych przemian w oparciu o istniejące instytucje i tworzenie nowych;
- ewolucję filozofii Gramsciego, która wychodząc z pozycji typowych dla ruchu robotniczego i komunistycznego, porzucała charakter klasowy (w tym, np. odrzucając ideę „dyktatury proletariatu”) na rzecz uniwersalistycznego, kosmopolitycznego podejścia;

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Paweł Śpiewak, *Gramsci*, op. cit. s. 15.

- odrzucenie dyktatury proletariatu prowadzące do stworzenia szerszej kategorii, hegemonii, ze szczególną uwagą poświęconą hegemonii kulturowej. Zgodnie z tą koncepcją, to grupy narzucające swój system wartości i kulturę w istocie kierują społeczeństwem. Stanowiło to dalekie odejście od założeń marksizmu-leninizmu wyrażających się hasłem „byt określa świadomość”;
- szczególną rolę w społeczeństwie przypisaną intelektualistom, którzy nie tylko wypracowują nowe idee, ale stanowią też „pas transmisyjny” tych idei do społeczeństwa. Dzielą się na dwie grupy: intelektualistów tradycyjnych i organicznych, z zasady są poza elitami hegemonicznymi. Organiczni, jako wyrosli z ludu, są jednak istotniejsi, ponieważ rozumieją go i są dowodem na „jedność filozofa i ludu”;
- uznanie *subalterne* za przeciwieństwo hegemonii, czyli opisanie grup społecznych zależnych i podporządkowanych elitom hegemonicznym, niekoniecznie pod względem ekonomicznym;
- brak nawoływania do zniszczenia Kościoła jako źródła zła społecznego. Mimo że Gramsci był przeciwnikiem religii i Kościoła katolickiego, to nie uważał go za bezwzględne zło, które należy zniszczyć. Również w łonie Kościoła dostrzegał zjawiska hegemonii, czy procesy historycznej rewolucji i przemiany społecznej, pisząc np. o „jezuityzmie” i „franciszkanizmie”, uważał, że w niektórych okresach Kościół był obrońcą praw obywatelskich. Twierdził, że co do zasady jest on instytucją demokratyczną, gdzie każdy ma szansę zrobienia kariery;
- przyjęcie przez Gramsciego wpływu Kościoła na edukację i możliwości kształtowania świadomości nowych pokoleń za najważniejszy wymiar działalności Kościoła w kontekście rewolucji społecznej. Hegemoniczna pozycja Kościoła powinna być osłabiana, ponieważ stał on na drodze rewolucji, jednak w zakresie taktycznym, dopuszczał sojusze i współpracę z nim;
- stwierdzenie, że nowa organizacja społeczna wymagała nowej moralności, ale nie powinna być zdominowana przez aspekty seksualne i obyczajowe.

Recepcja myśli Gramsciego w regionie latynoamerykańskim

Przedstawione w poprzednim rozdziale elementy systemu filozoficznego Antonio Gramsciego z czasem znalazły żyzny grunt pod swój rozkwit w Ameryce Łacińskiej. Aby zrozumieć, jak w ostatecznym rezultacie mogły one wpłynąć na ukształtowanie się teologii wyzwolenia, należy przedstawić historię rozwoju myśli gramsciańskiej w Latynoameryce.

Temat ten był już badany w przeszłości przez Gregora von Fürstenberga, który kompleksowo ujął zagadnienie wpływu myśli Antonio Gramsciego na rozwój teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej. W roku 1997 ukazała się jego książka przedstawiająca cały szereg argumentów udowadniających bezpośredni i silny wpływ twórczości Gramsciego na rozwój doktryn i życia społeczno-ekonomicznego w Ameryce Łacińskiej⁹⁹.

Rozważania von Fürstenberga będą jeszcze omawiane w rozdziale czwartym, jednak już teraz warto przytoczyć jego spostrzeżenie o niedocenianiu w Europie wpływu myśli gramsciańskiej na Latynoamerykę. Badacz zwrócił uwagę na to, że marksizm w Ameryce Łacińskiej, z racji wielości źródeł inspiracji, nie był jednolitym blokiem ideologicznym – co wskazywano już w poprzednim rozdziale niniejszej monografii. Ponadto z racji rządów dyktatorów wojskowych, w kręgach lewicowych Ameryki Łacińskiej panowało przekonanie, że znajdowały się one w sytuacji podobnej do tej, która stała się losem Gramsciego w latach 20. i 30. zeszłego wieku¹⁰⁰.

Ten ostatni fakt zauważają także inni, np. chilijscy dysydenci, którzy wyemigrowali do Włoch w latach 70. w wyniku zamachu stanu dokonanego przez Augusto Pinocheta (co, notabene, stało się dla nich kolejną okazją do bliższego zapoznania się z myślą włoskiego komunisty). Dały temu wyraz liczne referaty wygłoszone na konferencji z okazji 70. rocznicy śmierci Gramsciego, która odbyła się w czerwcu 2007 roku w Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz w Santiago de Chile¹⁰¹.

⁹⁹ Gregor von Fürstenberg, *Religion und Politik. Die Religionssoziologie Antonio Gramscis und ihre Rezeption in Lateinamerika*, op. cit.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 225-227.

¹⁰¹ *Gramsci. A 70 años de su muerte*, (eds.) Rolando Álvarez, Jaime Massardo, Santiago de Chile 2008: Ariadna Ediciones. Omówienie w języku polskim w: Dominik Smyrgała, *Mówiąc Gramscim. Myśl gramsciańska*

Pierwsze tłumaczenia prac Gramsciego w Argentynie

Pierwsze dzieła włoskiego komunisty tłumaczono na hiszpański na przełomie lat 50. i 60. zeszłego wieku, wkrótce po ukazaniu się włoskich oryginałów. W pierwszej kolejności ukazały się *Listy z więzienia* (*Cartas de la cárcel*, 1947 i 1950), następnie notatki o Machiavellim (*Notas sobre Maquiavelo*, 1952), chociaż większą część prac przełożono w latach 1958-1962.

Argentyński komunistyczny myśliciel polityczny José Aricó jako pierwszy opublikował dzieło poświęcone wyłącznie obecności myśli Gramsciego w Ameryce Łacińskiej¹⁰². Jego książka w dużej mierze była pogłębieniem wniosków z referatu wygłoszonego podczas międzynarodowego seminarium *Las transformaciones políticas de América Latina: presencia de Gramsci en la cultura latinoamericana*, zorganizowanego przez Instituto Gramsci w Ferrarze w dniach 11-13 września 1985 roku.

José Aricó opisał historię kolejnych tłumaczeń *Zeszytów więziennych*, dochodząc do wniosku, że Gramsci stał się wręcz częścią kultury latynoamerykańskiej. Wskazał przy tym na dwa procesy, które znacząco wpłynęły na dyfuzję myśli włoskiego filozofa w regionie: pierwszym z nich była rewolucja kubańska, która przyniosła wiele radykalnych projektów transformacji regionu; drugim zaś upadek tendencji rewolucyjnych na fali przewrotów wojskowych w państwach regionu w latach 70., który zmusił lewicę w państwach rządzonych przez wojskowych do poszukiwania sposobów przetrwania, niekiedy nawet fizycznego¹⁰³.

Pierwszym krajem, w którym rozpoczęły się głębsze studia nad myślą Gramsciego, była Argentyna. Przyczyn, dla których włoski komunista stał się popularny w tym państwie, było kilka. Przede wszystkim do tamtejszego czytelnika trafiała sama koncepcja „filozofii praktycznej”, bez nadmiaru odwołań teoretycznych, którą sami nazwali „filozofią bez sekciarstwa”¹⁰⁴. Bardzo szybko zauważono podobieństwa opisywanego przez Gramsciego zjednoczenia Włoch (*Risorgimento*) oraz „kwestii południowej” (różnicom w rozwoju społeczno-gospodarczym Północy i Południa Włoch) do sytuacji społeczno-politycznej Ameryki Łacińskiej w ogólności i Argentyny w szczególności. Już w latach

w analizie problemów politycznych współczesnej lewicy w Chile, w: *Latynoameryka u progu trzeciego stulecia niepodległości: przywództwo, idee i systemy polityczne*, (red.) Piotr Łaciński, Warszawa 2011: Collegium Civitas, s. 197-208.

¹⁰² José Aricó, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires 1988: Puntosur.

¹⁰³ Ibidem, s. 11-21, 85.

¹⁰⁴ Ernesto Sábato, *Epistolario de Gramsci*, „Realidad. Revista de ideas” 1947, Vol. 2, No. 6.

50. zeszłego wieku na łamach prasy komunistycznej oraz w literaturze lewicowych autorów rozpoczęła się gorąca dyskusja nad życiem i myślą Gramsciego (m.in. Héctor Pablo Agosti i jego książki *Echeverría, Nación y Cultura*¹⁰⁵ i *El mito liberal*¹⁰⁶).

Z czasem zaczęto porównywać argentyński peronizm do włoskiego faszyzmu, co dodatkowo stało się przyczynkiem do jeszcze większej popularności twórczości Gramsciego w tym kraju. Nadal przeważał jednak praktyczny aspekt jego filozofii. W pismach włoskiego komunisty poszukiwano sposobu na przejęcie władzy i prowadzenie skutecznej polityki. Dla Komunistycznej Partii Argentyny Gramsci był przede wszystkim politykiem – bohaterem, a nie teoretykiem marksizmu. Jak wskazują liczne świadectwa, nie bez znaczenia były też osobiste kontakty z Włochami, skąd do Argentyny w ciągu XIX i XX wieku napłynęła liczna emigracja¹⁰⁷.

Wśród komunistycznych polityków i myślicieli, którzy znajdowali się pod szczególnym wrażeniem twórczości Gramsciego, byli Juan Carlos Portaniero oraz wspomniany już José María Aricó. To pod ich wpływem w latach 60. w Buenos Aires i Cordobie zaczęła powstawać argentyńska „nowa lewica”. Gramsci okazał się atrakcyjnym autorem „nurtu kultury niezależnej”, kiedy to po roku 1956 i słynnym referacie Chruszczowa zauważono, że jego najważniejsze tezy właściwie pokrywają się z wcześniejszymi co najmniej o 20 lat rozważaniami Włocha o biurokratycznej i „wypaczającej komunizm” naturze stalinizmu.

Portaniero z czasem założył wewnątrz Partii Komunistycznej Argentyny (Partido Comunista de la Argentina, PCA) nieformalną grupę „Pasado y Presente” (przeszłość i teraźniejszość), skupioną wokół czasopisma o tym samym tytule.

Aricó, który kierował grupą w uprzemysłowionej Cordobie, wyobrażał sobie, że jest ona argentyńskim Turynem, a więc bastionem komunizmu, z którego miał się on rozlać na resztę kraju. Z czasem „Pasado y Presente” stało się źródłem ideologii dla operującej w północnej Argentynie partyzantki Jorge Ricardo Masettiego, jak również dla powstania *Cordobazo*, które wybuchło w Kordobie 29 maja 1969 roku. Istotną cechą *Cordobazo* było to, że podobnie jak paryskie protesty rok wcześniej i w odróżnieniu od innych,

¹⁰⁵ Héctor Pablo Agosti, *Echeverría, Nación y Cultura*, Buenos Aires 1951: Editorial Futuro.

¹⁰⁶ Héctor Pablo Agosti, *El mito liberal*, Buenos Aires 1959: Ediciones Procyon.

¹⁰⁷ José Aricó, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit., 22-49; Raúl Burgos, *Sessanta anni di presenza gramsciana nella cultura argentina. 1947-2007*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru, Giuseppe Vacca, Bologna 2011: Il Mulino, s. 25-58. Sam Gramsci uważał, wzorując się na Machiavellim i jego *Księciu*, że jego notatki mają mieć raczej charakter praktycznego podręcznika polityki, czyli zdobywania i utrzymywania władzy. Patrz: Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, op. cit., s. 17, 187-188. O „formacyjnym” charakterze lektury Gramsciego patrz także: Roberto Attila Boron, *Mi camino hacia Marx: breve ensayo de autobiografía político-intelectual*, „Utopía y Praxis Latinoamericana” 2010, Año 15, No. 43.

wcześniejszych niepokojów w Argentynie, nie było tylko protestem robotniczym na tle ekonomicznym, ale łączyło w sobie sprzeciw robotników i studentów przeciw wojskowej dyktaturze, stając się uosobieniem gramsciańskiego ideału uświadomionego ludu kierowanego przez intelektualistów organicznych wywodzących się z ludu¹⁰⁸.

Na przełomie lat 60. i 70. zeszłego stulecia środowisko skupione wokół „Pasado y Presente” rozpoczęło wydawanie wszystkich dzieł Gramsciego, jak również książek poświęconych jego twórczości. Łącznie w latach 1947-2007 wydano w Argentynie **blisko sto** różnych edycji dzieł Gramsciego oraz książek analizujących jego myśl, część z nich wielokrotnie wznawiano¹⁰⁹.

Fascynacja Gramscim zaczynała prowadzić do osobliwych zmian na scenie politycznej Argentyny. Przede wszystkim, z czasem grupa „Pasado y Presente” zaczęła kontestować PCA za brak głębszej refleksji nad myślą teoretyczną Gramsciego. Okazało się jednak, że zainteresowanie myślą Włocha przyszło z najmniej spodziewanego kierunku. W roku 1971 wyszło nowe wydanie *Notas sobre Maquiavelo*, ze wstępem Horacio Gonzáleza, w którym polemizował on z „Pasado y Presente”, proponując interpretację jego dzieł z perspektywy „peronistyczno-rewolucyjnej”, uznając, że książka zawiera kompletną strategię przejmowania i sprawowania władzy (trudno chyba o bardziej praktyczne podejście do filozofii praktycznej). W ten sposób pojawili się „gramscianie-peroniści”. Po myśl włoskiego filozofa zaczęła także sięgać lewicowa partyzantka *Montoneros*¹¹⁰.

Ważnym momentem przełomowym we współczesnej politycznej historii Argentyny, który siłą rzeczy miał wpływ na percepcję Gramsciego i jego myśli, był oczywiście rok 1976 i wojskowy zamach stanu generała Jorge Manuela Videli Redondo. Przejęcie władzy przez *juntę* oznaczało oczywiście prześladowanie lewicy i konieczności udania się na emigrację czołowych działaczy ruchu socjalistycznego i komunistycznego. Najliczniejsza grupa udała się do Meksyku, co stało się kolejnym impulsem do rozwoju interpretacji myśli Sardynicyka.

Jednak zdecydowanie najważniejszym kontynuatorem myśli włoskiego filozofa w Argentynie, który po roku 1976 na trwale znalazł się na emigracji, jest Ernesto Laclau,

¹⁰⁸ José Aricó, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit., s. 50-79; Raúl Burgos, *Sessanta anni di presenza gramsciana nella cultura argentina. 1947-2007*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru, Giuseppe Vacca, op. cit., s. 28-34. Warto także obejrzeć i przeczytać materiały informacyjne na stronie argentyńskiego ministerstwa edukacji: *El Cordobazo*, Ministerio de Educación. Presidencia de la Nación, <http://www.educ.ar/sitios/educar/recursos/ver?id=20090>.

¹⁰⁹ Raúl Burgos, *Sessanta anni di presenza gramsciana nella cultura argentina. 1947-2007*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru, Giuseppe Vacca, op. cit., s. 28-34.

¹¹⁰ Ibidem, s. 35-37.

emerytowany profesor Uniwersytetu w Essex. Nazywany twórcą współczesnego post-marksizmu, w swoich pracach wprost odnosił się do twórczości Gramsciego, poddając krytyce model socjalizmu sowieckiego. Laclau nawiązywał także często do prac socjologicznych i lingwistycznych Włocha, przekształcając jego teorię hegemonii w teorię dyskursu i argumentując, że celem lewicy nie powinna być budowa socjalizmu, a zmiana społeczna umożliwiająca powstanie „demokracji radykalnej”. Warto jednak zauważyć, że taka interpretacja gramscianizmu znacząco różni się od „głównego nurtu” argentyńskiej lewicy. Można uznać, że Laclau jeszcze dalej niż Gramsci krytykuje typowy dla marksizmu determinizm ekonomiczny, w ogóle odchodząc od postulatów społeczno-ekonomicznych¹¹¹.

Ważne jest także odniesienie do myśli Gramsciego w nowej sytuacji. Dyktatura wojskowa wywołała jeszcze silniejsze skojarzenia sytuacji Argentyny z Włochami Mussoliniego. Pociągnęło to za sobą dalsze rozważania na temat sposobów zmiany sytuacji politycznej i obalenia dyktatury. Podczas pobytu na emigracji w Meksyku Juan Carlos Portaniero nie traktował wtedy już rewolucji jako „aktu”, ale jako „proces”, co jest nawiązaniem do koncepcji „rewolucji pasywnej” Gramsciego¹¹². Odnosi się także do jego koncepcji „państw peryferyjnych”, żywej w latynoamerykańskiej myśli politycznej, zawierającej m.in. teorię zależności i tezę Prebischa-Singera o pogarszających się warunkach handlu państw, których gospodarka jest oparta na eksporcie dóbr nieprzetworzonych (głównie surowców)¹¹³.

W drugiej połowie lat 80. poprzedniego stulecia, wraz z powrotem z emigracji do Argentyny, kontynuatorzy myśli Gramsciego natrafili na nową sytuację społeczno-polityczną, niekiedy bardzo dla nich zaskakującą. Przede wszystkim wraz z końcem dyktatury pojawiło się pytanie o dalszą aktualność i użyteczność wskazówek zawartych w *Zeszytach więziennych*. Powstały jednak nowe prace i ponownie, tak jak to było już w latach 70., zainteresowanie Gramscim pojawiło się w mało oczekiwanych miejscach.

¹¹¹ Ibidem, s. 37-40. Spośród najważniejszych prac Laclau’a należy przede wszystkim wymienić wydane także w języku polskim: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonia i strategia socjalistyczna*, Wrocław 2007: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, czy napisane samodzielnie *Emancypacje* (tamże, 2004) oraz *Rozum populistyczny* (tamże, 2009).

¹¹² Na temat rewolucji pasywnej patrz: Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, op. cit., s. 96-103.

¹¹³ Juan Carlos Portaniero, *Los usos de Gramsci*, w: Antonio Gramsci, *Escritos Políticos (1917-1933)*, México 1977: Pasado y Presente. O teorii zależności patrz: *The economic development of Latin America and its principal problems*. E/CN.12/89/Rev. 1, Economic Commission for Latin America, United Nations Department of Economic Affairs, Lake Success, New York 1950: United Nations Publication, http://www.eclacdata-bank.info/prebisch_theec-development.pdf.

Jako pierwsza akces do jego dziedzictwa zgłosiła lewica rewolucyjna, zarzucając pozostałym siłom lewej strony sceny politycznej kapitulację i upadek, w czym palmę pierwszeństwa przypisać należy czasopismu „Fin de Siglo”. Z drugiej strony, jeden z czołowych ideologów kontynuującej tradycje peronistycznej Partii Justycjalistycznej i bliski współpracownik byłego prezydenta Carlosa Menema, Jorge Castro, nazywał Gramsciego klasykiem i jednym z największych myślicieli XX wieku, otwierając się do niego jako źródła inspiracji¹¹⁴. Również w latach 90. i w pierwszej dekadzie XXI wieku ciągle ukazywały się prace proponujące nowe interpretacje twórczości Gramsciego i jego filozofii¹¹⁵.

Jak zatem widać, w argentyńskim życiu intelektualnym filozofia Włocha jest stale obecna od co najmniej sześćdziesięciu lat i inspiruje różne siły polityczne, nie tylko komunistów. Istotnie wpływa też na rozwój myśli społeczno-politycznej w innych państwach latynoamerykańskich. Za najistotniejsze z nich należy uznać sąsiadujące z Argentyną Brazylię i Chile, Meksyk (z racji znaczenia politycznego oraz schronienia, jakie znaleźli tam argentyńscy komuniści po zamachu stanu w roku 1976) oraz Kubę (ze względu na znaczenie ideologiczne w regionie).

Gramsci w Brazylii i Chile

Myśl Gramsciego dotarła do Brazylii na początku lat 60., choć sama jego postać i życie były tam już znane wcześniej. W roku 1927 w dzienniku „La Defesa” pojawiły się informacje o jego procesie we Włoszech, zaś w roku 1933 – artykuł Lwa Trockiego na temat dojścia do władzy Hitlera, w którym pozytywnie wypowiadał się o włoskim filozofie. W tym samym roku tekst o Gramscim napisał trockista Goffredo Rosini, który miał okazję poznać go we Włoszech. Kolejne odniesienia pojawiły się już w końcu lat 40. Ubiegłego stulecia, po zakończeniu II wojny światowej, choć w dalszym ciągu nie były to studia nad jego myślą, lecz odniesienia do życiorysu¹¹⁶.

¹¹⁴ Burgos cytuje tutaj w sposób niepoprawny, uniemożliwiający identyfikację tekstu bez zdobycia oryginalnego numeru, artykuł Jorge Castro, który ten miał opublikować w dzienniku „El Cronista Comercial” w październiku 1989 roku. Patrz: przypis nr 66 w: Raúl Burgos, *Sesenta años de presencia gramsciana en la cultura argentina, 1947-2007*, “La revista del CCC” [en línea] 2010, No. 9/10, Mayo/Diciembre, <http://www.centrocultural.coop/revista/articulo/166/>.

¹¹⁵ Raúl Burgos, *Sesenta anni di presenza gramsciana nella cultura argentina. 1947-2007*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru, Giuseppe Vacca, op. cit., s. 40-52.

¹¹⁶ Alvaro Bianchi, *Gramsci in Brasile*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru, Giuseppe Vacca, op. cit., s. 131-150.

Impulsem do zmiany stały się argentyńskie wydania dzieł Gramsciego z lat 60. Pierwszym intelektualistą, który zaczął je przedstawiać w swoich pracach, był Michael Löwy. Z czasem stał się on jednym z najważniejszych przedstawicieli marksizmu w naukach społecznych. Gramsci jednak szybko znalazł swoje miejsce także w prasie katolickiej po tym, jak Otto Maria Carpeaux w roku 1966 w „Revista Civilização Brasileira” opublikował artykuł, w którym przedstawił go jako świętego męczennika, którego duch zmartwychwstanie po śmierci. **Prawdopodobnie było to jedno z ważniejszych wydarzeń w całym procesie recepcji myśli Gramsciego w Ameryce Łacińskiej**, które z czasem doprowadziło do jej internalizacji w teologii wyzwolenia. W tym samym roku, dzięki staraniom Carlosa Nelsona Coutinho, w Brazylii zaczęły się ukazywać portugalskojęzyczne przekłady dzieł Gramsciego¹¹⁷.

Myśl włoskiego komunisty przyjęła się w Brazylii w błyskawicznym tempie. Nikt inny, jak sam późniejszy prezydent Fernando Henrique Cardoso i zarazem ojciec brazylijskich reform gospodarczych z lat 90., już w roku 1967 opublikował na łamach czasopisma „Les Temps Modernes” esej *Hegemonia burguesa e independência econômica*, gdzie wprawdzie nie wspominał Gramsciego, ale używał kategorii (hegemonia itp.) przez niego wprowadzonych. W roku 1971 ukazała się jego książka *Política e desenvolvimento em sociedades dependentes: ideologias do empresariado industrial argentino e brasileiro*, w której Gramsci jest już cytowany bezpośrednio. Prace te stały się zarazem podstawą teorii zależności. W kolejnych latach Cardoso również odnosił się do „filozofii praktycznej” w swoich pracach, zastanawiając się m.in. nad relacją między przemocą a legitymizacją władzy reżimu wojskowego w Brazylii¹¹⁸.

Przed wszystkim jednak Gramsci zawitał na brazylijskie uczelnie. W latach 70. poprzedniego stulecia na Uniwersytecie São Paulo powstały pierwsze doktoraty o jego koncepcjach filozoficznych, zaczęły one także stanowić podstawę metodologiczną zajęć

¹¹⁷ Ibidem, s. 131-133. Być może Carpeaux, który urodził się jako Otto Karpfen w żydowskiej rodzinie w Wiedniu, a potem nawrócił się na katolicyzm, odnosił się tu do krążących właściwie od śmierci Gramsciego informacji o jego nawróceniu, które miało się dokonać już na łożu śmierci, kilka dni po zwolnieniu z więzienia. Współcześnie informacja taka pojawiła się w roku 2008, kiedy to na łamach włoskiego dziennika „La Repubblica” ukazał się artykuł prezentujący świadectwo arcybiskupa Luigiho de Magistris, wg którego przed śmiercią Gramsci miał się wyświadczać i ucałować obraz Dzieciątka Jezus według św. Teresy. Brak na to materialnych dowodów, jednak prezes Fondazione Instituto Gramsci stwierdził, że „nie byłoby w tym skandalu”. Patrz: (b.a.), *Il Vaticano: 'Gramsci si convertì'. Gli storici: 'Non ci sono prove'*, „La Repubblica” 25 listopada 2008 r., http://www.repubblica.it/2008/11/sezioni/spettacoli_e_cultura/antonio-gramsci-conversione/antonio-gramsci-conversione/antonio-gramsci-conversione.html.

¹¹⁸ Alvaro Bianchi, *Gramsci in Brasile*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru, Giuseppe Vacca, op. cit., s. 135. Fernando Henrique Cardoso, *Política e desenvolvimento em sociedades dependentes: ideologias do empresariado industrial argentino e brasileiro*, Rio de Janeiro 1971: Zahar.

dydaktycznych na wydziałach filozoficznych i socjologicznych. Wkrótce kursy gramscianizmu lub na nim oparte pojawiły się także na Papieskim Uniwersytecie Katolickim w tym samym mieście. Z czasem pojawiło się coraz więcej uczonych na innych uczelniach, bezpośrednio odwołujących się do myśli Sardyńczyka. Powstawały liczne kolejne publikacje na jego temat, autorstwa m.in. Carlosa Nelsona Coutinho, Marco Aurelio Nogueri, jak również wiele tłumaczeń prac autorów zagranicznych. W latach 80. zaczęto także korzystać z dorobku. Wreszcie po myśl Gramsciego zaczęto także sięgać na polu nauk pedagogicznych, a głównym jej orędownikiem był Paulo Freire. Stworzona przez niego koncepcja pedagogiki ucisku, w myśl której również w procesie dydaktycznym tworzy się podwaliny pod przyszłe nierówności społeczne, zaś odpowiednia zaprojektowana pedagogika jest w stanie człowieka wyzwolić, została później szeroko zaadoptowana przez teologię wyzwolenia¹¹⁹.

Odpowiedź na pytanie, dlaczego Gramsci stał się tak popularny w Brazylii – o której tylko kilka razy wspominał w swojej obfitej twórczości – ma w sobie więcej elementów, niż wspomniane już wcześniej uznanie go za bohatera walki z faszyzmem. Dużo większe odniesienie w warunkach brazylijskich miały jego koncepcje klas uciskanych (*subalterne*) oraz świadomości społeczeństwa. Dla partii lewicowych, uformowanych na gruncie zagadnień ekonomicznych, była to kluczowa sprawa – ponieważ właśnie z tych grup, bardzo licznych w mocno rozwarstwionej społecznie Brazylii, pochodził ich elektorat i aktyw.

Ponadto, jak uważali brazylijscy marksiści (np. Carlos Nelson Coutinho), ich kraj, mimo że pozostawał państwem peryferyjnym, z czasem na skutek industrializacji upodobał się do Włoch i Hiszpanii – a więc państw, które w XIX wieku również w pewien sposób były słabiej rozwinięte gospodarczo w stosunku do obu wielkich mocarstw anglosaskich, Francji czy Niemiec, zarazem rozwijając się odmienną ścieżką niż Chiny i Rosja. Stąd też nie mogły tam znaleźć zastosowania takie wersje marksizmu, jak leninizm czy maoizm¹²⁰.

¹¹⁹ Alvaro Bianchi, *Gramsci in Brasile*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru, Giuseppe Vaccas, op. cit., s. 136-141. O wpływie myśli Gramsciego na brazylijski system edukacji pisze także: Jaime de Oliveira Soares, *Gramsci filósofo da educação ou filósofo da práxis? Exemplo do processo de institucionalização da obra de Antonio Gramsci na educação brasileira*, "Revista Pensamento e Realidade" 2011, Vol. 26, No. 1.

¹²⁰ Carlos Nelson Coutinho, *Gramsci e noi*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru, Giuseppe Vaccas, op. cit., s. 157-174. Przebieg pierwszej i drugiej rewolucji przemysłowej doprowadził do poważnego zróżnicowania gospodarczego państw europejskich pod koniec XIX wieku. Zwykle dzieli się je na państwa wcześniej uprzemysłowione (które rozpoczęły industrializację jeszcze w trakcie I rewolucji przemysłowej, czyli do ok. 1830 roku), czyli Wielką Brytanię, Stany Zjednoczone, Francję, Niemcy, Belgię; państwa słabo rozwinięte gospodarczo (dołączające i w szybkim tempie doganiały wymienione wyżej w czasie II rewolucji przemysłowej, od ok. 1870 roku; w tym samym okresie Stany Zjednoczone i Niemcy przeskoczyły poziomem rozwoju dotychczasowego lidera – Wielką Brytanię), czyli Austro-Węgry, Danię, Japonię, Niderlandy, Szwajcarię i Szwecję. Kolejne państwa to tzw. *no-shows*, czyli te, które nie przeszły industrializacji w tym okresie,

Jak jednak zauważa Marco Aurelio Nogueira, w Brazylii wytworzyła się szczególna moda na Gramsciego. Cezurą jest tu rok 1968, z dwóch przyczyn. Pierwszą z nich była rewolta studencka i młodzieżowa, jaka miała miejsce w tym roku w Europie Zachodniej (w szczególności w bliskiej kulturowo Francji), której aspekty antyhegemonistyczne wydawały się uosobieniem myśli Sardynczyka. Na gruncie brazylijskim nastroje te zostały błyskawicznie skontrolowane przez tzw. *Ato Institucional Número Cinco* (zwyczajowo zwany Ai-5). Był to jeden z siedemnastu wielkich dekretów dyktatury wojskowej, cieszący się najgorszą sławą ze wszystkich, ograniczający większość swobód politycznych obywateli. Również to zostało jednak zinterpretowane w duchu gramsciańskiego jako kontrrewolucja, ponownie pojawiły się paralele do faszystowskich Włoch. Podobnie jak w Argentynie, również w Brazylii szukano w lekturze Gramsciego diagnozy i inspiracji do dalszych działań. Transformacja polityczna również i tu spowodowała osłabienie zainteresowania jego myślą, choć na stałe zadomowiły się jego koncepcje społeczeństwa obywatelskiego i hegemonii¹²¹.

Również w Chile pierwszym impulsem do badań nad myślą Gramsciego były argentyńskie tłumaczenia jego prac, opublikowane nakładem wydawnictwa Lautaro. Niemniej już sam proces popularyzacji prac włoskiego komunisty miał inny przebieg. W pewnym sensie można uznać, że było to działanie oddolne, ponieważ w pierwszej chwili tematem zainteresowali się studenci Uniwersytetu w Valparaíso. O atrakcyjności jego prac decydował przede wszystkim przystępny, praktyczny charakter, dzięki którym stawał się on „interpretatorem” marksizmu-leninizmu.

Kolejnym bodźcem, podobnie jak w przedstawionych powyżej przypadkach Brazylii i Argentyny, był wojskowy zamach stanu. Wraz z przejęciem władzy przez juntę generała Augusto Pinocheta, przed politykami lewicy stanął fundamentalny problem przetrwania w nowej rzeczywistości. Ponownie nawiązywano do rewolucji i faszyzmu-kontrrewolucji we Włoszech, analizowano możliwość przeprowadzenia w Chile rewolucji pasywnej. Co

głównie chodzi tu o Chiny, Rosję, Włochy, Hiszpanię, Portugalię i państwa latynoamerykańskie. Oczywiście obraz ten nie był jednolity i w grupie *no-shows* bądź pojawiały się załazki przemysłu, bądź uprzemysłowione regiony. Tak było w przypadku Włoch i Hiszpanii. W tych pierwszych, właściwie pełną industrializację przeszły Piemont i Lombardia – stąd też m.in. zyskały przewagę militarną, pozwalającą na zjednoczenie Włoch. Na pozostałym terytorium państwa jednak przemysł właściwie się nie rozwinął, a rozwarstwienie poziomów zaможności i PKB jest widoczne gołym okiem nawet dziś. Podobnie rzecz ma się w Hiszpanii, gdzie bogate Katalonia i Kraj Basków silnie kontrastują z resztą państwa, co bierze się w dużej mierze z różnic rozwojowych z okresu rewolucji przemysłowej. Patrz: Rondo Cameron, Larry Neal, *A Concise Economic History of the World. From Paleolithic Times to the Present*, Oxford 1993: Oxford University Press, s. 249-275.

¹²¹ Marco Aurelio Nogueira, *Il pensiero di Gramsci e il Brasile*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru, Giuseppe Vaccas, op. cit., 175-182. Tekst Ai-5: Senado Federal. Subsecretaria de Informações, *Ato Institucional Nº 5, de 13 de Dezembro de 1968*, <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=194620>.

jednak znacznie istotniejsze, grupa liczących się chilijskich marksistów udała się na emigrację polityczną do Włoch, gdzie uzyskała bezpośrednią styczność nie tylko z całokształtem dorobku Gramsciego, ale też z żywą tradycją gramsciańską uosabianą przez Włoską Partię Komunistyczną¹²².

Z punktu widzenia niniejszej monografii niezwykle istotny wydaje się inny, praktyczny przejaw silnej gramsciańskiej interpretacji marksizmu w Chile. Należy za takowy uznać powstanie w roku 1987 Ruchu Zjednoczonej Akcji Ludowej (Movimiento de Acción Popular Unitaria, MAPU), będącego sojuszem chilijskiej lewicy i chadecji, który dwa lata później doprowadził do odsunięcia od władzy wojskowych. Było to już drugie podejście do takiej politycznej współpracy, wcześniej tego typu alians zawiązał się w roku 1968, a zakończył się przesileniem politycznym, które doprowadziło do zamachu stanu Pinocheta.

Taki sojusz sił lewicowych i Kościoła dopuszczała tylko gramsciańska interpretacja historii, w myśl której w średniowieczu Kościół w istocie rzeczy walczył przeciw Cesarstwu o coś, co dziś nazwalibyśmy prawami obywatelskimi. W ten sposób realizowała się także inna koncepcja Gramsciego. Lewica i chadecja stworzyła blok historyczny, a więc sojusz sił dążących do obalenia hegemonii. Wreszcie, ponowne zainteresowanie myślą Sardynczyka w latach 90. i w pierwszej dekadzie XXI wieku przyczyniło się do renesansu lewicy socjalistycznej w Chile¹²³.

Jednak wpływów myśli Gramsciego można się już dopatrywać w czasach przed dyktaturą. Już w roku 1967 Ruch Lewicy Rewolucyjnej (Movimiento de Izquierda Revolucionaria) odrzucił teorię etapów budowy socjalizmu, co stało w wyraźnej sprzeczności z linią marksizmu-leninizmu promowanego przez Moskwę¹²⁴.

¹²² Dominik Smyrgała, *Mówiąc Gramscim. Myśl gramsciańska w analizie problemów politycznych współczesnej lewicy w Chile*, w: *Latinoameryka u progu trzeciego stulecia niepodległości: przywództwo, idee i systemy polityczne*, (red.) Piotr Łaciński, op. cit., s. 200-201. Szczegóły patrz: Osvaldo Fernández, *Gramsci y nosotros*, w: *Gramsci. A 70 años de su muerte*, (eds.) Rolando Álvarez, Jaime Massardo, op. cit., s. 46-47; Fernando Ossandón, *Gramsci, fragmentos iluminarios para refundar la práctica o cómo re-construir el sujeto después del golpe de Estado?*, w: *Gramsci. A 70 años de su muerte*, (eds.) Rolando Álvarez, Jaime Massardo, op. cit., s. 73-75; Jorge Arrate, *Gramsci: apuntes para una memoria y algunas reflexiones sobre qué hacer*, w: *Gramsci. A 70 años de su muerte*, (eds.) Rolando Álvarez, Jaime Massardo, op. cit., 133-136.

¹²³ Dominik Smyrgała, *Mówiąc Gramscim. Myśl gramsciańska w analizie problemów politycznych współczesnej lewicy w Chile*, w: *Latinoameryka u progu trzeciego stulecia niepodległości: przywództwo, idee i systemy polityczne*, (red.) Piotr Łaciński, op. cit., s. 200-201; Cristina Moyano, *Gramsci y los intelectuales de la renovación socialista en el MAPU, algunas claves para comprender nuestra transición*, w: *Gramsci. A 70 años de su muerte*, (eds.) Rolando Álvarez, Jaime Massardo, op. cit., s. 91-103.

¹²⁴ Ryszard Gaj, *Czynnik religijno-teologiczny w procesie emancypacji Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej*, (red.) Katarzyna Krzywicka, op. cit., s. 187. Autor ten przypisuje to wpływom trockistów i koncepcji rewolucji permanentnej. Należy jednak zauważyć, że w kwestii etapów budowy socjalizmu Gramsci stał na takim samym stanowisku jak Lew Trocki.

Meksyk i Kuba

Przypadki Meksyku i Kuby różniące się od przedstawionych powyżej sytuacją wewnętrzną, przez co paralele do losu Gramsciego i jego pism więziennych nie są tak oczywiste. Przede wszystkim, w przypadku Meksyku rewolucja miała miejsce 50 lat wcześniej. Mimo pewnych podobieństw do rewolucji bolszewickiej (głównie w zakresie obalenia dawnego porządku, laicyzacji, uwłaszczenia chłopów i walki z kapitałem zagranicznym; nie przypadkiem pierwsza ambasada ZSRR została otwarta w Meksyku w roku 1922), ideologia rewolucji meksykańskiej jednak znacznie się różniła od ideologii komunistycznej, choćby w zakresie swojego nacjonalizmu. W efekcie rewolucja doprowadziła tam do nieprzerwanych przez 70 lat rządów jednej partii, która mimo procedur demokratycznych, poprzez stworzenie systemu nieformalnych powiązań, była w stanie tak długo utrzymać się przy władzy, przypominając w tym względzie dyktaturę monopartii. System ten zresztą swego czasu Mario Vargas Llosa nazwał „perfekcyjną dyktaturą”¹²⁵. A jednak rewolucja meksykańska do tego stopnia zawładnęła meksykańską kulturą, że nie pozwoliła meksykańskiej lewicy na wypracowanie własnej doktryny rewolucyjnej, w której znalazłoby się miejsce na nurt gramsciański¹²⁶.

Rozwojowi zainteresowania myślą Gramsciego nie sprzyjał także fakt, że kierownictwo Meksykańskiej Partii Komunistycznej (Partido Comunista Mexicano, PCM) w okresie największego zainteresowania tą filozofią, czyli po roku 1968, przebywało w więzieniu. Ponadto PCM historycznie była bardzo podzielona ideologicznie, zaś z racji silnych wpływów francuskich najbardziej popularnym interpretatorem marksizmu był Louis Althusser. Stąd też idee Gramsciego trafiły tutaj tak naprawdę dopiero wraz ze wspomnianą już falą emigracji argentyńskiej po zamachu stanu junty Videli w roku 1976.

Bardzo szybko jednak okazało się, że naturalne środowisko dla tego prądu marksizmu, czyli partia komunistyczna, w roku 1981 przestała istnieć, stając się częścią Zjednoczonej Partii Socjalistycznej Meksyku (Partido Socialista Unificado de México, PSUM), gdzie istniała silna konkurencja ideologiczna. Stąd też prąd gramsciański w Meksyku rozwinął się stosunkowo późno, a jego głównymi przedstawicielami są Dora Kanoussi i Javier Mena. Ich głównym zagadnieniem badawczym jest rewolucja pasywna¹²⁷.

¹²⁵ Mario Vargas Llosa, *La dictadura perfecta*, „El País” 1 czerwca 1992 r.

¹²⁶ Dora Kanoussi, *Gramsci in Messico*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru, Giuseppe Vacca, op. cit., s. 315-320; Wiesław Dobrzycki, *Myśl polityczna rewolucji meksykańskiej*, Warszawa 1986: PWN.

¹²⁷ Dora Kanoussi, *Gramsci in Messico*, *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru, Giuseppe Vacca, op. cit., s. 315-320; Javier Mena, *Sul concetto di rivoluzione passiva*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru, Giuseppe Vacca, op. cit., s. 321-348.

Jeszcze inna sytuacja panowała na Kubie. Tam rewolucja socjalistyczna już się dokonała, tak więc teoretycznie nie było miejsca na rozważania Gramsciego jak ją przeprowadzić. Niemniej jednak okazało się, że wraz ze zwycięstwem Fidela Castro, pojawiły się nieznane wcześniej problemy, dotyczące przede wszystkim budowy nowego społeczeństwa. Skoro obalono już „hegemonię burżuazji”, należało wykształcić nowe elity, nowych intelektualistów i nową kulturę w duchu marksistowskim. Ponieważ właśnie ta postawa filozoficzna została zadekretowana jako oficjalna doktryna państwowa, powstało miejsce na różne jej prądy, w tym również na krytyczny marksizm Gramsciego. Jak nietrudno zgadnąć, stosowna literatura trafiła na Kubę z Argentyny i dość szybko zakorzeniła się w kubańskiej kulturze¹²⁸.

Zdaniem Fernando Martíneza Heredii, o popularności Gramsciego na Kubie zdecydował szereg czynników. Po pierwsze, Sardynczyk był postrzegany jako wojownik rewolucji, co w rzeczywistości społecznej lat 60. XX wieku zjednywało mu sympatię. Po drugie, był krytykiem sowieckiej wersji marksizmu (w odróżnieniu od Komunistycznej Partii Argentyny, partia kubańska wcale nie była filosowiecka w swoich początkach). Po trzecie, pisma Gramsciego były bardzo sugestywne i inspirujące, w przystępny sposób traktujące sprawy filozoficzne. Po czwarte, co wynika z powyższego, jego teksty kładły nacisk na praktykę działania¹²⁹.

Co jednak ważne, obecność myśli Gramsciego na Kubie nie była efektem wielkich debat i polemik, a przenikała w sposób spokojny i powolny. Jak to ujął Martínez Heredia, jej sympatykami byli przede wszystkim ci, którym nie odpowiadały kanony estetyczne marksizmu-leninizmu i realizmu socjalistycznego, nastawieni raczej na pokojową ekspansję, a nie zbrojną walkę w Ameryce Łacińskiej, która ich zdaniem była przykrywką do geopolitycznych rozgrywek mocarstw¹³⁰.

Podczas konferencji „Landscapes of Secrecy. The CIA in history, fiction and memory” w Nottingham w dniach 29 kwietnia-1 maja 2013 roku, autor spotkał się z opinią byłych oficerów CIA, że największym błędem w historii agencji była nieudana operacja lądowania Amerykanów w Zatoce Świń. Ich zdaniem, dopiero zagrożenie obaleniem ostatecznie pchnęło Fidela Castro w stronę ZSRR jako jedyne go możliwego protektora. Spekulowali oni, że gdyby nie feralna operacja *Pluto*, Castro prawdopodobnie był jednym z wielu populistycznych lewicowych dyktatorów w regionie Ameryki Łacińskiej, bez

¹²⁸ Fernando Martínez Heredia, *Gramsci nella Cuba degli anni sessanta*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru, Giuseppe Vacca, op. cit., s. 389-393.

¹²⁹ Ibidem, s. 393-399.

¹³⁰ Ibidem, s. 393-402.

wszystkich konsekwencji geopolitycznych, jakie niósł za sobą alians z Moskwą. Podobnie Leonardo Boff podaje, że taką wersję wydarzeń przedstawił mu sam Fidel Castro, żaląc się zarazem, że teologia wyzwolenia nie pojawiła się na Kubie, która jego zdaniem mogłaby przyczynić się do lepszego ułożenia stosunków między państwem a Kościołem¹³¹.

Gramsciańskie kategorie i pojmowanie rzeczywistości w warunkach kubańskich dość łatwo można odnaleźć w programie politycznym, które głosił Ernesto Che Guevara, choć nie odnosi się on do nich wprost. Jak już wspomniano wcześniej, zetknął się on ze środowiskiem akolitów Gramsciego jeszcze w Argentynie. Jednak dopiero okres kubański ostatecznie ukształtował jego poglądy. Ryszard Gaj, za Michaeliem Lówym i Nestorem Kohanem, określa marksizm Guevary jako antydogmatyczny (kwestionujący diagnozę Marksa co do sytuacji w Ameryce Łacińskiej), etyczny, pluralistyczny, rewolucyjny i humanistyczny. Odniesienia do teorii rewolucji Gramsciego wymienionych w poprzednim rozdziale są tutaj bardzo widoczne. Idąc dalej, Che za cel rewolucji nie uważał zniesienia własności prywatnej, a wyzwolenie człowieka z procesów alienacyjnych (co wpisuje się w szeroką definicję *subalterne* Gramsciego), celem zaś filozofii powinna być „praxis”, co znowu zbliża go do koncepcji filozofii praktycznej¹³².

Wszystko to wywarło wpływ na wiele aspektów ideologii rewolucji kubańskiej. Filozofia Gramsciego przyniosła nowe spojrzenie na marksizm, wynosząc na centralną pozycję sprawy kultury *subalterne*, zarazem przedstawiając praktyczne metody prowadzenia „walki o kulturę”. Pamiętać jednak należy, że nadal głównymi źródłami castryzmu jako doktryny politycznej pozostawały rewolucyjne ideologie Jose Martí oraz marksizm-leninizm¹³³.

Gramsci dziś

Obecnie odniesienia do Gramsciego można znaleźć w pracach wielu latynoamerykańskich myślicieli. Hugo Calello stosował gramsciańską metodologię w analizie sytuacji

¹³¹ Patrz: Ryszard Gaj, *Czynnik religijno-teologiczny w procesie emancypacji Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej*, (red.) Katarzyna Krzywicka, op. cit., s. 190.

¹³² Ryszard Gaj, *Che Guevara – zbrodniarz, awanturnik, ikona czy filozof?*, w: *Latinoameryka u progu trzeciego stulecia niepodległości: przywództwo, idee i systemy polityczne*, (red.) Piotr Łaciński, op. cit., s. 169-196.

¹³³ Fernando Martínez Heredia, *Gramsci nella Cuba degli anni sessanta*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Dora Kanoussi, Giancarlo Schirru, Giuseppe Vacca, op. cit., s. 389-402. Szerzej o ideologii rewolucji kubańskiej w: Michał Chmara, *Ideologia rewolucji kubańskiej (1959-1970)*, Poznań 1991: Wydawnictwo Naukowe UAM.

społeczno-politycznej współczesnej Ameryki Łacińskiej. Przemiany polityczne po kryzysie roku 2002 w Argentynie oraz napięcia w Wenezueli (przejęcie władzy przez Hugo Cháveza i prowadzona przez niego „rewolucję boliwariańską”) nazywał „blokiem historycznym”, który miał obalić hegemonię dawnych elit¹³⁴. Idąc tropem Gramsciego z jego rozważań o fordyzmie i amerykańizmie, dochodził do wniosku, że stare metody walki robotniczej są już przestarzałe, ponieważ zmieniła się struktura społeczna, wzorce konsumpcji i formy akumulacji kapitału¹³⁵.

Należy tu zauważyć, że proces ten nie wszędzie przebiegał jednakowo. W latach 1977-2003 liczebność klasy robotniczej w Argentynie zmniejszyła się o 70%¹³⁶. Zupełnie odwrotny proces przebiegał w tym czasie w Wenezueli – łączna wielkość populacji żyjącej na marginesie i poniżej granicy ubóstwa wzrosła tam z 48 do 78%¹³⁷.

Hugo Calello w swojej analizie posługuje się terminami zaczerpniętymi z Gramsciego. Poza wspomnianym już „blokiem historycznym”, operuje takimi terminami jak „mit historyczny” (w odniesieniu do wenezuelskiego boliwarianizmu), cezaryzm (systemy władzy Perona w Argentynie oraz Betancourta w Kolumbii), odwołuje się do wspólnego społecznego zdrowego rozsądku¹³⁸. Z kolei Sujatha Fernandes opisała miejskie ruchy społeczne w dzielnicach biedoty Caracas (*barrios*) jako „codzienna wojna pozycyjna”, odnosząc się do ich starań o aktywne uczestnictwo w życiu politycznym kraju¹³⁹.

W Brazylii wydawane jest pismo „Revista Katálisis”, w którym dość często autorzy odwołują się do Gramsciego i jego metodologii. W roku 2009 Ivete Simionatto opublikowała w nim artykuł o klasach podporządkowanych, walce klas i hegemonii, w którym przedstawiała wkład Sardyńczyka w definiowanie tych pojęć. Jej zdaniem, w warunkach brazylijskich początku XXI wieku następuje renesans myśli gramsciańskiej i jej zastosowania w analizie problemów społecznych¹⁴⁰. W roku 2013 ukazał się artykuł o aktualności poglądów Gramsciego na temat społeczeństwa kapitalistycznego, państwa i wła-

¹³⁴ Hugo Calello, *Gramsci del „americanismo” al talibán. Globalización, imperialismo y reconstrucción de la sociedad civil en América Latina*, Buenos Aires 2003: Altamira, s. 68.

¹³⁵ Ibidem, s. 143-144.

¹³⁶ Ibidem, s. 145.

¹³⁷ Ibidem, s. 146.

¹³⁸ Ibidem, s. 155-157.

¹³⁹ Sujatha Fernandes, *Everyday Wars of Position. Social Movements and the Caracas Barrios in a Chávez Era*, „Columbia Internacional” 2011, No. 73.

¹⁴⁰ Ivete Simionatto, *Classes subalternas, lutas de classe e hegemonia: uma abordagem gramsciana*, „Revista Katálisis” 2009, Vol. 12, No. 1, s. 41-49.

dzy w transformacji „kapitalizmu konkurencyjnego do państwa kapitalizmu monopolistycznego”¹⁴¹. Twórczość włoskiego filozofa jest badana także pod kątem zastosowania w edukacji¹⁴², czy wreszcie analizowane są aspekty jednego z najważniejszych zagadnień jego rozważań – społeczeństwa obywatelskiego¹⁴³.

W Brazylii ukazują się także przekłady tekstów poświęconych Gramsciemu, a wydanych przez zagraniczne czasopisma naukowe. W roku 1998 cytowany już wcześniej Marco Aurélio Nogueira przetłumaczył na portugalski artykuł Aldo Tortorelliego o fundamentach etycznych filozofii Gramsciego¹⁴⁴. W roku 2009 magazyn „Revista Direito GV” opublikował tłumaczenie artykułu Sonji Buckel i Andreasa Fischer-Lescano na temat myśli Gramsciego, globalnej hegemonii i globalnego prawa. Autorzy zauważają wprawdzie, że Gramsci teoretykiem prawa nie był, jednak wiele z jego spostrzeżeń znajduje zastosowanie w analizie problemów prawnych¹⁴⁵.

Odwołania do Gramsciego nie są jednak cechą typową wyłącznie dla brazylijskich nauk społecznych. Również kolumbijscy uczeni chętnie sięgają po dorobek włoskiego filozofa. Santiago Giraldo w roku 2005 przetłumaczył na hiszpański esej czołowego brytyjskiego kontynuatora myśli Gramsciego, Stuarta Halla, o znaczeniu myśli Sardynczyka dla badań nad rasami i etnicznością¹⁴⁶. W roku 2007, z okazji 70. rocznicy śmierci włoskiego filozofa, kolumbijskie czasopismo „Tabula rasa” zamieściło tekst Manuela S. Almeidy Rodrígueza na temat lingwistyki w pracach Gramsciego¹⁴⁷. Miguel Ángel Herrera-Zgaib w roku 2009 opublikował w „Papeles Políticos” artykuł o współczesnym znaczeniu koncepcji „intelektualistów organicznych” w polityce¹⁴⁸.

Fascynacja Gramscim w świecie latynoamerykańskim nie ustaje i wykracza daleko poza świat polityki. Włoski komunista wciąż inspiruje także artystów i powstają całe

¹⁴¹ Kathleen Elane Leal Vasconcelos, Mauricelia Cordeira da Silva, Valdilene Pereira Viana Schmaller, *(Re)visitando Gramsci: considerações sobre o Estado e o poder*, „Revista Katálysis” 2013, Vol. 16, No. 1, s. 82-90.

¹⁴² Giovanni Semeraro, *Filosofia de práxis e (neo)pragmatismo*, „Revista Brasileira de Educação” 2005, No. 29, s. 28-39.

¹⁴³ Luiz Eduardo W. Wanderley, *Sociedade civil e Gramsci: desafios teóricos e práticos*, „Serviço Social & Sociedade” 2012, No. 109, s. 5-30.

¹⁴⁴ Aldo Tortorella, *O fundamento ético da política em Gramsci*, „Lua Nova” 1998, No. 43, s. 93-108.

¹⁴⁵ Sonja Buckel, Andreas Fischer-Lescano, *Reconsiderando Gramsci: hegemonia e direito global*, „Revista Direito GV” 2009, Vol. 5, No. 2, s. 471-490.

¹⁴⁶ Stuart Hall, *La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad*, „Revista Colombiana de Antropología” 2005, Vol. 41, s. 219-257.

¹⁴⁷ Manuel S. Almeida Rodríguez, *Los estudios gramscianos hoy: ¿Gramsci lingüista?*, „Tabula Rasa. Bogotá – Colombia” 2007, No. 7, s. 81-92.

¹⁴⁸ Miguel Ángel Herrera-Zgaib, *The Public Intellectual in Critical Marxism: From the Organic Intellectual to the General Intellect*, „Papel Políticos” 2009, Vol. 14, No. 1, s. 143-163.

działa poświęcone jego twórczości, co trudno wyobrazić sobie dziś w Europie. Przykładem może być chilijski artysta Alfredo Jaar, na co dzień żyjący i tworzący w Nowym Jorku, który stworzył serię instalacji z elementami sztuk wizualnych zatytułowaną *The Gramsci Trilogy*, a za swoje motto uznał słynny cytat z *Listów więziennych* o intelektualistach, którzy muszą być aktywnymi uczestnikami życia społecznego¹⁴⁹.

Podsumowując należy stwierdzić, że myśl filozoficzna Antonio Gramsciego wywarła wielki wpływ na doktryny społeczno-polityczne w Ameryce Łacińskiej i dotyczy to nie tylko lewicy. Wielu uczonych posługiwało się siatką terminologiczną stworzoną przez włoskiego komunistę i prowadziło szereg studiów komparatystycznych, odnajdując paralele między sytuacją Włoch lat 30. zeszłego wieku a warunkami panującymi w Ameryce Łacińskiej. Koncepcje hegemonii, wojny pozycyjnej, rewolucji pasywnej czy bloku historycznego wydawały się dobrze tłumaczyć złożoną sytuację społeczną w tym regionie. Przez ponad 70 lat dzieła Gramsciego pozostają atrakcyjną lekturą i źródłem inspiracji marksistów, którym obcy kulturowo był radykalny marksizm sowiecki, wyrastający z innego doświadczenia i rozwijany w innych warunkach. Prace włoskiego komunisty były dogłębnie studiowane, próbowano stosować proponowane w nich rozwiązania. Niewątpliwie bardzo praktyczne, utylitarne podejście do filozofii politycznej, jakie reprezentował Gramsci, przyczyniło się do szerokiej popularyzacji jego myśli w Ameryce Łacińskiej.

¹⁴⁹ Informacja za: Yulia Tihonova, *In Step with Gramsci: An Interview with Alfredo Jaar*, "Afterimage" 2007, Vol. 34, No. 5.

Teologia wyzwolenia: początki i najważniejsze koncepcje

Religia odgrywa w Ameryce Łacińskiej szczególną rolę. Poza znanymi aspektami związanymi z prawdą o świecie, absolicie i rzeczach ostatecznych, bardzo często jest poszukiwaniem praktycznego modelu życia. We współczesnych czasach kryzysu ideologii i w związku z tym odarcia polityki z głębszego sensu, dla wielu ludzi stanowi nową drogę życia lub ucieczki od problemów codzienności. Ponadto w Latynoameryce stanowi ona specyficzne odniesienie w relacji człowieka z jego otoczeniem, służy określaniu tożsamości. Staje się albo symbolem nadchodzącej przyszłości, albo fetyszem charakteryzującym aktywność człowieka. To ogromne symboliczne znaczenie religii sięga jeszcze czasów prekolumbijskich, a wiele ówczesnych wierzeń przetrwało do dziś. Niejednokrotnie religia jest pierwszym kontekstem rozumienia rzeczywistości¹⁵⁰.

Jak już wspomniano wcześniej, polityka w Ameryce Łacińskiej przez stulecia była ściśle związana z religią i odwrotnie. Wydaje się zatem naturalne, że i teologia musiała w końcu przesiąknąć aspektami polityki.

Teologia latynoamerykańska a teologia wyzwolenia

Teologia wyzwolenia (czy może nawet teologie wyzwolenia) to część szerszego fenomenu, jakim jest teologia latynoamerykańska. Jak pisze o. Andrzej Pietrzak, nie jest to jednak zjawisko łatwe do zdefiniowania. Różnice między kościołami lokalnymi, a także różnice kulturowe pomiędzy poszczególnymi państwami, czy też brak wystarczających studiów nad tematyką powodują, że często wraca pytanie o oryginalność miejscowej myśli teologicznej¹⁵¹.

O. Pietrzak stoi na stanowisku, że:

„Teologia w Ameryce Łacińskiej jest autentyczną i prawdziwą teologią (...). W odniesieniu do teologii latynoamerykańskiej potwierdza się

¹⁵⁰ Ryszard Gaj, *Czynniki religijno-teologiczne w procesie emancypacji Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej*, (red.) Katarzyna Krzywicka, op. cit., s. 194; Andrzej Pietrzak, *Modele ewangelizacji*, op. cit., s. 201.

¹⁵¹ Andrzej Pietrzak, *Modele ewangelizacji*, op. cit., s. 75-76.

prawda, że teologia rozwija się wszędzie tam, gdzie są Kościoły partykularne, które żyją wiarą w Boga objawionego przez Jezusa Chrystusa (...). Osobniczy jej koloryt, chwilami krytyczny oraz naznaczony problematyką życia Latinoamerykanów, należy postrzegać bardziej jako znak jej inkulturacji i żywotności, niż oddzielenie od źródeł konstytuujących jej tożsamość¹⁵².

Jak już wspomniano w rozdziale pierwszym, długa historia misyjna każe zauważyć, że teologia latynoamerykańska nie jest zjawiskiem nowym, ma już pięćsetletnią tradycję. Szczególnie jednak ważny dla pracy zajmującej się teologią wyzwolenia jest okres Soboru Watykańskiego II i lat późniejszych, w związku z następującą od tamtej pory modernizacją Kościoła katolickiego w czterech podstawowych wymiarach jego działalności: intelektualnym, pastoralnym, organizacyjnym i duchowym. W Ameryce Łacińskiej ten klimat odnowy objawiał się powstawaniem nowych instytucji religijnych, od wspólnot na poziomie parafii po Radę Biskupów Ameryki Łacińskiej (Consejo de Episcopos Latinoamericanos). Za początek nowoczesnej teologii latynoamerykańskiej należy zatem uznać przełom lat 50. i 60. zeszłego wieku¹⁵³.

Penny Lernoux wspomina, że w owym okresie w latynoskim katolicyzmie dominowały bardzo sztywne rytuały i fatalizm. Kościół był w dużej mierze kościołem klasy średniej, która z racji swojej nieliczności, nie mogła oddziaływać na masy Ameryki Łacińskiej. Przełomowy charakter tej epoki, poza zmianami w doktrynie, polegał także na zmianie modelu funkcjonowania całej wspólnoty katolickiej w regionie, jej większym otwarciu się na ludzi¹⁵⁴.

Jednak z pewnością nie były to jedyne czynniki, które ostatecznie ukształtowały teologię wyzwolenia. Juan José Tamayo wymienia ich znacznie więcej. Jego zdaniem, najważniejszą rolę odegrały:

- emancypacja polityczna Trzeciego Świata, w tym dekolonizacja;
- nieskuteczna polityka rozwojowa prowadzona pod egidą ONZ i Komisję Gospodarczą Narodów Zjednoczonych ds. Ameryki Łacińskiej i Karaibów (hiszp. Comisión Económica para América Latina y el Caribe, CEPAL);
- dyktatury wojskowe i doktryna bezpieczeństwa narodowego państw Ameryki Łacińskiej, która prowadziła do oporu społecznego;
- przebudzenie tożsamości kulturowej regionu latynoamerykańskiego;

¹⁵² Ibidem, s. 78.

¹⁵³ Ibidem, s. 79-80.

¹⁵⁴ Penny Lernoux, *The Birth of Liberation Theology*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, Eugene 1990: Wipf & Stock, s. 39.

- pojawienie się takich zjawisk w naukach społecznych, jak teoria zależności, marksizm humanistyczny i pedagogika uciskanych;
- odnowa pastoralna Kościoła;
- pontyfikat Jana XXIII i odnowa Kościoła;
- konferencja biskupów w Medellin;
- ogólna desakralizacja Kościoła¹⁵⁵.

Jak łatwo zauważyć, znaczna część tych czynników była już wspominana w poprzednich rozdziałach. Kilka z nich odnosi się do procesów związanych z nacjonalizmem antykolonialnym (emancypacja polityczna Trzeciego Świata i przebudzenie tożsamości kulturowej regionu) oraz prądami intelektualnymi w naukach społecznych wywodzących się przynajmniej częściowo z myśli Antonio Gramsciego.

Nieco inaczej (a zarazem precyzyjniej) prezentują okoliczności powstania teologii wyzwolenia jej dwaj prominentni przedstawiciele, bracia Leonardo i Clodovis Boff¹⁵⁶. Dzielią oni uwarunkowania, na tle których wyrosła rzeczona teologia, na trzy grupy: społeczno-ekonomiczne, kościelne i teologiczne.

Do pierwszych zaliczają populizm i nacjonalizm rządów w najważniejszych państwach Ameryki Łacińskiej, mające charakter dyktatur. Prowadzona przez nie polityka substytucji importu, a więc protekcyjnego rozwoju sektorów gospodarki, w których występowała duża zależność od importu, miała doprowadzić do relatywnego wzbogacenia się klasy średniej i proletariatu miejskiego, ale daleko idącego zubożenia ludności wiejskiej oraz mieszkańców ubogich dzielnic wielkich metropolii (*favelas* w Brazylii, *barrios* w krajach hiszpańskojęzycznych). Prowadziło to do wzrostu niepokojów społecznych, w tym zbrojnych, a w warunkach sukcesu rewolucji kubańskiej – do poszukiwania alternatywnych dróg rozwoju¹⁵⁷.

Za najważniejsze czynniki kościelne bracia Boff uznają modernizację Kościoła w latach 60. poprzedniego wieku, której ukoronowaniem był II Sobór Watykański, ale wspominają także o popularnych wtedy źródłach inspiracji intelektualnej i teologicznej, jakimi były prace Jacques'a Maritaina, Teilharda de Chardina czy też Henriego de Lubaca¹⁵⁸.

Przez determinanty teologiczne brazylijscy teologowie rozumieją przede wszystkim rozpoczęcie dialogu teologii ze społeczeństwem w warunkach fermentu intelektualnego

¹⁵⁵ Juan José Tamayo, *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*, op. cit., s. 35-64.

¹⁵⁶ Leonardo Boff, Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, Maryknoll, New York 1987: Orbis Books.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 66-67.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 67-68.

lat 60. oraz początek wymiany myśli między teologią katolicką a protestancką w Ameryce Łacińskiej w tym samym okresie, który pogłębiał wspólną refleksję nad relacjami między wiarą a ubóstwem, ewangelią a sprawiedliwością społeczną¹⁵⁹.

Ojciec Andrzej Pietrzak w *Modelach ewangelizacji* szczegółowo opisuje, jak teologia wyzwolenia jest postrzegana przez samych Latynoamerykanów. Według niego, uważana jest na przykład za rodzaj mądrości czerpanej z wczesnochrześcijańskiej tradycji rozważań nad Biblią i wywodzenia z nich rozwoju duchowego. Niekiedy jest traktowana jak forma poznania naukowego i rozumowego rzeczywistości wiary. Czasem niektórzy w centrum stawiają funkcję objaśniania depozytu wiary złożonego w Kościele. Uważa się również, że ma służyć pogłębianiu i krzewieniu wiary. Jeszcze inna perspektywa zakłada, że najważniejszą rolę w teologii odgrywa tajemnica zbawienia. Z punktu widzenia niniejszej pracy szczególnie istotne jest kolejne podejście antropologiczne, które zakłada przesunięcie akcentów z przedmiotu wiary na samych wierzących, zwracając uwagę na konkretnych ludzi i grupy społeczne. To właśnie na jego fali wyrosła teologia wyzwolenia, także w opozycji do perspektywy skupiającej się na objaśnieniu depozytu wiary¹⁶⁰.

Jednak nawet rzeczona teologia jest w istocie konglomeratem różnych prądów myślowych i koncepcji filozoficznych. Jest zarazem oryginalnym zjawiskiem latynoamerykańskim (choć niektórzy, jak to zostanie jeszcze pokazane niżej, kwestionują ten fakt), które z czasem przeniosło się również na grunt innych kontynentów i regionów.

Na najbardziej ogólnym poziomie wyróżnia się cztery główne jej rodzaje:

- teologia wyzwolenia zawarta w oficjalnych dokumentach Kościoła (w tym Konferencji Ogólnej Episkopatu Latynoamerykańskiego i Karaibskiego – CGEL, Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe oraz kościołów partykularnych);
- „teologia rewolucyjna”, a więc wywodząca się z zaangażowania Latynoamerykanów w procesy rewolucyjne;
- teologia koncentrująca się na zjawisku ucisku i zniewolenia w historii obu Ameryk, której najbardziej rozpoznawalnym przedstawicielem jest peruwiański teolog Gustavo Gutiérrez;
- odmiana ostatniej w ujęciu historyczno-kulturowym, o charakterze bardziej akademicko-naukowym, wywodząca się z myśli Leonardo Boffa¹⁶¹.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 68-69.

¹⁶⁰ Andrzej Pietrzak, *Modele ewangelizacji*, op. cit., s. 81-87.

¹⁶¹ Ibidem, s. 89-91.

Co istotne, wszystkie owe tendencje miały dodatkowo swoje wariacje regionalne, wiążące się z odmienną tradycją historyczno-kulturową. Inaczej problemy wyzwolenia wyglądały w Ameryce Środkowej, inaczej w regionie andyjskim, jeszcze inaczej w Brazylii czy państwach „stożka południa”. W niniejszym opracowaniu właśnie ten ostatni rodzaj odgrywa najważniejszą rolę, ze względu na rozpoznawalność Leonardo Boffa w świecie oraz liczne tłumaczenia jego prac na języki obce. Nie znaczy to jednak, że zabraknie odniesienia również do myśli innych teologów wyzwolenia, w szczególności zaś Gustavo Gutiérreza, który jest jej pionierem i sam ukuł ten termin.

Najważniejsze aspekty teologii wyzwolenia według Gustavo Gutiérreza i jego uczniów

Kanonicznym dziełem Gutiérreza jest *Teología de la liberación*, wydawana wielokrotnie (po raz pierwszy w 1971 roku), przy czym między kolejnymi edycjami występują pewne różnice, wynikające z rozwoju doktryny przez jej autora oraz ze zmian w rzeczywistości. Najważniejsze założenia swojego systemu zaprezentował jednak już wcześniej. W roku 1964, podczas spotkania teologów latynoamerykańskich w Petropolis w Brazylii, po raz pierwszy opisał teologię jako krytyczną refleksję nad praktyką wiary¹⁶².

Niewątpliwie dla Gutiérreza teologia wyzwolenia jest oryginalną myślą latynoamerykańską. Uważa on, że wyrosła na gruncie realiów regionu i jest traktowana przez jej przedstawicieli jako objaw dojrzałości kulturowej regionu, który potrafił sięgnąć do własnego dorobku, historii, tradycji i doświadczeń w poszukiwaniu rozwiązań dla swoich problemów, także twórczo adaptując zewnętrzne inspiracje. Peruwianczyk definiuje ją jako „krytyczną refleksję praktyki chrześcijańskiej w świetle Słowa Bożego”¹⁶³. Wynikać ma z tego, że teologia „nie może służyć jako chrześcijańskie uzasadnienie już istniejących doktryn”¹⁶⁴. Tym stwierdzeniem Gustavo Gutiérrez zapewne próbuje bronić się przed zarzutami o usprawiedliwianie innych ruchów rewolucyjnych, w tym komunizmu. Ma być również mądrością, rozsądkiem i teologią zbawienia, a ostatecznym celem wyzwolenia – wyzwolenie od grzechu, ponieważ grzech jest głównym źródłem niesprawiedliwości społecznej. Juan José Tamayo uważa, że stała się ona fenomenem religijnym z praktycznymi reperkusjami społeczno-politycznymi¹⁶⁵.

¹⁶² Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1994: Sigueme; Leonardo Boff, Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, op. cit., s. 69.

¹⁶³ Ibidem, s. 61.

¹⁶⁴ Gustavo Gutiérrez, *Expanding the View*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit., s. 25-26.

¹⁶⁵ Juan José Tamayo, *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*, op. cit., s. 67.

Można uznać za pewne, że peruwiański teolog już początkiem pierwszego rozdziału swojej najważniejszej pracy zdradza źródło inspiracji. Sformułowanie „wszyscy jesteśmy teologami”, które pada na pierwszej stronie, jest lustrzanym odbiciem poglądu Gramsciego, że „każdy jest filozofem”. Nieco dalej Gramsci jest cytowany wprost jako twórca koncepcji „intelektualisty organicznego”, którą Gutiérrez stosuje do analizy roli duchownych w społeczeństwie¹⁶⁶.

Na analizie problemów ucisku i zniewolenia szczególnie istotny wpływ miała twórczość José Carlosa Mariátegui. Gutiérrez wprost stwierdza, że pisma jego rodaka były dla niego jedną z najważniejszych inspiracji, wraz z pracami innych przedstawicieli peruwiańskiego indygenizmu marksistowskiego (Felipe Guamán Poma de Ayala, César Vallejo i José María Arguedas). Ze względów chronologicznych należy jednak Mariáteguiemu przyznać palmę pierwszeństwa jako temu, który położył podwaliny pod rozwój doktryny. Pisząc o nim i innych peruwiańskich marksistach, teolog konkluduje:

„Wszyscy ci ludzie to Peruwiańczycy, którzy głęboko przeżyli swój własny czas; byli głęboko włączeni w cierpienie i nadzieje naszych ludów i jak niewielu innych umieli wyrazić duszę narodu, w tym Indian i Metysów”¹⁶⁷.

To z kolei implikuje szczególne miejsce problemów rasowych w teologii wyzwolenia. Gutiérrez uważa, że w Ameryce Łacińskiej formalnie rasizm nie występuje, jednak wiele obyczajów i zachowań ma głęboko rasistowski charakter. Przyczyny tego stanu rzeczy były już obrazowane w pierwszym rozdziale niniejszej pracy. Dyskryminacja rasowa wiąże się więc z ekonomiczną, o czym pisał także Mariátegui. W *Teologii* jest on cytowany wielokrotnie, włącznie z jego mocną deklaracją gotowości poświęcenia „życia, języka i rzeczywistości”¹⁶⁸ w celu budowy socjalizmu indoamerykańskiego.

Gutiérrez po raz kolejny jednak odwołuje się do tradycji regionu, wspominając Bartolomé de Las Casas i jego następców działających na rzecz Indian. Píše także o trudnej sytuacji kobiet w Ameryce Łacińskiej. Ubóstwo staje się dla niego w ten sposób „kompleksowym stanem bycia człowieka”¹⁶⁹, wykraczającym poza uwarunkowania społeczno-ekonomiczne. Znaczenie mają także konfrontacje ideologiczne Północy i Południa, przebiegające wzdłuż innych linii niż konfrontacja Wschód-Zachód. W tym fragmencie można upatrywać nawiązania do myśli Antonio Gramsciego w co najmniej

¹⁶⁶ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, op. cit., s. 57, 70.

¹⁶⁷ Gustavo Gutiérrez, *Expanding the View*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit., s. 22.

¹⁶⁸ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, op. cit., s. 141-142.

¹⁶⁹ Gustavo Gutiérrez, *Expanding the View*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit., s. 6.

trzech aspektach: rewizjonistycznym podejściu do marksizmu w postaci odrzucenia czystego determinizmu ekonomicznego, szerokiej definicji ubogich, podobnej do gramsciańskiej kategorii *subalterne* (będzie jeszcze o tym mowa przy okazji prezentacji poglądów Leonardo Boffa) oraz do rywalizacji ideologicznej państwa, pozwalającej dopatrywać się związków z koncepcją „pozycji ideologicznej”¹⁷⁰.

W powyższym ujęciu teologia wyzwolenia w wielu aspektach tworzy swoją własną etykę, czerpiącą z markistowskich inspiracji. Otwarte pozostaje pytanie o wpływ tej etyki na rzeczywistość społeczno-polityczną i globalny system wartości. Jedni teologowie (Gregory Baum, Marciano Vidal, J. Philip Wogaman) uważają, że teologia wyzwolenia poważnie i trwale odcisnęła się na myśleniu o moralności. Inni, jak James Gustafson, Michael Novak oraz Dennis McCann, kwestionują taki wpływ. Ich zarzuty przede wszystkim odnoszą się właśnie do marksizmu, a w szczególności do wywodzącej się z teologii koncepcji „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”, ogłoszonej po raz pierwszy podczas Drugiej Konferencji Biskupów Latinoamerykańskich w Medellin w roku 1968. Miała ona polegać na świadomym działaniu na rzecz wykluczonych i zmarginalizowanych ekonomicznie. W dokumentach konferencji biskupi wzywali cały Kościół do nawrócenia i poświęcenia się ubogim. Ponieważ w praktyce prowadziło to do stawiania tezy o tym, że Bóg bardziej kocha ubogich (przez wzgląd na ich ciężkie doświadczenie), Kongregacja Nauki i Wiary skrytykowała to podejście w duchu encykliki *Rerum novarum* zarzucając mu, że prowadzi do antagonizowania biednych i bogatych w duchu marksistowskiej walki klas¹⁷¹.

Jednak tak naprawdę kontrowersje w zakresie stosowania analizy marksistowskiej dotyczą jej hipotetycznego i rzeczywistego stosowania w teologii i ocenie rzeczywistości. Najważniejsze pytania dotyczą możliwości rozdzielenia metody marksistowskiej od założeń filozoficznych sprzecznych z chrześcijaństwem oraz zasadności marksistowskiej krytyki wolnego rynku, zwłaszcza w warunkach dalece odmiennych od połowy XIX wieku¹⁷².

Sam Gutiérrez odrzuca argumentację krytyków. Uważa zarzuty za uproszczenie, a opcję preferencyjną na rzecz ubogich nie za kategorię ekskluzywną, a raczej za pozytywne zwrócenie uwagi na potrzebujących. Przytacza przy tym liczne dokumenty papieskie, w których mowa jest o „ubogim Kościele” i „Kościele ubogich”¹⁷³. Podobnie Penny

¹⁷⁰ Gustavo Gutiérrez, *Expanding the View*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit., s. 6-11.

¹⁷¹ Thomas L. Schubeck, *Ethics and Liberation Theology*, „Theological Studies” 1995, Vol. 56, No. 1.

¹⁷² Andrzej Pietrzak, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latinoamerykańskiej*, Lublin 2013: Wydawnictwo KUL, s. 198-200.

¹⁷³ Gustavo Gutiérrez, *Expanding the View*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the*

Lernoux stoi na stanowisku, że Gutiérrez po prostu uznał teologię klas średnich z Europy za nieprzystającą do realiów latynoamerykańskich. Ponadto zauważa, że podstawą ideologiczną wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej nie miały być idee Marksa, czy któregośkolwiek z jego kontynuatorów, ale starotestamentowe wyjście z Egiptu (*Exodus*) i Dobra Nowina. Ponadto wielu ubogich w istocie rzeczy prezentowało znacznie bardziej bezpośrednie i radykalne poglądy niż niezrozumiała dialektyka marksistowska. Niemniej jednak, trudno nie zauważyć podobieństwa z gramsciańską koncepcją Kościoła ludowego¹⁷⁴.

Również amerykański jezuita Arthur F. McGovern, sam będąc teologiem wyzwolenia, uważa, że nurt ten w pierwszej kolejności zajmuje się znaczeniem wiary w szczególnym kontekście i zarzuca jej krytykom skupianie się wyłącznie na marksizmie. Nie odrzuca on, że to rozwój nauk społecznych odegrał znaczną rolę w ukształtowaniu się teologii wyzwolenia. Uważa jednak zarazem, że stosowniejsze jest już mówienie w pierwszej kolejności o wpływie teorii zależności (a więc teorii społecznej rozwiniętej w Ameryce Łacińskiej pod wpływem recepcji Gramsciego), a dopiero w drugiej o samym marksizmie. Wyróżnia poza tym dwa plany teologii wyzwolenia. Jego zdaniem, na poziomie podstawowym teologia wyzwolenia ogniskuje się wokół nauki praktycznych umiejętności, wobec których analiza marksistowska znajduje niewielkie zastosowanie, albo wręcz nie ma żadnego znaczenia (np. sprawy rozwoju rolnictwa, prawa człowieka, ochrona zdrowia itp.). Zarówno teoria zależności, jak i analiza marksistowska pojawiają się dopiero wtedy, gdy mowa o diagnozie przyczyn problemów Ameryki Łacińskiej¹⁷⁵.

Opisując teorię zależności i jej znaczenie dla teologii wyzwolenia, McGovern zauważa, że początkowo próby modernizacji Ameryki Łacińskiej na wzór europejski kończyły się niepowodzeniem, ponieważ próbowano w sposób prosty przenosić do Nowego Świata rozwiązania znane ze Starego Kontynentu. Dopiero w latach 60. Minionego stulecia pojawiły się prace oparte na modelu centrum – peryferia, czyli właśnie teoria zależności. Sugerowała ona, że światowe „centrum” (świat euroatlantycki) organizuje resztę świata (peryferia) według własnych potrzeb. Dochodzi zatem do swojej syntezy wspominanego w rozdziale pierwszym nacjonalizmu antykolonialnego i gramsciańskiej koncepcji hegemonii, leżącej u podstaw teorii zależności¹⁷⁶. Ten wątek jest silnie obecny w twórczości Gutiérreza.

Liberation Theology, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit., s. 10-13.

¹⁷⁴ Penny Lernoux, *The Birth of Liberation Theology*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit., s. 40-41.

¹⁷⁵ Arthur F. McGovern, *Dependency Theory, Marxist Analysis and Liberation Theology*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit., s. 77-78.

¹⁷⁶ Ibidem, s. 78-81. McGovern cytuje także pogląd Leonardo Boffa, że rozwój i niedorozwój to w istocie dwie strony jednego medalu.

Peruwiański teolog poświęca teorii zależności w swoich pismach wiele miejsca, podkreślając różnice rozwojowe między Zachodem (Północą) a Południem. Nawiązuje przy tym do słynnej konferencji państw – dawnych kolonii, która odbyła się w Bandungu w roku 1955, uwypuklając różnicę między bogactwem i dobrobytem oraz stawiając państwa słabo rozwinięte w opozycji do Pierwszego (kapitalistycznego) i Drugiego (socjalistycznego) Świata. Sam przyznaje, że początkowo chciał nazwać swoją doktrynę „teologią rozwoju”, ale ostatecznie zdecydował się na słowo wyzwolenie, ponieważ rozwój sam w sobie niekoniecznie powoduje wyrównanie nierówności i zniesienie zniewolenia. Poddał zarazem krytykę politykę rozwojową jako nieskuteczną, w szczególności w Ameryce Łacińskiej. Jego zdaniem, Latynoameryce potrzebna jest reforma, a nie modernizacja, ponieważ trzeba najpierw zlikwidować przeszkody w rozwoju społeczno-gospodarczym¹⁷⁷.

Wyraźnie zatem widać, iż dla Gutiérreza zależność jest nierozzerwalnie związana z wyzwoleniem. To właśnie podporządkowanie i ucisk prowadzą do zniewolenia. Rozwój, nawet jeśli występuje, jest rozwojem na zewnątrz – w relacji do zagranicznych inwestorów lub też w postaci dużego udziału surowców w latynoamerykańskim eksporcie. Społeczeństwa latynoamerykańskie weszły w historię rozwoju jako zależne, ze względu na kolonizację iberyjską i tak już pozostało. Na poparcie swoich tez Gutiérrez obficie cytuje Henrique Fernando Cardoso, a w swojej krytyce imperializmu – Lenina i Różę Luksemburg¹⁷⁸.

Krytykę zależności gospodarczej Latynoameryki peruwiański teolog podsumowuje w następujący sposób:

„Określenie Ameryki Łacińskiej jako kontynentu zdominowanego i uciskanego prowadzi, rzecz jasna, do mówienia o wyzwoleniu, a przede wszystkim uczestniczenia w procesie, który do niego doprowadzi. W rzeczywistości mowa o terminie, który wyraża nową postawę człowieka latynoamerykańskiego.

Porażka wysiłków reformatorskich podkreśla tę postawę. Dziś najbardziej świadome grupy, w których otwiera się droga do tego, co nazwalismy nową świadomością rzeczywistości latynoamerykańskiej, wierzą, że autentyczny rozwój może mieć miejsce w Ameryce Łacińskiej w wyzwoleniu

¹⁷⁷ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, op. cit., s. 73-80. Należy tu zauważyć, że peruwiański teolog nie odnosi się w ogóle do przykładów państw postkolonialnych bądź słabo rozwiniętych, które potrafiły znakomicie rozkwitnąć gospodarczo po uzyskaniu niepodległości, jak np. tzw. Tygrysy Wschodu (Hongkong, Singapur, Korea, Republika Chińska na Tajwanie).

¹⁷⁸ Ibidem, s. 127-138.

z dominacji wielkich kapitalistów, a w szczególności państwa-hegemonia: Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. To oczywiście oznacza konfrontację z ich naturalnymi sojusznikami: krajowymi klasami dominującymi”¹⁷⁹.

Nawiązania do myśli Gramsciego (hegemonia, rewolucja) widoczne są tutaj z całą wyrazistością.

Odnosząc się do analizy marksistowskiej, McGovern zauważa, że w odróżnieniu od teorii zależności, marksizm pociąga za sobą konieczność tworzenia struktur, ugrupowań politycznych, wyboru konkretnej taktyki walki o władzę, ze zbrojną włącznie. Teologia wyzwolenia nigdy takich ambicji nie zdradzała, choć zdarzały się przypadki księży wspierających działania rewolucyjne (jak np. Ernesto Cardenal w Nikaragui). Można zatem mówić o marksizmie jako „przydatnym naukowo” narzędziu pracy, ale w oddzieleniu od jego podstaw ideologicznych. Zdaniem McGoverna, wbrew potocznej opinii, teologowie wyzwolenia nigdy nie podejmowali próby syntezy marksizmu i chrześcijaństwa. Zauważa też, że o ile część teologów uznawała marksizm za ważne narzędzie analizy, to już inni (np. Juan Luis Segundo i José Comblin) odnosili się do niego krytycznie, niekiedy nawet porównując do latynoamerykańskich dyktatur, których zniesienie było przecież jednym z celów teologii wyzwolenia¹⁸⁰.

Nieco inaczej podchodzi do zagadnienia niemiecki teolog Johann Baptist Metz, zdaniem którego chrześcijaństwo i marksizm mają po prostu jedną wspólną perspektywę: świat i ludzkość jako projekt historyczny. Różnica polega na tym, że dla chrześcijaństwa jest to zbawienie, które dokona się po drugim nadejściu Chrystusa, dla marksizmu zaś – przemiana człowieka i budowa na ziemi komunizmu. Stąd też, przy zupełnie odmiennych założeniach ideowych (które są nie do zaakceptowania w ramach teologii), możliwe jest dzielenie metodologii pojmowania świata¹⁸¹.

Podobnie uważa Juan José Tamayo, który za Gutiérrezem wprost pisze o tym, że koncepcje teologiczne podlegają „historyczacji” i że historia Kościoła jest również historią wyzwolenia w ujęciu marksistowskim¹⁸². Zupełnie tak samo, jak to czynił Gramsci.

Odmienne jednak ujmuje sprawę Leonardo Boff, który nawiązuje do Marksa (a także pisze o tym w kontekście Gutiérreza) całkiem otwarcie¹⁸³. Wymienia zresztą peruwiańskiego teologa w jednym rzędzie z jego zdaniem największymi reformatorami

¹⁷⁹ Ibidem, s. 144.

¹⁸⁰ Arthur F. McGovern, *Dependency Theory, Marxist Analysis and Liberation Theology*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit., s. 85-91.

¹⁸¹ Johann Baptist Metz, *Theology in the Struggle for History and Society*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit., s. 94-101.

¹⁸² Juan José Tamayo, *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*, op. cit., s. 82-87.

¹⁸³ Leonardo Boff, *The Originality of the Theology of Liberation*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the*

– filozofami i teologami – w historii. Jest to zatem dla niego postać tego formatu i znaczenia, co Kartezjusz, Kant, Hegel, Marx, Heidegger i św. Tomasz z Akwinu, Luter, Bultmann, Rahner. Należy zauważyć, że samo zaliczanie do jednego zbioru Kanta, Hegla, św. Tomasza czy Lutra jest ze strony katolickiego filozofa zabiegiem dosyć oryginalnym¹⁸⁴.

Ricardo de la Cierva zauważa, że wszyscy znaczący teologowie kształcili się w Europie, bądź odebrali wykształcenie z rąk Europejczyków, kwestionując w ten sposób zasadność tejszej teologii w odniesieniu do realiów latynoamerykańskich. Idąc dalej, uważa ją w sumie za produkt myśli europejskiej i niepokojów społeczno-politycznych Europy lat 60. zeszłego wieku¹⁸⁵.

Wracając do poglądów Boffa, twierdzi on, że zasługą Gutiérreza jest zmiana wymiaru teologii – z wiedzy racjonalnej i systematycznej na bardziej humanistyczną formę zorganizowaną w sposób krytyczny, o praktycznym zastosowaniu. Nie jest już zatem zasadą, wedle której ma być organizowany świat, a efektem, adaptacją do warunków. Te warunki w Trzecim Świecie (ubóstwo środków produkcji, obfitość wiary) są diametralnie odmienne od tych w Pierwszym Świecie (obfitość środków produkcji, krytyka wiary).

Dalej Boff pisze wprost:

„W kontekście tej krytyki form działań społecznych, Gutiérrez wykorzystał w swoich pracach najważniejsze i najmocniejsze części dorobku tradycji krytycznej i dialektycznej myśli rewolucyjnej i marksistowskiej. Wykorzystuje marksizm nie jako cel sam w sobie, lecz jako instrument odkrywania niewidocznych mechanizmów ucisku oraz niszczenia iluzji ubogich, że mogą znaleźć rozwiązanie swoich problemów w systemie kapitalistycznym. Krytyka dotyczy także skuteczności form działania. Istnieją formy działania reformistycznego, które nie przynoszą niczego więcej, niż poprawa sytuacji wewnątrz systemu, bez naruszania fundamentalnych interesów i przywilejów. Takie formy działania zwodzą uciskanych poprzez utrwalanie sytuacji zależności od klas dominujących¹⁸⁶.

Reasumując należy zauważyć, że podobnie jak to miało miejsce w przypadku innych sfer ludzkiej aktywności, taka specyfika kontekstu społeczno-politycznego w Ameryce

Future of the Liberation Theology, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit., s. 47-59.

¹⁸⁴ Zauważalna jest silna reprezentacja filozofów i teologów niemieckich, co ma oczywisty związek z przebiegiem edukacji Boffa. Kwestia ta zostanie poruszona jeszcze w kolejnym rozdziale.

¹⁸⁵ Ricardo de la Cierva, *La hoz y la cruz*, op. cit., s. 430.

¹⁸⁶ Leonardo Boff, *The Originality of the Theology of Liberation*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit., s. 59.

Łacińskiej stworzyła dogodny grunt pod recepcję do myśli religijnej elementów marksizmu w wersji Gramsciego. Wiele elementów tego kontekstu można próbować opisać kategoriami, które włoski komunista stworzył na potrzeby przeprowadzenia rewolucji we Włoszech. Nie bez znaczenia jest także dorobek latynoamerykańskich interpretatorów i kontynuatorów myśli włoskiego komunisty. Jak już to pokazano w poprzednim rozdziale, teoria zależności narodziła się w tym regionie również pod wpływem analizy prac Gramsciego.

W przypadku Gutiérreza i teologii wyzwolenia chodzi o szczególną rolę, jaką w życiu społeczno-politycznym mają odgrywać kapłani. Ich funkcją jest odczytywanie znaków czasu i przekazywanie ich ludowi. Nowe relacje człowieka z naturą spowodowane rozwojem techniki i nauki powodują, że potrzebne są nowe postawy i metody tak, aby działać skutecznie. Perspektywa, jaką w tym zakresie proponuje peruwiański teolog, jest perspektywą marksistowskiego historycyzmu:

„Wiara w Boga, który nas kocha i wzywa do pełnej z nim komunii oraz braterstwa z ludźmi, nie tylko nie jest odległa od zmieniania świata, ale prowadzi koniecznie do budowania tego braterstwa i komunii w historii”¹⁸⁷.

Odwołując się ponownie do treści poprzednich rozdziałów należy przypomnieć, że od zawsze ważnym elementem rywalizacji ideologicznej w Ameryce Łacińskiej była kultura. Brak dostępu do kultury i edukacji w dużej mierze był gwarantem interesów bogatych elit o charakterze oligarchicznym. „Intelektualiści organiczni”, czyli wyrosli z ludu rewolucjoniści (a taki był charakter przywódców ruchów lewicowych, w odróżnieniu od zwolenników *status quo*, wywodzących się z elit), mieli nieść „kaganek oświaty” ludowi i kształtować jego świadomość, musieli rozpocząć pracę u podstaw. Obalenie „hegemonii ekonomicznej” wymagało przełamania „hegemonii kulturowej”. Sęk w tym, że w tej przestrzeni poruszał się już Kościół katolicki, stąd też niewiele miejsca pozostawało na „laicką” działalność rewolucyjną.

W Ameryce Łacińskiej, podobnie jak to było w przypadku południowych Włoch, Kościół miał ludowy charakter, tj. księżmi zostawali młodzi mężczyźni pochodzący przeważnie z niższych warstw społecznych. Ich celem było także kształtowanie świadomości i niesienie edukacji – a niekoniecznie petryfikacja istniejącego układu. W tej sytuacji części lewicy współpraca z częścią katolików była na rękę.

¹⁸⁷ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, op. cit., s. 64-66. W przypisach Gutiérrez cytuje słowa Jana Pawła II na temat godności pracy i weryfikacji wiary w Chrystusa w sprawie robotniczej, zapewne w celu pokazania, że również w Kościele instytucjonalnym pojawia się tego typu argumentacja.

Z kolei deklarowane przez teologów wyzwolenia cele ich działalności pastoralnej, obejmujące m.in. zmniejszanie dystansu między Kościołem a ludem i kształtowanie nowych struktur społecznych, mających na celu przyczynianie się „do postępu sprawiedliwości, pokoju, oświaty i dojrzewania w wierze”¹⁸⁸ są w istocie tożsame z programem rewolucji pasywnej Gramsciego. W warunkach latynoamerykańskich dyktatur wojskowych to kościoły i parafie stawały się surogatami demokracji. Reżimy i junty nie mogły ich tak po prostu zamykać, ponieważ instytucjonalna pozycja Kościoła była zbyt silna – w latach 70. XX wieku 90% wiernych¹⁸⁹, w tym także sami przedstawiciele aparatu władzy, stanowili w tej materii masę nie do przewyciężenia. Stąd też dyktatury uciekały się raczej do indywidualnych prześladowań niepokornych¹⁹⁰. Warto zauważyć, że pod wieloma względami sytuacja ta przypominała stosunki społeczne w PRL i innych państwach bloku komunistycznego.

Współpraca marksistów z katolikami była procesem oddolnym. Jest to całkiem zrozumiałe, trudno wyobrażać sobie wyższą hierarchię kościelną idącą na współpracę polityczną z latynoamerykańskimi komunistami. Było to rozwiązaniem praktycznym dla osób, które nie były w stanie pogodzić swojej wiary z działalnością w partii komunistycznej, co przecież przez wiele dekad obłożone było ekskomuniką. Z drugiej strony, dla klasycznego marksizmu Kościół katolicki pozostawał głównym wrogiem.

W tej sytuacji znowu proponowane przez Gramsciego kategorie stawały się wygodnym rozwiązaniem. Po pierwsze, katolicy z niższych warstw społecznych i reprezentujący ich „intelektualiści organiczni” nie musieli wstępować do partii komunistycznych. Po drugie, Gramsci oferował inne spojrzenie na Kościół niż Marks czy Lenin. Jak już wspomniano w rozdziale drugim, włoski komunista wyraźnie oddzielał Kościół „hierarchiczny” od „ludowego”, czym innym było dla niego chrześcijaństwo na początku swej historii, czym innym w XX wieku, odróżniał „franciszkanizm” od „jezuityzmu” (choć, paradoksalnie, to spośród jezuitów rekrutuje się wielu jego zwolenników).

Dlatego potem Fidel Castro może mówić o tym, że chrześcijaństwo w Ameryce Łacińskiej to chrześcijaństwo pierwszych wieków¹⁹¹, a Che Guevara, że bez chrześcijaństwa rewolucja nigdy nie zwycięży w Latynoameryce¹⁹², zaś teologowie wyzwolenia – że

¹⁸⁸ Andrzej Pietrzak, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, op. cit., s. 92.

¹⁸⁹ Penny Lernoux, *The Birth of Liberation Theology*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit., s. 42.

¹⁹⁰ Gregor von Fürstenberg, *Religion und Politik. Die Religionssoziologie Antonio Gramscis und ihre Rezeption in Lateinamerika*, op. cit., s. 228-231.

¹⁹¹ Za: Pierina Ferretti, *A propósito de las raíces gramscianas de la teología de la liberación y de las afinidades entre filosofía de la praxis y cristianismo revolucionario*, w: *Gramsci. A 70 años de su muerte*, (eds.) Rolando Álvarez, Jaime Massardo, op. cit., s. 79.

¹⁹² Za: Gregor von Fürstenberg, *Religion und Politik. Die Religionssoziologie Antonio Gramscis und ihre Rezeption*

ich myśl społeczno-polityczna to w istocie „Kościół w społeczeństwie obywatelskim”¹⁹³. Mimo wielkiego zasięgu Kościoła w Ameryce Łacińskiej, trudno go nazwać gramsciańskim hegemonem, ponieważ jest bardzo aktywny i tworzy rzeczywistość społeczną, nie zawsze w sposób zgodny z wyobrażeniami i życzeniami hegemonicznych elit¹⁹⁴.

Wracając do kwestii Soboru Watykańskiego II, warto odwołać się do wniosków von Fürstenberga. Zwraca uwagę, że teologia wyzwolenia nieprzypadkowo pojawia się jako zjawisko po jego zakończeniu. Częściowo odzwierciedla zmiany, jakie w świecie zaszły w Kościele w wyniku *aggiornamento*, postulowanego przez Sobór. „Uwspółcześnienie” Kościoła miało też polegać na odejściu od pewnej sztywności liturgicznej na rzecz zaangażowania wiernych. Zwraca uwagę, że teologowie wyzwolenia także stawiali nacisk na praktykę niż teorię – bardziej na „wyzwolenie” niż „teologię”¹⁹⁵.

W podobny sposób swoją „filozofię praktyczną” postrzegał Gramsci, co widać już w jego komentarzach do Machiavellego. Liczyła się skuteczność działania. Pamiętać przy tym należy, że teologia wyzwolenia wyrosła na fali kryzysu „hegemonii elit” w Ameryce Łacińskiej – a więc kryzysów gospodarczych i sprzeciwu wobec dyktatur wojskowych oraz w imię odnowy chrześcijaństwa¹⁹⁶.

Jeszcze dalej w ocenie teologii wyzwolenia idzie José M. Castillo w swoim wstępie do wywiadu z Leonardo Boffem zatytułowanego *El precio de la libertad* (*Cena wolności*). Twierdzi on, że teologia wyzwolenia w tworzeniu postmodernistycznych kategorii w istocie wyprzedziła sam postmodernizm. Poza postawieniem celów praktycznych (przemiana człowieka i społeczeństwa) stworzyła ona relatywne kryteria oceny zjawiska ubóstwa. Ważne są „pozycja, z jakiej ocenia się ubogich, to, co się o nich myśli, jak się odczuwa ból świata i co się zamierza z tym zrobić”¹⁹⁷. Jego zdaniem, po *Wiek Rozumu* nadszedł *Wiek Wiary*, po którym nastąpi *Wiek Interpretacji*. Teologia wyzwolenia zatem tłumaczy zarówno kontekst chrystologiczny religii (znaczenie Jezusa z Nazaretu w historii świata i ludzkości), jak i przenosi to także na inne pola ludzkiej aktywności, aż po współczesne aspekty ekologiczne włącznie¹⁹⁸.

in *Lateinamerika*, op. cit., s. 237.

¹⁹³ Za: ibidem, s. 239.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 267-275.

¹⁹⁵ Ibidem, s. 240-246.

¹⁹⁶ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, op. cit., s. 17.

¹⁹⁷ Leonardo Boff (entrevistado por José M. Castillo y Juan A. Estrada), *El precio de la libertad*, Granada 2007: Ediciones Universidad de Granada, s. 5.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 7.

Penny Lernoux uznaje Vaticanum II za istotny z punktu widzenia rozwoju teologii w Ameryce Łacińskiej z jeszcze jednej przyczyny: promując zaangażowanie wiernych w sprawę Kościoła, zaczęto go coraz częściej określać starochrześcijańskim określeniem *populus Dei*. Chociaż jest ono bardzo łatwo przetłumaczalne na obce języki (*lud Boży* po polsku, *people of God* po angielsku, *pueblo de Dios* po hiszpańsku, *povo de Deus* po portugalsku), to jednak w różnych częściach świata nabierało nieco innego znaczenia. W latynoamerykańskim hiszpańskim słowo *pueblo* tradycyjnie było zarezerwowane dla ubogich mas (bliższe chyba łacińskiemu *plebis*, czyli *plebs*). W naturalny sposób prowadziło to do skupienia uwagi na problemie ubóstwa¹⁹⁹.

Gustavo Gutiérrez z kolei, wymieniając istotne okoliczności powstania i rozwoju teologii wyzwolenia, za jedno z kluczowych wydarzeń uznaje Drugą Konferencję Biskupów Latynoamerykańskich w Medellin z roku 1968. Częściowo już pod wpływem rodzącej się teologii wyzwolenia, w dokumentach konferencji znalazły się stwierdzenia o rozpoczynającej się nowej epoce w historii Ameryki Łacińskiej, w której niezwykle rozwój gospodarczy i technologiczny wzywa do wyzwolenia z wszelkiej formy poddaństwa i zbiorowej integracji społecznej. Owa radykalna transformacja uznana została za znak aktywności Ducha Św., spowodowała przychylne reakcje i zainteresowanie teologią wyzwolenia, a także jej rozwój w innych częściach świata niż tylko Latynoameryka²⁰⁰.

Zdaniem von Fürstenberga, sama autodefinicja teologii wyzwolenia odbyła się w oparciu o kryteria gramscjańskie. Teolodzy wyzwolenia uważają, że kształtuje się ona przez społeczeństwo i zmienia się tak, jak i ono. Jest procesem, a nie zjawiskiem, stale kształtującym ład społeczny. Sama koncepcja wyzwolenia jest wspólna – dla Gramsciego byli to *subalterne* (uciskani), dla teologów wyzwolenia – lud. Niemniej w kategoriach ekonomicznych, nie ma tu właściwie różnicy, ponieważ ucisk u Gramsciego jest uciskiem ekonomicznym. W ten sposób lud staje się przedmiotem wyzwolenia przez Boga, a Kościół odgrywa tę rolę, którą w planach Gramsciego miała odgrywać... partia komunistyczna. Ma zorganizować społeczeństwo, wzbudzić w nim świadomość i doprowadzić do rewolucji, która obali hegemonię elit i doprowadzi do wyzwolenia²⁰¹.

Bardzo dużo podobieństw można odnaleźć także między pojmowaniem ludu przez teologów wyzwolenia a rozumieniem południa Włoch przez Gramsciego. Lud w Ameryce Łacińskiej jest wierzący i ubogi. Tęsknota za wyzwoleniem jest głównym motorem

¹⁹⁹ Penny Lernoux, *The Birth of Liberation Theology*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit., s. 40.

²⁰⁰ Gustavo Gutiérrez, *Expanding the View*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit. s. 3-5.

²⁰¹ Gregor von Fürstenberg, *Religion und Politik. Die Religionssoziologie Antonio Gramscis und ihre Rezeption in Lateinamerika*, op. cit., s. 248-254.

drobnych wysiłków dnia codziennego. „Ludowy” katolicyzm latynoamerykański, choć niekiedy bardzo odległy od kanonu, nie jest formą dekadencją oficjalnego, który nie może istnieć bez innowacji wnoszonych przez katolicyzm ludowy. Ten ostatni pozostaje zarazem rezerwuarem mocy do stawiania oporu kulturowego przez lud. Teolog wyzwolenia musi być zatem blisko ludu, podobnie jak filozof u Gramsciego. A zatem, relacja lud – intelektualista u Gramsciego taka sama jak u teologów wyzwolenia. Intelektualistami organicznymi są ci intelektualiści, którzy pracują dla teologii wyzwolenia (księża, zakonnicy, zakonnice), na forum ludowym, a nie w zamkniętych seminariach²⁰².

Kolejnym elementem wspólnym jest podejście do klasycznego marksizmu. Wprawdzie teologia wyzwolenia dość bezpośrednio przejęła doktryny ekonomiczne od samego Marksa, to w kwestii materializmu jako najważniejszego czynnika definiującego zjawiska społeczno-polityczne, pozostała sceptyczna. Teologowie wyzwolenia nie analizują marksizmu w kategoriach jego teizmu bądź ateizmu, lecz w kategoriach sposobu skutecznego działania. Kwestionują skrajną antyreligijność niektórych dogmatycznych prądów marksizmu pokazując, że istnieje coś takiego jak teologia wyzwolenia, czyli możliwa jest marksistowska interpretacja świata w obrębie religii. Prawda nie jest materialna i względna, ale historyczna (podobnie jak u Gramsciego; jest to zatem opowiedzenie się po stronie historycyzmu), można ją poznać wyłącznie w toku praktycznego działania i obserwacji efektów, nie zaś przez czystą teorię. Najlepszym zaś środowiskiem do interpretacji historii jest proletariatus, tak więc tylko pracując z ludem, można dojść do prawdy²⁰³.

Von Fürstenberg zidentyfikował wiele inspiracji gramscjańskich w twórczości Otto Maduro, czołowego teologa wyzwolenia, a zarazem kontynuatora myśli Gutiérreza. Maduro uważał (co jest całkowitą transpozycją myśli Gramsciego), że każda klasa po zdobyciu hegemonii jest zainteresowana jej umocnieniem i utrzymaniem. Klasa rządząca narzuca w związku z tym wydźwięk religii i prowadzi w ten sposób do jej wypaczenia. Religia może, ale nie musi, być czynnikiem stabilizującym władzę. Jest środkiem przedstawiania świata, strukturyzacji doświadczeń, pomocą w otoczeniu społecznymi i sposobem prowadzenia się. Wewnątrz religii następuje walka klas: jedne walczą o utrzymanie pozycji, inne o oswobodzenie. Poprzez religię można rozwinąć światopogląd, który ograniczy hegemonię grupy panującej. Tylko przez zmianę świadomości religijnej grupy

²⁰² Ibidem, s. 275-294; Ryszard Gaj, *Czynnik religijno-teologiczny w procesie emancypacji Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej*, (red.) Katarzyna Krzywicka, op. cit., s. 188-189; Ricardo de la Cierva, *La boga y la cruz*, op. cit., s. 571.

²⁰³ Gregor von Fürstenberg, *Religion und Politik. Die Religionssoziologie Antonio Gramscis und ihre Rezeption in Lateinamerika*, op. cit., s. 255-267.

podporządkowane mogą się wyzwolić z hegemonii grup panujących. W związku z tym Kościół może stać się także kanałem świeckich protestów przeciw systemowi.

Warto tu przypomnieć przytoczone w poprzednim rozdziale poglądy Gramsciego na temat historii Kościoła (konflikt papieństwo – cesarstwo, franciszkanizm, jezuityzm itp.), które co do zasady są tożsame ze spostrzeżeniami von Fürstenberga²⁰⁴.

Kolejnym, niezwykle ważnym aspektem praktycznym teologii wyzwolenia jest pedagogika. Najistotniejszym elementem pracy duszpasterskiej jest kształtowanie świadomości ludzi, co znowu jest wskazaniem na inspirację gramsciańską i pokazuje, jak wiara i codzienna polityka się przenikają. Owa przemiana świadomościowa ma doprowadzić do pasywnej rewolucji w postaci powstania społeczeństwa obywatelskiego. Bezpośrednim źródłem tego typu koncepcji były i są prace wspomnianego już brazylijskiego pedagoga Paulo Freire, z którego dorobku czerpały kolejne pokolenia teologów wyzwolenia. Von Fürstenberg za szczególnie istotny uważa jego pogląd o tym, że rzeczywistość społeczna w Brazylii mogła ulec przemianie wyłącznie w drodze intelektualizacji mas²⁰⁵.

Do twórczości Freire nawiązuje duża część pism Gutiérreza, który cytuje go bezpośrednio, uważając stworzoną przez tego pierwszego pedagogikę uciskanych za podstawową akcję kulturową, mającą na celu zmianę relacji uciskanych ze światem zewnętrznym. Takie działanie powinno się przejawiać zwłaszcza w aktywizacji laikatu i młodzieży, wychowanych w duchu tejszej pedagogiki²⁰⁶. Gutiérrez widzi tutaj szczególnie rolę duchownych, ponieważ kler tradycyjnie był zaangażowany w życie polityczne i społeczne w Ameryce Łacińskiej, m.in. ze względu na swój charakter i wykształcenie. Zarazem jednak biskupi, często pochodzący spoza regionu, bywali źle przygotowani merytorycznie do pracy w Latynoameryce²⁰⁷. A zatem, prawdziwa transformacja mogłaby się dokonać tylko poprzez polityczne zaangażowanie księży wzrosłych w duchu wyzwolenia ubogich. Tę transformację Gutiérrez wprost określa jako potrzebę wprowadzenia w Ameryce Łacińskiej socjalizmu. Zarazem podaje za przykład liczne już w momencie powstawiania pierwszej wersji książki ruchy, takie jak Księża Trzeciego Świata w Argentynie, działający od roku 1967, Księża na rzecz Socjalizmu czy działające już od roku 1946 HOAC – Bractwo Robotnicze Akcji Katolickiej²⁰⁸.

²⁰⁴ Ibidem, s. 268-269.

²⁰⁵ Ibidem, s. 301-305, 326-337.

²⁰⁶ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, op. cit., s. 143-150.

²⁰⁷ Ibidem, s. 150-155.

²⁰⁸ Ibidem, s. 156-167.

W tej nowej rzeczywistości Gutiérrez definiował dwa główne zadania Kościoła:

- funkcję profetyczną – mówić i piętnować niesprawiedliwości, które niszczą pokój;
- ewangelizację uświadamiającą²⁰⁹.

O ile punkt drugi został już dostatecznie opisany powyżej, warto jeszcze przyrzeć się koncepcji sprawiedliwości peruwiańskiego teologa. Jego zdaniem, niesprawiedliwość społeczna nie jest skutkiem grzechu pierworodnego i ułomności człowieka, lecz zawsze stoi za nią odpowiedzialność ludzka. Ponieważ zarazem cała ludzkość jest świątynią Boga (ponieważ została stworzona na jego obraz i podobieństwo), w istocie celem teologii powinno być wyzwolenie z niesprawiedliwości całej ludzkości²¹⁰. Gutiérrez podkreśla polityczny wymiar ewangelii, głosząc za Johannem Baptistem Metzem konieczność uprawiania teologii politycznej. Uważa przy tym, że poczynając od Oświecenia porządek polityczny jest porządkiem wolności. Do czasów współczesnych teologia bardziej była zwrócona ku tradycji, a mniej ku problemom rzeczywistości. Powinno to ulec zmianie, właśnie w oparciu o wzorce z ewangelii. Konieczne, zdaniem peruwiańskiego teologa, jest dokładne poznanie kontekstu, w którym żył Jezus. Uważa, że był to kontekst walki z władzą i grupami rządzącymi, a Jezus w sposób radykalny postawił się w tym konflikcie po stronie ubogich²¹¹.

Samo ubóstwo wreszcie, jako efekt niesprawiedliwości, jest dla Gutiérreza terminem mylącym, ponieważ odnosi się tylko do warunków materialnych. Tymczasem problemem jest wszelka alienacja, izolacja i wykluczenie, także duchowe. Są one gorszym efektem ludzkiego działania, ludzi przeciw ludziom²¹².

Gutiérrez kreśli zatem wizję bardzo bliską koncepcji *subalterne*, głosi potrzebę budowy socjalizmu i uważa ubóstwo za stan wywołany działaniem człowieka, którego przemiana może dokonać się jedynie poprzez reinterpretację Ewangelii w duchu uznania jej za swoisty dowód „walki klas”, w której Jezus postawił się po stronie uciskanych.

Podsumowując, można uznać myśl Gramsciego za inspirację kilku najważniejszych motywów teologii wyzwolenia w wersji peruwiańskiego teologa i niektórych jego następców. Nawet jeśli nie zawsze są one bezpośrednim odniesieniem do myśli włoskiego filozofa, to często daje się zauważyć duże zbieżności bądź nawiązania do przedstawicieli nauk społecznych otwarcie opierających się na jego metodach i filozofii.

Poniższa lista obejmuje najważniejsze z nich.

²⁰⁹ Ibidem, s. 167-174.

²¹⁰ Ibidem, s. 222-228.

²¹¹ Ibidem, s. 261-272.

²¹² Ibidem, s. 325-330.

- Zagadnienia związane z wyzwoleniem człowieka. W przypadku pism Gramsciego chodziło o *subalterne*, czyli ludzi uciskanych przez klasy posiadające, wyzwlane na skutek działalności partii komunistycznej. W warunkach Ameryki Łacińskiej jest to ludność uboga (ale także inne grupy alienowane i izolowane, pełniejszy program w tym zakresie przedstawił Leonardo Boff – patrz następny rozdział), która ma zostać wyzwolona przez Kościół.
- Zarówno Gramsci, jak i teologowie wyzwolenia uważali marksizm nie za abstrakcyjną teorię, mającą stworzyć model funkcjonowania społeczeństwa, lecz sposób interpretacji i analizy rzeczywistości. Stąd silny nacisk na interpretację historii i działanie praktyczne, ponieważ tylko w toku obserwacji skutków można poznać prawdę.
- Teologia wyzwolenia wiele swoich doktryn ekonomicznych zapożycza bezpośrednio z teorii zależności, która narodziła się w oparciu o gramsciańską teorię hegemonii.
- Podobnie rzecz się ma w przypadku działalności pastoralnej i pedagogicznej, gdzie wielką rolę odgrywa twórczość Paolo Freire, który również stworzył swoje koncepcje na podstawie myśli Antonio Gramsciego.
- W obu przypadkach następuje krytyka kapitalizmu i ważną rolę odgrywa kontrola środków produkcji. Jednak nie sprowadzają one stosunków międzyludzkich tylko do wymiaru ekonomicznego, wielką rolę przypisując kulturze i dążąc do jej zhegemonizowania w społeczeństwie obywatelskim.
- Duże znaczenie nadawane jest kulturze ludowej. Kościół i kler u Gramsciego stanowią odbicie kategorii intelektualistów, można zatem ich podzielić na „organicznych” (wyrosłych z ludu) oraz „tradycyjnych” (wywodzących się z elit). Celem jest „kapłaństwo wszystkich wierzących”, a nie klerykalna dominacja. Kościół zmienia się w czasie i w zakresie swojego stosunku do wiernych oscyluje między kościołem ludowym (rewolucyjnym, nazywanym przez Gramsciego franciszkańskim) a kościołem hierarchicznym (kontrewolucyjnym, jezuickim).
- Koncepcja hegemonii, znajdująca swoje odbicie w teorii zależności i pedagogice ucisku, prowadzi do konkluzji, że w istocie teologia wyzwolenia jest uosobieniem gramsciańskiej rewolucji pasywnej, a więc przełamывania istniejącej hegemonii w procesie społecznym poprzez przemianę kulturową człowieka.

Marksizm w teologii wyzwolenia: krytyka i dyskusja

Liczne nawiązania do Gramsciego w praktyce funkcjonowania teologii wyzwolenia skłaniały jej krytyków do uznawania, że kapłani funkcjonujący w jej ramach w istocie są „bardziej uczniami Gramsciego, niż Chrystusa”²¹³.

Pelnię tego typu krytyki przedstawił Ricardo de la Cierva. Uważa on, że w istocie teologia wyzwolenia służyła globalnej ekspansji marksizmu w świecie, za przykład dając porozumienie lewicy i chrześcijan w Chile w roku 1971, co w konsekwencji doprowadziło do wyboru Salvadora Allende na prezydenta Chile i dalej, do zamachu Pinocheta. Z porozumienia tego niezwykle cieszył się Fidel Castro, uważając je za ważny krok na drodze rewolucji. Za kolejną cechę gramsciańską uważał krytykę Kościoła instytucjonalnego, a nie Kościoła wiernych (ludowego). Odnosi się tutaj do stwierdzeń Gutiérreza, który podkreślając konieczność służenia innym, uważał krytykę hierarchii wręcz za jedno z głównych zadań teologii wyzwolenia. Zwraca ponadto uwagę na to, że w pierwszym wydaniu *Teologii wyzwolenia* znajdował się cytat z Gramsciego odnoszący się do marksizmu jako do formalnej metody myśli filozoficznej „nie do przezwyciężenia” (*insuperable*), lecz cytat ten zniknął z późniejszych wydań²¹⁴.

Co więcej, bardzo silne akcenty marksistowskie, również w wersji gramsciańskiej, a także posuwanie się niektórych duchownych będących pod wpływem teologii wyzwolenia do wspierania i czynnego udziału w lewicowych ruchach partyzanckich, były głównymi przyczynami, dla których władze USA uznały teologię tę za jedno z największych zagrożeń dla swoich interesów. Jednak, paradoksalnie, to właśnie na obszarze Stanów Zjednoczonych działa wydawnictwo Maryknoll i wiele ośrodków promujących teologię wyzwolenia, jak i wielu czołowych przedstawicieli tego nurtu. Choć raport Rockefellera z roku 1969, a później dokumenty z Santa Fe z lat 1980 i 1988, wyraźnie wskazywały na rewolucyjny charakter teologii wyzwolenia, niebezpieczny

²¹³ Ricardo de la Cierva, *La hoz y la cruz*, op. cit., s. 133.

²¹⁴ Ibidem, s. 133, 364, 371, 412. Sam tytuł książki jest bardzo znaczący, ponieważ „la hoz y la cruz” znaczy „sierp i krzyż”. Co jednak ważne, de la Cierva w kilku miejscach popełnia dość poważne błędy, m.in. pisząc, że filozofia praktyczna w pismach Gramsciego była tylko maskowaniem marksizmu (ibidem, s. 241). Zapomina on tym samym, że dla Gramsciego równie ważnym odniesieniem był Machiavelli. Już w rozdziale 2 wspomniano o analizie Franceski Izzi, w myśl której w pismach więziennych Gramsciego da się zauważyć różne etapy (Machiavelli, Cezar). Sam Gramsci właśnie Machiavellego nazywał „pierwszym filozofem praktycznym”, a Marksa – Machiavellim proletariatu, nie odwrotnie. Trudno o wyraźniejszy dowód silnego czerpania przez Gramsciego z rodzimej, włoskiej kultury.

zwłaszcza w stosunku do podstaw organizacji gospodarczej świata zachodniego. Podobnie jak niektóre dokumenty kościelne, uważano, że w teologii wyzwolenia więcej jest w istocie komunizmu niż chrześcijaństwa²¹⁵.

Amerykański filozof i teolog Michael Novak zarzuca z kolei teologom wyzwolenia emocjonalność, a zwłaszcza patrzeć z bezwarunkowym gniewem na Zachód (Północ). Za takowy uznaje nazywanie przez Gutiérreza USA „wrogiem wyzwolenia”. Wspomnianemu już wydawnictwu Marynkoll wypomina odrzucenie przewodniej roli Zachodu w cywilizacji. Za kuriozalne uznaje wyznanie Ernesto Cardenala, że Chrystus zaprowadził go do Marksa²¹⁶.

Krytykuje również w całej rozciągłości rozumienie społeczeństwa prezentowane przez teologów wyzwolenia. Uważa, że odrzucają oni możliwość postępu i innowacji, traktując społeczeństwa jako niezmiennie. Za błędną uznaje też samą teorię zależności, posługując się przykładem sukcesu gospodarczego Tygrysów Wschodu. Ubodzy nie są jedną, homogeniczną klasą społeczną, nie mówią jednym głosem, różnią się między sobą, wywodzą się z różnych środowisk. Odrzuca też pojmowanie wspólnot w ujęciu marksistowskim, przeciwstawiając jej podejście Alexisa de Tocqueville’a²¹⁷.

Novak pokazuje też, jak w praktyce funkcjonuje socjalizm, stawiany przez Gutiérreza za cel. Kuba, która była zależna od USA, w wyniku rewolucji popadła w zależność od ZSRR. Zauważa, że nikt z teologów wyzwolenia nie krytykował ucisku, do jakiego marksizm doprowadził na wyspie. Podaje przypadki terroru komunistycznego z innych państw (ZSRR, Chiny), zauważając zarazem, że marksizm nigdy i nigdzie nie doprowadził do wyzwolenia chłopów, ponieważ w państwach komunistycznych musieli oni pracować w gospodarkach uspołecznionych²¹⁸.

Chociaż nigdy nie została potępiona, ani też teologów wyzwolenia nie spotykały ekskomuniki, to jednak teologia ta była również przedmiotem mocnej krytyki ze strony Stolicy Apostolskiej. Najsłynniejszym dokumentem w tym zakresie jest wydana przez Kongregację Nauki Wiary *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* z 6 sierpnia

²¹⁵ Ryszard Gaj, *Czynnik religijno-teologiczny w procesie emancypacji Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej*, (red.) Katarzyna Krzywicka, op. cit., s. 198.

²¹⁶ Michael Novak, *¿De verdad liberará? Discusiones sobre la teología de la liberación*, Ciudad de México 1988: Diana, s. 21-37.

²¹⁷ Ibidem, s. 113-135.

²¹⁸ Ibidem, s. 135-155. Co ciekawe, współcześnie Kuba jest zależna z kolei od Wenezueli i subsydiowanej przez nią ropy naftowej oraz inwestycji tego państwa na wyspie. W swojej analizie sytuacji społecznej chłopów w socjalizmie Novak myli się o tyle, że nie podaje (dość wyjątkowego, niemniej prawdziwego) przykładu Polski, gdzie jednak doszło do pewnej formy uwłaszczenia.

1984 roku. Była ona przedmiotem szczegółowej analizy przez argentyńskich teologów z Katolickiego Uniwersytetu Argentyny, opublikowanej w rok później²¹⁹.

Carmelo E. Palumbo komentując *Instrukcję* zauważył, że wybranie marksizmu jako narzędzia analizy samo w sobie jest błędne, ponieważ według Marksa wyzwolenie miało również oznaczać wyzwolenie od wszelkiej religii. Przytacza też prace Richarda Wurmbraunda, który pisał wręcz o satanizmie młodego Marksa. Wśród dalszych konsekwencji przyjęcia optyki marksistowskiej wymienia redukcję wiary do wymiaru ziemskiego. Ponadto odrzuca naukowość marksizmu, ze względu na ścisłe oparcie się na jednej ideologii. Co jednak ciekawe, *Instrukcja* nie odrzuca całości teologii wyzwolenia, doceniając jej znaczenie w wymiarze pastoralnym²²⁰.

Na to samo zwraca uwagę Guillermo Blanco. Jego zdaniem, *Instrukcja* przewiduje taką teologię wyzwolenia, która jest do pogodzenia z katolicką doktryną wiary. Za punkt wyjścia musi ona jednak mieć wyzwolenie z grzechu, a nie czynników społeczno-ekonomicznych. Także odrzuca naukowość marksizmu, uznając, że jest on tylko sposobem opisu, a nie analizy, jak również koncepcję grzechu struktur społecznych. Są one wytworem człowieka, a nie odwrotnie. Odmienne ujęcie pozbawia człowieka wolności, ponieważ jest on wtedy determinowany przez czynniki zewnętrzne²²¹.

Alberto Caturelli kwestionuje postrzeganie teologii wyzwolenia jako wytworu Iberoameryki, wskazując na jej wyraźnie europejskie korzenie. Podkreśla redukcjonizm jej społecznego wymiaru i antropocentryzm. Zauważa, że teologia wyzwolenia wyrzuca Kościół katolicki z pierwszego miejsca w dziele zbawienia. Fulvio Ramos z kolei zarzuca Gutiérrezowi błędną interpretację roli Kościoła w wiekach średnich. W jego ujęciu, dominacja w Europie nie wynikała z hegemonicznych zakusów, lecz z upadku Imperium Rzymskiego i rozkładu państwa świeckiego, który potem nastąpił. Traktuje zarazem teologię wyzwolenia jako projekt polityczny, a nie religijny²²².

²¹⁹ *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia*, Kongregacja Nauki Wiary, 6 sierpnia 1984 r., http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_pl.html; *La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1985.

²²⁰ Carmelo E. Palumbo, *La penetración marxista en las teologías de liberación latinoamericanas*, w: *La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”*, op. cit., s. 16-21; Carmelo E. Palumbo, *El análisis marxista y las teologías de la liberación*, w: *La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”*, op. cit., s. 75-91.

²²¹ Guillermo Blanco, *La antropología marxista y el ‘hombre nuevo’ de las teologías de la liberación*, w: *La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”*, op. cit., s. 65-74.

²²² Alberto Caturelli, *La dialéctica marxista en la teología de la liberación*, w: *La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”*, op. cit., s. 61-109; Fulvio Ramos, *Las teologías de la liberación y la política*, w: *La Teología de la Liberación y el*

Horacio A. Bózzoli z kolei przytacza fragment *Instrukcji*, w którym doktryna Kongregacji Nauki Wiary wyraźnie zgadza się z doktryną teologii wyzwolenia w wersji Gutiérreza. Obie uważają, że skrajne ubóstwo jest zgorszeniem, a wymiana międzynarodowa faworyzuje bogatych. Różne są już jednak recepty przewidywane przez obie koncepcje. Oficjalna doktryna wywodzi je bezpośrednio ze źródeł biblijnych i tradycji – głównie psalmów, księgi Amosa, ewangelicznej nauki o miłosierdziu, listów św. Pawła do Filemona i Koryntian²²³.

Octavio N. Derisi z kolei przytacza chrześcijański porządek ekonomiczny zaprezentowany w *Instrukcji* i innych dokumentach (m.in. encyklikach papieskich) jako alternatywę dla teologii wyzwolenia. Składają się nań: potrzeba własności prywatnej, uznanie społecznego sensu własności (którą za Janem Pawłem II nazywa społeczną hipoteką własności prywatnej) oraz ograniczony zasięg ludzkiego porządku i władzy nad dobrami naturalnymi. Zarazem jednak zauważa, że stanowią one nie nakazy, a limity i ograniczenia, w ramach których powinna się mieścić ludzka aktywność ekonomiczna²²⁴.

Krytycznie o oparciu przez teologię wyzwolenia analizy społecznej i antropologicznej na marksizmie wypowiadał się także Lucas Francisco Mateo Seco. W roku 1981 (jeszcze przed ukazaniem się *Instrukcji*) pisał, że człowiek w zredukowanej wizji marksistowskiej staje się niewolnikiem klasy, gatunku lub innej grupy społecznej, do której należy, a ateistyczna wolność absolutna jest w istocie zniewoleniem²²⁵. Stwarzało to poważne problemy dla uzasadnienia etyki teologii wyzwolenia, o czym zresztą już wcześniej wspominało.

Mateo Seco krytycznie odnosił się także do traktowania Kościoła ludowego jako partii politycznej, a kapłanów jako intelektualistów organicznych sprzeciwiających się hierarchii kościelnej. To nadmierne upolitycznienie życia religijnego przypisywał inspiracji gramscjańskiej, z racji roli, jaką duchowni mieli odgrywać w budowaniu i zmieniaaniu świadomości i aktywizacji mas. Celem teologii nie jest, jak chciał Gutiérrez, krytyka świata i Kościoła, a wyjaśnianie relacji świata i Boga²²⁶.

marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”, op. cit., s. 215-231.

²²³ Horacio A. Bózzoli, *La opción preferencial de los pobres*, w: *La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”*, op. cit., s. 255-277.

²²⁴ Octavio N. Derisi, *La teología de la liberación y la concepción de un cristianismo marxista*, w: *La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”*, op. cit., s. 245-257.

²²⁵ Lucas Francisco Mateo Seco, G. Gutiérrez, H. Assman, R. Alves, *Teología de la Liberación*, Madrid 1981: EMESA, s. 16-18.

²²⁶ Ibidem, s. 51-56.

Seco głosił także krytykę filozoficznego i socjologicznego wymiaru teologii wyzwolenia. Uważał, że najważniejszą cechą teologii wyzwolenia było zerwanie z istniejącym porządkiem i totalna redefinicja teologii, zaś w Ameryce Łacińskiej marksizm stał się w istocie narzędziem nacjonalizmu. Analiza marksistowska nie oznaczała bowiem przystąpienia do marksizmu politycznego, ponieważ naród jest silniejszą kategorią tożsamości niż klasa. W istocie sprowadzała się ona w teologii wyzwolenia do niechęci wobec Zachodu (Północy). Była zarazem teologią rewolucyjną, która wzywała do obalenia systemu i łatwo mogła się przerodzić w ideologię rewolucyjną. Kształtowała się także pod silnym wpływem filozofii i teologii niemieckiej – Ernsta Blocha, Herberta Marcuse i Jürgena Moltmanna, a jednocześnie filozofii Gramsciego, pod oddziaływaniem którego znajdował się Paolo Freire i sam Gutiérrez. Za szczególnie błędną uważa koncepcję „ortopraksji” (*ortopraxis*), czyli słusność praktyki, a nie wierność zasadom. Tylko praktyka i tylko służąca wyzwoleniu nie może definiować prawdy. Nie sądzi, że Ewangelia jest źródłem wzoru sprzeciwiania się władzy, a tylko dobrą nowiną²²⁷.

Seco uważa też, że próba nadmiernie historycznej analizy działalności Chrystusa jest elementem protestanckiej egzegezy, oddzielającej Jezusa historycznego od Chrystusa – symbolu wiary. Cytuje zarazem papieża Ratzingera, późniejszego papieża Benedykta XVI, który uważał, że teologia wyzwolenia to niezwykle złożone zagadnienie, w niektórych wersjach przepelnione marksizmem, w innych zupełnie go pozbawione²²⁸.

Co ciekawe, Mateo Seco traktuje odstępstwa teologii wyzwolenia od nauki Kościoła nie w kategoriach herezji czy wrogiej inspiracji, a w kategoriach błędu naiwności. Na poparcie tej tezy przytacza anegdotę z czasu swoich studiów teologicznych w Rzymie w roku 1967. W pokojach wielu kleryków studiujących razem z nim wisiały wówczas plakaty Chrystusa obok plakatów Che Guevary czy też francuskiego jezuitę Pierre’a Teilharda de Chardina (twórcy teorii ewolucji chrześcijaństwa, początkowo krytykowanego, z czasem w dużej mierze zrehabilitowanego, m.in. przez Benedykta XVI). Stąd uważa teologię wyzwolenia w dużej mierze za efekt „młodzieńczej fascynacji młodzieży duchownej fermentami filozoficznymi i teologicznymi”²²⁹.

Mimo że nie była aż tak ostra, jakby się można było spodziewać, krytyka Watykanu była często atakowana za ahistoryczność – np. w postaci odrzucenia roli rewolucji burżuazyjnych we Francji i Wielkiej Brytanii, które z czasem doprowadziły do odrzucenia

²²⁷ Lucas Francisco Mateo Seco, *Seis lecciones sobre liberación y libertad*, Santafé de Bogotá 1993: Universidad de La Sabana, s. 10-15. Co ciekawe z punktu widzenia polskiego czytelnika, za osobę najważniejszą w definiowaniu antropologii katolickiej w opozycji do teologii wyzwolenia i zwalczaniu jej największych błędów w ujęciu dogmatów katolickich, Mateo Seco uważa Jana Pawła II.

²²⁸ Ibidem, s. 20-36.

²²⁹ Ibidem, s. 16-17.

anarchicznego feudalizmu, wyzwolenia człowieka i wzrostu dobrobytu²³⁰. Z drugiej strony, jak to jeszcze będzie pokazane w kolejnym rozdziale, niekiedy trudno nie odnieść wrażenia, że poza elementami doktrynalnymi i dogmatycznymi, w przypadkach pewnych decyzji hierarchii kościelnej dużą rolę mógł odgrywać element osobistych relacji między duchownymi.

Teologia wyzwolenia dziś

Z nielicznymi wyjątkami (zalicza się do nich Leonardo Boff, którego przypadek zostanie omówiony szczegółowo w następnym rozdziale), z czasem zaczęło jednak dochodzić do pewnych form dialogu między Watykanem a teologami wyzwolenia. Papieże przyjmowali część argumentów teologów (choć w dalszym ciągu konsekwentnie odrzucali elementy analizy marksistowskiej) w swoich encyklikach, upadek komunizmu spowodował, że spadło ryzyko wykorzystania doktryny chrześcijańskiej do ekspansji światowej rewolucji.

Zarazem jednak przemiany społeczno-polityczne osłabiły pozycję teologii wyzwolenia. Ruch stracił na znaczeniu społecznym, został bowiem wyparty ze świadomości mas przez ekspansję kościołów neoprotestanckich (w szczególności zielonoświątkowców) oraz ruchów charyzmatycznych w Kościele, nadal jednak ma silną pozycję w świecie medialnym i intelektualnym. Upadek bloku wschodniego i unaocznienie opresyjnego systemu, jaki musiał istnieć, by podtrzymać jego trwanie wbrew czynnikom ekonomicznym, zakwestionował także zasadność części argumentacji teologii wyzwolenia²³¹.

Mateo Seco przytacza w tym zakresie anegdotę z jednego ze swoich wykładów z wczesnych lat 70. zeszłego wieku. Po zakończeniu zajęć miał podejść do niego jeden ze słuchaczy – irlandzki kleryk – z pytaniem, jak to się mogło stać, że tak duża grupa teologów oparła swoje prace na tak fałszywych założeniach. Zdaniem hiszpańskiego teologa, był to znak ostatecznego upadku marksizmu, ponieważ przestał być atrakcyjny dla młodych²³².

Spowodowało to daleko idące przewartościowanie w zakresie poglądów głoszonych przez teologów wyzwolenia. Juan José Tamayo, umieszczając w podtytule cytowanej już tutaj niejednokrotnie książki o teologii wyzwolenia określenie „nowy scenariusz polityczny i religijny”, wyraźnie daje do zrozumienia, że wciąż istnieją i działają zwolennicy

²³⁰ Ryszard Gaj, *Czynnik religijno-teologiczny w procesie emancypacji Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej*, (red.) Katarzyna Krzywicka, op. cit., s. 200.

²³¹ Ibidem, s. 201.

²³² Lucas Francisco Mateo Seco, *Seis lecciones sobre liberación y libertad*, op. cit., s. 5-9.

tego modelu analizy rzeczywistości i wciąż próbują na nowo ją odnosić do zmieniającego się świata. Dużą rolę przypisuje tzw. teologii feministycznej, uważając, że kobieta również powinna być podmiotem wyzwolenia. Analogicznie do „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich” powinna się pojawić „opcja dla ubogich kobiet”. Jego zdaniem należy dokonywać dekonstrukcji kategorii androcentrycznych w teologii. Bardzo ostro wypowiada się również przeciw „neoliberalnej globalizacji”, poszukując teologicznej perspektywy ekonomii. Przedsiębiorcy powinni zobowiązać się do działania na rzecz słabszych i szukać wcielenia Boga w korporacji²³³.

Tamayo podejmuje też próbę diagnozy dzisiejszego świata i proponuje nowe rozwiązania. Jego zdaniem, główne problemy powodujące nierówności, to skrajny indywidualizm, agresywna konkurencja, kult pieniądza, antysolidaryzm i darwinizm społeczny. Uważa, że neoliberalizm wytworzył system religijny, w którym rynek zastąpił Boga. Jedyną alternatywą jest dla niego szacunek dla wielkulturowości, który w swoich pracach głosił Bartolomé de Las Casas, ponieważ w gruncie rzeczy dzisiejsza globalizacja jest bardzo podobna do XVI-wiecznej, związanej z wielkimi odkryciami geograficznymi²³⁴.

Odnosząc się jeszcze do spostrzeżeń dotyczących zaniku masowego znaczenia teologii wyzwolenia, przy jednoczesnym żywym nią zainteresowaniu w świecie intelektualnym, należy zauważyć, że w Ameryce Łacińskiej wciąż publikowane są prace naukowe z jej zakresu.

Chilijski jezuita Jorge Costadoat analizując hermeneutykę teologii Jona Sobrino (czołowego hiszpańskiego teologa wyzwolenia, mieszkającego w Salvadorze), podkreśla znaczenie analizy „znaków czasów” dla teologii, zwłaszcza w odniesieniu do „boskiego wezwania do wyzwolenia ubogich” oraz pisze o „weryfikacji Królestwa Bożego przez *praxis* wyzwolenia”²³⁵. Tematyką „znaków czasu” oraz ich miejscem w teologii wyzwolenia i naukach posoborych Kościoła zajmuje się także Eduardo Silva²³⁶.

²³³ Juan José Tamayo, *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*, op. cit., s. 123-147.

²³⁴ Ibidem, s. 230-244. Odniesienia do dorobku Bartolomé de Las Casas, Francisco Vitorii czy redukcji jezuickich można znaleźć w wielu pracach teologów wyzwolenia. Nawiązują doń także bracia Boff, patrz: Leonardo Boff, Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, op. cit., s. 6.

²³⁵ Jorge Costadoat, *La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación*, „Teología y Vida” 2005, Vol. XLVI, s. 56-74; Jorge Costadoat, *Cristo liberador, mediador absoluto del reino de Dios*, „Teología y Vida” 2008, Vol. XLIX, s. 97-113; Jorge Costadoat, *Los „signos de los tiempos” en la Teología de la liberación*, „Teología y Vida” 2007, Vol. XLVIII, s. 399-412.

²³⁶ Eduardo Silva, *Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Validez, límites y porvenir de una hermenéutica teológica del Concilio*, „Teología y Vida” 2009, Vol. L, s. 41-58. W roku 2006 Kongregacja Nauki i Wiary zakwestionowała zgodność najnowszych prac Sobrino z nauką Kościoła, przez co nałożono na niego nakaz milczenia w sprawach wiary, patrz: *Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino, S.J.: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) y La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador, 1999)*, Congregación para la Doctrina de la Fé, 26 listopada 2006 r., http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_sp.html.

W ostatnim czasie wykładnię znaczenia „ludu Bożego” jako „Kościoła ubogich” dał Rodrigo Polanco²³⁷, zaś Francisco de Aquino Júnior rozważa i potwierdza aktualność teologii wyzwolenia we współczesnym świecie²³⁸.

Wydaje się zatem, że mimo zmian następujących w świecie i ogólnego upadku marksizmu-leninizmu, co w naturalny sposób znacznie osłabiło dynamikę rozwoju teologii wyzwolenia, prąd ten nie obumarł całkowicie i wciąż oddziałuje na stosunki społeczno-polityczne w Ameryce Łacińskiej.

²³⁷ Rodrigo Polanco, *Eclesiología en Latinoamérica. Exposición y balance crítico*, „Teología y Vida” 2009, Vol. L, s. 131-152.

²³⁸ Francisco de Aquino Júnior, *Atualidade da teologia da libertação*, „Theologica Xaveriana” 2011, Vol. 61, No. 172, s. 397-422.

Leonardo Boff i rewolucja

Leonardo Boff jest obecnie najprawdopodobniej najbardziej wpływowym teologiem wyzwolenia. Jego prace tłumaczone są na wiele języków i osiągają bardzo wysokie nakłady. Wiadomo, że swego czasu miał bardzo duży wpływ na prezydenta Brazylii, Luiza Inácio Lulę da Silvę. Juan José Tamayo dopatruje się oddziaływania brazylijskiego teologa nie tylko na świat nauki, ale także na ideologie i programy polityczne, działalność organizacji pozarządowych oraz zjawiska społeczne i kulturowe, zarówno w krajach rozwiniętych, jak i poza nimi. Za szczególnie istotne uznaje treści leżące na styku teologii, ekologii i „nowego człowieczeństwa”, które uważa za wybitnie oryginalne pomysły Boffa²³⁹.

W tym kontekście jego przypadek, jako najbardziej prominentnego teologa wyzwolenia, niekiedy uważanego wręcz za proroka, mistyka i wielkiego charyzmatyka walczącego ze skostniałymi instytucjami, jawi się jako szczególnie interesujący.

Leonardo Boff: krótki życiorys

Genézio Darci Boff urodził się 14 grudnia 1938 roku w Concórdii, w prowincji Sadia, w stanie Santa Catarina w południowej Brazylii. Jego rodzice byli dziećmi imigrantów z północy Włoch, z regionu Veneto. Tamtejszym dialektem posługiwali się osadnicy w części stanu Santa Catarina, w której Boff się urodził. Widać zatem wpływ kultury włoskiej na jego formację, zwłaszcza że portugalskiego nauczył się dopiero w wieku 10 lat. Ojciec przyszłego teologa wyzwolenia, Mansueto Boff, był nauczycielem i wywarł znaczący wpływ na jego życie. Poza czysto formalną edukacją, uczył syna także swoistej „wrażliwości społecznej” na los słabszych i uboższych, w szczególności Indian. W okolicy, w której dorastał młody Boff, mieszkali Indianie Guaraní²⁴⁰.

W cytowanym już wcześniej wywiadzie, którego udzielił José Castillo i Juanowi Estradzie w roku 2006, brazylijski teolog wiele mówił o sobie samym i początkach swojego zaangażowania w teologię wyzwolenia. Podobnie wygląda rzecz w przypadku rozmowy

²³⁹ Juan José Tamayo, *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, Bilbao 1999: Desclee de Brouwer, s. 13, 103-104.

²⁴⁰ José Mario Vázquez Carballo, *Trinidad y sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*, Salamanca 2008: Secretariado Trinitarios, s. 36-40.

z José Tamayo, opublikowanej w roku 1999. Warto zatem nakreślić bliższy kontekst osobisty i okoliczności, które kształtowały prace Leonardo Boffa, jak również wskazać pewne cechy charakterystyczne jego poglądów. Wprawdzie oba wywiady są późne, wzięwszy pod uwagę sięgającą początku lat 70. zeszłego wieku aktywność naukową brazylijskiego teologa, ale dzięki temu mają walor przekrojowego, niemal autobiograficznego podsumowania jego dotychczasowej działalności.

Podobne podejście metodologiczne, tj. analizę życiorysu Boffa jako czynnika kształtującego teologię wyzwolenia, zastosował już wcześniej José Mario Vázquez Carballo²⁴¹.

Pierwsze zdania wywiadu z roku 2006 nie pozostawiają wątpliwości co do charakteru jego projektu teologicznego:

„Jestem tutaj przy tym stole, w bardzo dobrym towarzystwie, z dwoma przyjaciółmi [Juanem] Estradą i [José] Castillo, braćmi w cierpieniu, ponieważ naszymi pismami i działaniem wszyscy trzej prawdopodobnie zasłużyliśmy na to, co nas spotkało, w tym sensie, że próbowaliśmy i nadal próbujemy, wydaje mi się, że aż do sądu ostatecznego, wsłuchiwać się w krzyk, który dochodzi od ziemi i ubogich, przetłumaczyć go w dyskurs człowieczeństwa i humanizmu, w chrześcijański dyskurs teologii, aż wreszcie zatriumfuje na tym świecie sprawiedliwość, braterstwo, tak że każdy będzie mógł choć trochę uczestniczyć w Królestwie Bożym”²⁴².

Już w pierwszych zdaniach brazylijski teolog nie pozostawia wątpliwości co do tego, jak postrzega swoją pracę. Jest to niewątpliwie program rewolucji społecznej, odnoszący się do nierówności ekonomicznych (i ekologicznych, co pojawiło się w pismach Boffa z czasem i o czym będzie jeszcze mowa). Choć utrzymany w duchu chrześcijańskim, to retoryka „humanizmu”, „człowieczeństwa”, „sprawiedliwości” i „braterstwa” wskazuje na inspiracje lewicowe.

²⁴¹ José Mario Vázquez Carballo, *Trinidad y sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*, *Trinidad y sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*, op. cit., s. 29-253. Profesor Vázquez Carballo pierwszą część swojej pracy zatytułował *El teólogo y su teología – Teolog i jego teologia*, a jej pierwszy rozdział *Biografía y trayectoria teológica – Biografía i trajectoria teológica*.

²⁴² Leonardo Boff (entrevistado por José M. Castillo y Juan A. Estrada), *El precio de la libertad*, op. cit., s. 13. Sam wywiad w wyraźny sposób ma służyć przekrojowemu przedstawieniu sylwetki Boffa, jego życiorysu i najważniejszych poglądów. W drugiej z przedstawianych w niniejszym rozdziale rozmów, brazylijski teolog kreśli dość „rewolucyjny” portret tego, kim ma być teolog wyzwolenia. Ponieważ mistyka teologii wyzwolenia ma charakter społeczno-polityczny, teolog musi być bojownikiem żyjącym w świecie wartości. Nie ma go bez mistyki i pasji, niezależnie od tego, czy ma ona charakter polityczny, religijny czy humanistyczny. Patrz: Juan José Tamayo, *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, op. cit., s. 154-155.

Wywiad udzielony Tamayo zaczyna się inaczej. Boff daje w nim krótki wykład na temat ogólnych założeń swojej teologii oraz problemów, którymi się zajmuje. W szczególności podkreśla praktyczny wymiar uprawianej przez siebie nauki. Jego zdaniem, teologie, które nie mają kontaktu z ludźmi, są „prawie” cyniczne i nie mają nic do zaoferowania Bogu. Podkreśla także znaczenie kwestii lingwistycznych. To język organizuje świat i pojęcia, tworzy człowieka. Język ma budzić człowieczeństwo, także uczucia, w tym gniew. Na dowód znaczenia kwestii lingwistycznych podaje przykłady Basków i Katalończyków walczących o własny język²⁴³.

Dalsze wypowiedzi nawiązują już wprost do marksizmu. Parafrazę klasycznego określenia opium dla mas można znaleźć w charakterystyce roli religii w Ameryce Łacińskiej, w odniesieniu do której Boff mówi, iż „dziś w Ameryce Łacińskiej religia jest opium dla burżuazji i wyzwoleniem dla ludu”²⁴⁴. Burżuazja, jego zdaniem, potrzebuje religii jako produktu konsumpcyjnego w celu uspokojenia sumienia. Dla reszty jest to wielki czynnik mobilizacji społecznej, ale także ma wymiar duchowy²⁴⁵.

Pozostając jednak przy ujęciu biograficznym, warto wrócić w tym miejscu do wywiadu Castillo i Estrady. Ich pierwsze pytanie dotyczy dzieciństwa Boffa i jego rodziny. Brazylijczyk odpowiadając na nie, szeroko podaje podstawowe fakty dotyczące swojego pochodzenia: włoskie korzenie i ubóstwo wielodzietnej rodziny (miał dziesięciu braci) żyjącej w lasach południa Brazylii czy „jezuickie” wykształcenie ojca. Temu ostatniemu Boff przypisuje kulturowy wymiar swojego wychowania i edukacji, ponieważ trafiając do seminarium w wieku lat jedenastu, już znał elementy łaciny i greki. Jego matka była analfabatką i odznaczała się głęboką wiarą²⁴⁶.

Dalej Boff wymienia swoich nauczycieli teologii, pod wpływem których się kształcił, zarówno w Brazylii, jak i później w Niemczech, gdzie obronił doktorat. Jako franciszkanin, w pewien sposób był „skazany” na bliski kontakt z teologami niemieckimi, ponieważ właśnie spośród nich rekrutowali się brazylijscy przełożeni tego zakonu. Sam charyzmat franciszkański, jego zdaniem, również miał wielki wpływ, ponieważ oprócz rygorystycznej formacji akademickiej, była to „teologia serca” (*theologia cordis*). Wśród

²⁴³ Juan José Tamayo, *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, op. cit., s. 105-107.

²⁴⁴ Ibidem, s. 108.

²⁴⁵ Ibidem.

²⁴⁶ Leonardo Boff (entrevistado por José M. Castillo y Juan A. Estrada), *El precio de la libertad*, op. cit., s. 14-15. Boff przytacza pewną anegdotę dotyczącą matki. Kiedy był już wyświęconym księdzem, po śmierci ojca, miała go spytać, czy widuje Boga. Boff odpowiedział, że nie. Wówczas miała być bardzo zdziwiona (był przecież kapłanem) stwierdzając, że widuje go codziennie wieczorem, tak samo jak zmarłego już ojca. Tę samą anegdotę przytacza także w wywiadzie dla Tamayo, patrz: Juan José Tamayo, *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, op. cit., s. 158-159.

inspirujących go filozofów wymienia również innego znanego teologa wyzwolenia, Gustavo Gutiérreza.

Niewątpliwie jego późniejszą postawę kształtowały także przeżycia osobiste. Właśnie podczas pobytu w Niemczech zmarł stosunkowo młodo (miał 54 lata) ojciec Boffa, z którym był on bardzo związany. Ponieważ nie mógł wtedy wrócić do kraju, wsparciem dla młodego teologa okazała się franciszkańska wspólnota. W tym okresie po raz pierwszy spotkał się także z marksizmem w teologii. W roku 1964 Jürgen Moltmann wydał *Theologie der Hoffnung*, a Boff był jednym z pierwszych czytelników. Poznał wówczas Josepha Ratzingera, który wspierał go w pisaniu doktoratu. Ta znajomość miała bardzo zaważyć na dalszych losach Brazylijczyka²⁴⁷.

Kolejne pytania w wywiadzie Castillo i Estrady dotyczyły aspektów metodologicznych i charakterystyki teologii Boffa jako „teologii bardzo opartej na doświadczeniu”. Brazylijczyk potwierdza tę sugestię i rozwija dalej, odpowiadając, że nie można traktować świata jako już zdefiniowany i zdeterminowany, że należy go „dekonstruować i rekonstruować od nowa”²⁴⁸. Trzeba jednak stale odwoływać się do doświadczeń ludzkich i pytań, które wywodzą się ze świata rzeczywistego. Dalej wskazuje na najważniejsze różnice między teologią europejską i latynoamerykańską:

„Teologia europejska jako punkt wyjścia przyjmuje idee. Mówimy to jasno i prosto, ale w ten sposób się rozumiemy. Teologia latynoamerykańska wychodzi z życia i czynów. Można powiedzieć, że teologia europejska to procedura indukcyjna, a teologia latynoamerykańska, lub wyzwolenia, to procedura czy metoda dedukcyjna”²⁴⁹.

Trudno nie dopatrywać się w takim postawieniu sprawy podobieństwa, jeśli nawet nie inspiracji, do „filozofii praktycznej”. Powyższe stwierdzenie Boffa jest dowodem pewnej postawy mentalnej, obecnej w regionie latynoamerykańskim, która co najmniej sprzyja recepcji myśli Gramsciego w Ameryce Łacińskiej, choć jest też tejże recepcji skutkiem. Trudno jednak, zwłaszcza wobec wspomianej na początku rozdziału czwartego charakterystyki teologii latynoamerykańskiej przytaczanej przez o. Pietrzaka, nie uznać za pewną przesadę postawienia znaku równości między teologią wyzwolenia a teologią latynoamerykańską.

²⁴⁷ Leonardo Boff (entrevistado por José M. Castillo y Juan A. Estrada), *El precio de la libertad*, op. cit., s. 16-20; José Mario Vázquez Carballo, *Trinidad y sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*, op. cit., s. 46-48, 50.

²⁴⁸ Leonardo Boff (entrevistado por José M. Castillo y Juan A. Estrada), *El precio de la libertad*, op. cit., s. 24.

²⁴⁹ Ibidem.

W odpowiedziach na kolejne pytania Boff opisuje okoliczności, w których „narodził się” jako teolog wyzwolenia. Obejmują one inspirację niemiecką teologią polityczną (Metz) i teologią rewolucyjną (Moltmann), inwigilację przez brazylijską policję polityczną okresu dyktatury wojskowej oraz początki jego pracy duszpasterskiej w dalekiej Amazonii²⁵⁰.

Pisząc o inwigilacji Boff wspomina, że gdy w lutym 1970 roku wracał statkiem z Niemiec do Brazylii (nie mógł lecieć samolotem, ponieważ miał za dużo książek do zabrania), policja czekała na niego już na brzegu, ostrzegając go przed prowadzeniem antypaństwowej działalności. Funkcjonariusze mieli przy tym pełną wiedzę o wykładzie, który Boff wygłosił w Monachium dwa tygodnie wcześniej. Z kolei, jak wspomina, uczestnicy rekolekcji w Manaus niekiedy pochodzili z bardzo daleka. Jeden z nich płynął łodzią przez piętnaście dni, inny podróżował przez miesiąc konno i pieszo. Vázquez Carballo uważa jednak moment powrotu Boffa do Brazylii za „szczęśliwy zbieg okoliczności”, ponieważ mimo prześladowań politycznych, był to okres niezwykłego rozkwitu Kościoła w Ameryce Łacińskiej²⁵¹.

Szczególne znaczenie miał początkowy okres jego posługi kapłańskiej. Boff znalazł się w Manaus i próbował prowadzić tam rekolekcje w duchu teologii krytycznej, którą zajmował się w Niemczech. Spotykało się to jednak z całkowitym brakiem zrozumienia wiernych. Pojawiały się natomiast pytania dotyczące codziennej praktyki duszpasterskiej, jak np. głoszenia zbawienia Indianom (często dziesiątkowanym przez choroby) lub organizowania wspólnot na rozległych obszarach Amazonii w warunkach znacznego rozproszenia osadnictwa. Właśnie wtedy Boff miał wymyślić koncepcję Jezusa Chrystusa Wyzwoliciele i rozpocząć „wsluchiwanie się w krzyk ubogich”²⁵².

Po raz kolejny widać tutaj bardzo praktyczne podejście, wprawdzie wynikające z obiektywnych uwarunkowań, ale też wyraźnie kojarzące się z myślą Gramsciego. Związki te stają się zupełnie zauważalne w definicji ubóstwa, którą podał Boff:

„Ale dziś krzyk ubogich ma wiele twarzy. Są biedni nie tylko ekonomicznie. Są Indianie, Murzyni, kobiety, nosiciele wirusa HIV... miliony i miliony marginalizowanych, wykluczonych (...). I dziś dodajemy jeszcze jeden krzyk, który jest wrzaskiem. Ziemia krzyczy, wody krzyczą, lasy krzyczą,

²⁵⁰ Ibidem, s. 25-27.

²⁵¹ José Mario Vázquez Carballo, *Trinidad y sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*, op. cit., s. 51.

²⁵² Leonardo Boff (entrevistado por José M. Castillo y Juan A. Estrada), *El precio de la libertad*, op. cit., s. 27.

zwierzęta krzyczą. Wszyscy zagrożeni żarłocznością globalną dziś żarłocznością procesu industrializacji”²⁵³.

Powyższe sformułowania, bardzo rozszerzające pojęcie ubóstwa, swoją strukturą przypominają *subalterne* Gramsciego. Akcenty ekologiczne są oczywiście późniejszym elementem myśli Boffa, niemniej porzucenie czysto ekonomicznego elementu hegemonii jest tu bardzo widoczne i sugeruje wpływ włoskiego filozofa.

Dla porządku jednak należy zauważyć za poprzednim rozdziałem, że szeroką definicję „podmiotów” teologii wyzwolenia podał także Gustavo Gutiérrez²⁵⁴.

Wracając do Boffa – już w wywiadzie dla Tamayo wywodził on koncepcję uciśnionych prosto z ewangelii. Jego zdaniem, Jezus jest wzorcem wykluczenia, ubóstwa i marginalizacji. Brazylijski teolog podnosi kwestię konieczności stałej „aktualizacji męki Chrystusa”, która ma „tysiące twarzy”: Indian, Murzynów, kobiet uciskanych przez patriarchalizm wspierany przez kapitalizm, dzieci ulicy, nosiciele wirusa HIV, wszystkich marginalizowanych w jakikolwiek sposób²⁵⁵.

Ani w tym wywiadzie, ani w rozmowie z José Tamayo, Boff nie poruszył tematu „szoku kulturowego”, który przeżył wracając do Brazylii, ale Vázquez Carballo w oparciu o inne wspomnienia brazylijskiego teologa odnotowuje to wyraźnie. Widok ubóstwa miał być dla niego szokujący w kontraście z zamożnością Europy Zachodniej, a prześladowania wojskowej dyktatury – w odniesieniu do swobód politycznych Starego Kontynentu. Jednak przyjmując katedrę teologii w seminarium w Petropolis i nawiązując kontakty z wieloma intelektualistami, m.in. z Fernando Henrique Cardoso, a także obejmując stanowisko redaktora naczelnego czasopisma „Vozes”, znalazł dla siebie niszę. Wtedy też zaczął pisać swoje pierwsze ważne prace z zakresu teologii wyzwolenia. Od roku 1974 współpracował z czasopismem teologicznym „Consillium”, gdzie wraz z Gustavo Gutiérrezem stanowił przeciwwagę dla teologów europejskich²⁵⁶.

W całym wywiadzie dla Castillo i Estrady brakuje bezpośredniego odniesienia do Gramsciego, podobnie zresztą jak i do innych marksistów. Można jednak ze słów Boffa wnioskować, skąd mogła się wziąć inspiracja Brazylijczyka tym prądem myślowym. W kolejnych fragmentach wywiadu opowiada o uczonych, którzy w pierwszym okresie

²⁵³ Ibidem, s. 27-28.

²⁵⁴ Patrz: Gustavo Gutiérrez, *Expanding the View*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Marc Ellis, Otto Maduro, op. cit., s. 6-11.

²⁵⁵ Juan José Tamayo, *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, op. cit., s. 122.

²⁵⁶ José Mario Vázquez Carballo, *Trinidad y sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*, op. cit., s. 53-60. Pamiętając jednak o silnych wpływach teologii i filozofii europejskiej na Boffa można się zastanawiać nad dosłownością sformułowań Vázqueza Carballo w tym zakresie.

współtworzyli koncepcję wyzwolenia i z którymi współpracował. Przede wszystkim wymienienia Fernando Henrique Cardoso i Paulo Freire, którzy otwarcie nawiązywali w swoich pracach do dorobku Gramsciego i proponowanych przez niego metod analizy rzeczywistości. Boff pisze o teorii zależności, której jednym z najważniejszych badaczy był Cardoso oraz o roli edukacji i pedagogiki w wyzwolaniu człowieka, co z kolei od Gramsciego przejął Freire²⁵⁷.

Reszta wywiadu poświęcona jest sprawom kościelnym, a więc historii konfliktu Boffa z papieżem²⁵⁸, organizacji Kościoła oraz jego podejścia do praw obywatelskich i wolności. Brazylijczyk wyraźnie rozróżnia Kościół ludowy od instytucjonalnego, pisząc o prawdziwej wierze zwykłych ludzi i totalitaryzmie hierarchii²⁵⁹. Wspomina o konieczności przeprowadzenia rewolucji w Kościele i mówi o „rewolucyjnym potencjale Ewangelii”²⁶⁰. Na koniec jako wzór postępowania podaje św. Franciszka, nazywając jego życie „snem o nowym człowieku”, „prawdziwie kosmicznym braterstwie”. Franciszek miał „odzyskać serce dla Kościoła”²⁶¹.

W rozmowie z Tamayo sformułowania są nawet bardziej stanowcze. Struktury Kościoła instytucjonalnego uważa za niewydolne i nieelastyczne wypaczające sens religii. Zarzuca hierarchii katolickiej despotyzm i terror, pustą celebrację bez ducha chrześcijaństwa. Uważa, że „przez chrześcijaństwo nie należy rozumieć systemu architektury prawd wiecznych, lecz grę symboli, przez którą komunikuje się Życie boskie”²⁶².

Boff definiuje także rolę teologów w społeczeństwie w sposób bardzo zbliżony do definicji intelektualistów organicznych. Jego zdaniem, teologowie są aktorami społecznymi i powinni być zaangażowani w życie społeczne. Miejsce latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia jest tam, gdzie:

„Istnieją grupy społeczne, dla których jakościowa zmiana stosunków społecznych jest szansą na wyzwolenie z ucisku gospodarczego, seksistowskiego, rasowego, etnicznego i kulturowego”²⁶³.

Po raz kolejny zwraca uwagę zbieżność myśli Boffa i Gramsciego. W szczególności dotyczy to rozpatrywania rzeczywistości kościelnej w kategoriach wewnętrznej rywalizacji społecznej (a może wręcz klasowej?), rozważań o rewolucji czy wreszcie szczególny kult Biedaczyny z Asyżu. „Nowy człowiek” i „kosmiczne braterstwo” również wydają się

²⁵⁷ Leonardo Boff (entrevistado por José M. Castillo y Juan A. Estrada), *El precio de la libertad*, op. cit., s. 32-35.

²⁵⁸ Ibidem, s. 38-40.

²⁵⁹ Ibidem, s. 40-44.

²⁶⁰ Ibidem, s. 45.

²⁶¹ Ibidem, s. 55-58.

²⁶² Juan José Tamayo, *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, op. cit., s. 115.

²⁶³ Ibidem, s. 126-127.

pewną inspiracją pochodzącą z *Zeszytów więziennych*, o podobnych kategoriach pisali cytowani w poprzednim rozdziale Fabio Frosini i Francesca Izzo. Także krytyka Kościoła instytucjonalnego oraz nawiązania do koncepcji intelektualisty organicznego przewijały się w niniejszej monografii już wielokrotnie.

Historia konfliktu Boffa z papieństwem wymaga szczególnej uwagi, ponieważ prawdopodobnie jest najważniejszym wydarzeniem determinującym jego późniejszą twórczość. Sam brazylijski teolog konsekwentnie podkreśla, że nie lubi wracać do tej historii, choć uważa ją za istotną z punktu widzenia zasad wolności słowa w Kościele. Początki sprawy sięgają już roku 1975, kiedy to Boff musiał tłumaczyć pisemnie niektóre ze sformułowań swojej książki *Jesús Cristo Libertador* (*Jezus Chrystus Wyzwoliciel*), wydanej w roku 1973, ze względu na podejrzenie odejścia od dogmatu chalcedońskiego, tj. uznania jednoczesnej boskiej i ludzkiej natury Chrystusa. W roku 1979 za pośrednictwem arcybiskupa Aloísio Lorscheidera, przekazał list papieżowi Janowi Pawłowi II, w którym deklarował wierność dogmatom Kościoła i trwanie w wierze. Na pewien czas załagodziło to konflikt²⁶⁴.

Co jednak ważne, w wywiadzie dla Tamayo brazylijski teolog uznał, że jednak można odejść od dogmatu dualistycznej natury Chrystusa. Motywował to zmianą rozumienia człowieczeństwa we współczesnych kategoriach filozoficznych, spowodowaną rozwojem nowych nauk (kosmologii, astronautyki, biologii). Jego zdaniem, rozumienie to jest znacznie głębsze i bardziej skomplikowane²⁶⁵.

W roku 1984 kontrowersje wokół Boffa narosły jednak na nowo. Stało się to za sprawą opublikowanej trzy lata wcześniej książki *Igreja: Carisma e Poder* (*Kościół: charyzmat i władza*), w której stanowczo krytykował stosunki panujące w Kościele katolickim. Stało się to przyczyną wezwania go do Rzymu i spotkania z dawnym mistrzem, kardynałem Josephem Ratzingerem. Mimo że za Boffem próbowali się wstawiać brazylijscy biskupi, w efekcie doszło do poważnego konfliktu między oboma duchownymi i nałożenia na Boffa nakazu milczenia w sprawach wiary. Brazylijczyk podporządkował się karze, która zresztą niebawem została zniesiona. Należy zauważyć, że przesłuchanie Boffa odbyło się zaledwie miesiąc po publikacji przedstawionej w poprzednim rozdziale *Instrukcji*, można więc uznać, że sprawa rozgrywała się w przełomowym momencie z punktu widzenia funkcjonowania całego Kościoła²⁶⁶.

²⁶⁴ José Mario Vázquez Carballo, *Trinidad y sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*, op. cit., s. 63-65.

²⁶⁵ Juan José Tamayo, *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, op. cit., s. 117.

²⁶⁶ José Mario Vázquez Carballo, *Trinidad y sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*, op. cit., s. 65-67.

O konflikcie z kardynałem Ratzingerem opowiada w obu wywiadach, w szczególności jednak pełne stanowczości słowa padają w rozmowie z Tamayo. Boff nie szczędzi przyszłemu papieżowi gorzkich określeń charakteru i usposobienia. Staje się to też dla niego okazją do obrony teologii wyzwolenia wobec zarzutów przedstawionych już w poprzednim rozdziale, uważając przy tym, że rozłam wewnątrz Kościoła, który powstał wraz z pojawieniem się teologii wyzwolenia, jest zdrowy i potrzebny. Odnośnie zarzutów o marksizm, wypowiada się w następujący sposób:

„Watykan jest ofiarą autoiluzji i swoistego lenistwa intelektualnego. Hierarchom i teologom Watykanu łatwo jest mówić, że teologia wyzwolenia jest półproduktem marksizmu i że upadek marksizmu oznacza upadek naszej teologii. Zawsze traktowaliśmy takie myślenie jako obrazę i brak powagi. To nieprawda, że Marks był ojcem, czy też ojcem chrzestnym teologii wyzwolenia. (...) Należy zauważyć, że wykorzystywaliśmy tylko niektóre kategorie marksizmu i Marksa. Pomogły nam one zidentyfikować ubóstwo jako ucisk, że nie jest on stanem pierwotnym, lecz powstaje na skutek zubożenia. (...) Ponadto okazuje się, że Papież często przyjmuje optykę teologii wyzwolenia w swoich encyklikach społecznych, takich jak *Sollicitudo Rei Socialis*, czy też *Centessimus Annus*, a także w wielu swoich przemówieniach w krajach III Świata”²⁶⁷.

Zniesienie zakazu milczenia nie było jednak jeszcze końcem całej sprawy. Na fali krytyki, Boff został pozbawiony kierowania „*Voces*”, utracił także szereg innych godności naukowych, mimo że w roku 1986 nakaz milczenia został uchylony. Działo się tak, mimo że pozostawał jednym z oficjalnych teologów oraz że nadal wspierał swoimi pracami episkopat oraz że w jego obronie stawali inni, ważni teologowie i że chętnie był zapraszany przez zagraniczne ośrodki naukowe. Trwała jego korespondencja z kardynałem Ratzingerem i Janem Pawłem II, doprowadzając nawet do pewnego zbliżenia. Papież przyznawał w liście z kwietnia 1986 roku, że „teologia wyzwolenia nie tylko jest wygodna, ale użyteczna i potrzebna”²⁶⁸.

Mimo to, sytuacja wokół Boffa i jego pism pozostawała napięta. Do kolejnej kulminacji doszło w roku 1992. W czerwcu Boff ogłosił porzucenie stanu kapłańskiego i zakonnego, pisząc: „pod naciskiem kontroli kościelnej, która przeszkadza mi pracować; zmieniam się, aby nadal kontynuować dzieło: odrzucam urząd kapłański i działam dalej

²⁶⁷ Juan José Tamayo, *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, op. cit., s. 146.

²⁶⁸ Cytat za: José Mario Vázquez Carballo, *Trinidad y sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*, op. cit., s. 72.

jako osoba świecka”²⁶⁹. Choć pozostawał krytyczny wobec hierarchii kościelnej, zdaniem Vázqueza Carballo odczuwał tęsknotę za liturgią i stanem kapłańskim. Niemniej, związany już od roku 1993 „kontraktem małżeńskim” z Marcją Marią Monteiro Miranda, pozostał teologiem świeckim²⁷⁰.

Myśl społeczna Boffa w wielu aspektach jest ściśle związana z jego koncepcją Trójcy Świętej i rolą Ducha Świętego. Jego zdaniem, Trzy Osoby Boskie i relacje między nimi są podstawowym i zarazem jedynym sposobem zrozumienia świata, ponieważ każda z nich określa inny wymiar wiary. Boff występuje przy tym przeciw tradycyjnej wizji Boga Ojca, uznając, że Bóg nie ma płci i łączy w sobie w doskonały sposób oba pierwiastki. Jedynie wiara w Boga w Trójcy Jedynej może przynieść prawdziwe wyzwolenie, ponieważ charakter relacji każdej z trzech Osób Boskich z pozostałymi wyklucza możliwość dominacji „totalitaryzmu monoteistycznego”. Wyłącznie wiara w Trójcę pozwala prawidłowo zrozumieć i ułożyć relacje rodzinne i w solidarnym społeczeństwie, unikać dyskryminacji pod względem płci, pochodzenia itp. Właśnie owa perychoreza, czyli współistnienie i przenikanie się, pozwala na pełną równość i partnerstwo. Boff uważa, że brak perychorezy jest przyczyną najważniejszych kryzysów dzisiejszego świata. W stosunkach społecznych brakować jej ma między technologią i postępem a sprawiedliwością i wykluczeniem. W stosunkach pracy – między mechanizacją a kreatywnością. W stosunkach ekologicznych – objawia się ten brak „okrucieństwem wobec Matki Ziemi”²⁷¹.

O znaczeniu feminizmu i „macierzyństwie” Boga wspomina Boff także bardzo szeroko w wywiadzie dla Tamayo. Zarazem przytacza liczne cytaty z mistyków i świętych katolickich, którzy doznawali natchnień z tym związanych. Idąc dalej, przewiduje, że na skutek zmian technologicznych i zmian w podziale pracy, zaniknie w końcu społeczeństwo patriarchalne, choć absolutnie nie oznacza to dla niego zaginięcia pierwiastka ojca. Ponownie używa określenia „misterium komunii” wobec Trójcy Świętej²⁷².

Z koncepcji feministycznych w teologii (czy też, jak chce Boff, ekofeministycznych) wyrosło jego zainteresowanie sprawami przyrody i ludzkiego na nią wpływu. Brazylijski teolog twierdzi, że samo zagadnienie zwróciło jego uwagę już wcześniej, jednak dopiero w latach 90. poprzedniego wieku zajął się nim bliżej. Jego zdaniem, Ziemia jest również wielkim ubogim, rabowanym przez ludzi, i proponuje odejście od antropocentrycznego i utylitarneho paradygmatu życia, ponieważ skutkuje on agresją wobec naszej planety.

²⁶⁹ Ibidem, s. 75.

²⁷⁰ Ibidem, s. 77.

²⁷¹ Ibidem, s. 519-532, 552-555, 606-612.

²⁷² Juan José Tamayo, *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, op. cit., s. 159-165.

Na pytanie Tamayo o słuszność zarzutów stawianych tradycji judeochrześcijańskiej w zakresie bycia przyczyną bezlitosnej eksploatacji przyrody bez szacunku dla jej praw, Boff odpowiada następująco:

„Myślę, że krytyka ta jest bardzo słuszna, ponieważ tradycja ta stawia człowieka w centrum stworzenia i czyni go jej królem, z prawem korzystania i nadużywania w despotyczny sposób bezbronnej natury, jak to czynią królowie i panowie wobec swoich poddanych. Antropocentryzm, w szczególności judeo-chrześcijański, ale także współczesna tradycja Oświecenia – wyklucza tę część stworzenia, która nie jest człowiekiem. To musi zostać przełamane. Alternatywą jest kosmocentryzm, który obejmuje cały kosmos, i w swoim wnętrzu człowieka, ale już nie jako despotę przyrody, ale jako mieszkańca, współżyjącego z innymi”²⁷³.

Jak zatem widać już tego krótkiego rysu biograficznego, myśl społeczno-polityczna Boffa ewoluowała w czasie – od „czystej” teologii wyzwolenia, zajmującej się przede wszystkim uciskiem ekonomicznym po aspekty ekologiczne i społeczne związane z plcią. W dalszej części rozdziału przedstawione i poddane analizie zostaną cztery prace Boffa z różnych okresów jego twórczości.

Bracia Boff: krótkie podsumowanie teologii wyzwolenia

W roku 1984 Leonardo Boff i jego brat Clodovis opublikowali w Brazylii książkę *Como fazer Teologia da Libertação* (dosłownie: *Jak praktykować teologię wyzwolenia*), której sam tytuł jest właściwie nieprzetłumaczalny na inne języki²⁷⁴. Tłumaczenie wydania amerykańskiego zastosowało wersję *Introducing Liberation Theology* (nie jest to „introduction to”, co znaczyłoby „wprowadzenie do”, ale coś na kształt „wprowadzania” teologii wyzwolenia), ale to jest nieścisłość²⁷⁵. Wynika ona ze znaczenia słowa *libertação*, które pozwala na finezyjną grę słów. Składa się z dwóch rdzeni: *liber-*, oznaczający wolność oraz *-ação*, czyli działanie, akcję. Chodzi tu więc o aktywne, czynne wyzwalamie – czego ani angielskie, ani polskie tłumaczenie nie jest w stanie oddać²⁷⁶.

²⁷³ Ibidem, s. 135.

²⁷⁴ Leonardo Boff, Clodovis Boff, *Como fazer Teologia da Libertação*, Petrópolis 1984: Editora Vozes.

²⁷⁵ Leonardo Boff, Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, op. cit.

²⁷⁶ Ibidem, s. 10. Clodovis Boff był prominentnym teologiem wyzwolenia do przełomu lat 2007 i 2008, kiedy to ogłosił zerwanie z tym nurtem ze względu na jego „błędy tkwiące w założeniach”, co stało się też powodem jego konfliktu z bratem. Szerzej na ten temat: Sandro Magister, *Clodovis e Leonardo Boff, fratelli separati*, „La Repubblica”, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1337066>.

Jednak dokładniejsza analiza treści pozwala uchwycić ten „aktywistyczny” sens całej publikacji oraz jej bardzo praktyczny charakter. Struktura książki dobrze odzwierciedla latynoamerykańską metodę „widzieć, oceniać, działać”, nastawioną na praktyczne rozwiązywanie problemów społecznych²⁷⁷. Jest zarazem pewnym ogólnym omówieniem i podsumowaniem teologii wyzwolenia, stąd też w tekście znajduje się wiele znanych już wątków.

Rozdział pierwszy zawiera sugestywny opis stosunków społeczno-ekonomicznych w Ameryce Łacińskiej. Rozpoczynają go dwa niezwykle „mocne” wspomnienia Clodovisa Boffa. Pierwsze dotyczy przyjęcia komunii św. przez wierną, która była tak głodna, że oczekując na spowiedź nie dała rady dotrwać na swoją kolej i pomyślała, że chociaż posili się komunikantem. Drugie jest znacznie bardziej drastyczne i opowiada o kobiecie, która z głodu nie miała już pokarmu, tak że jej niemowlę wysysało krew z jej piersi²⁷⁸.

Te jakże dramatyczne obrazy stanowią przyczynek do następujących po nich rozważań. Za punkt wyjścia bracia Boff przyjęli sytuację społeczno-ekonomiczną świata w latach 80. minionego wieku, przytaczając wybrane statystyki dotyczące skali ubóstwa: pół miliarda głodujących, 1,6 mld osób o oczekiwanej długości życia krótszej niż 60 lat, miliard osób żyjących poniżej granicy absolutnego ubóstwa, 1,5 mld osób bez dostępu do służby zdrowia, 814 mln analfabetów i 2 mld bez stałego dostępu do czystej wody²⁷⁹. Teologia wyzwolenia ma za zadanie protestować przeciw temu na trzech poziomach: społecznym (przeciw zbiorowemu uciskowi, wykluczeniu i marginalizacji), indywidualnym (przeciw niesprawiedliwości i łamaniu praw człowieka) oraz religijnym (przeciw grzechowi społecznemu)²⁸⁰.

Powyższy katalog postulatów nie odbiega w znaczący sposób od „klasycznej” teologii wyzwolenia, jak to można znaleźć u Gutiérreza. W kontekście wcześniejszych fragmentów niniejszego opracowania, definicja ubogich podawana dalej w książce braci Boff również nie zaskakuje – obejmuje ona bowiem szeroko „klasy ludowe”, a nie tylko proletariat robotniczy, jak chciał tego Marks. Nie chodzi tylko o ucisk robotników w systemie kapitalistycznym, ale też o „wypchniętych poza margines pracy” itp. Nieco

²⁷⁷ Szerzej o metodzie w: Andrzej Pietrzak, *Modele ewangelizacji*, op. cit., s. 190-208; Leonardo Boff, Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, op. cit., s. 22-42.

²⁷⁸ Leonardo Boff, Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, op. cit., s. 1-2.

²⁷⁹ Liczby za: ibidem, s. 2-3.

²⁸⁰ Ibidem, s. 2-3. Jak się zdaje, można zgłosić zastrzeżenie metodologiczne co do sposobu, w jaki lista jest zorganizowana. W efekcie bowiem tak naprawdę mowa w dużej mierze o tych samych osobach, a jedne czynniki (np. krótki średni czas życia) są w rzeczywistości efektami pozostałych (brak dostępu do opieki medycznej czy czystej wody).

dalej brazylijscy teologowie rozszerzają definicję ubogich także o Murzynów, Indian i kobiety (ucisk rasowy, etniczny i płciowy), czy też „zdegradowanych społecznie”, starszych wiekiem i dzieci, czy też zależnych od innych (np. poważnie zadłużonych), czy też upokarzanych i dyskryminowanych pod jakimkolwiek względem. Wreszcie pojawia się kategoria „ubogich ewangelicznie”, czyli osób, którym brakuje poczucia pewności i bezpieczeństwa, którzy nie mogą znaleźć celu w życiu, którym brakuje miłości i solidarności²⁸¹.

Samo zjawisko ucisku jest w książce analizowane z kilku perspektyw. Podejście empiryczne zostaje przez braci Boff odrzucone jako powierzchowne i upraszczające, ponieważ próbuje przypisać ubóstwo ludzkim słabościom, takim jak ignorancja czy lenistwo oraz redukuje ucisk do ubóstwa ekonomicznego. Podejście funkcjonalne, czyli ubóstwo i ucisk będące funkcją zacofania, jest już lepsze, ponieważ wprowadza logikę konfliktu w opis stosunków społecznych, ale wciąż niepełne. Tylko podejście dialektyczne jest w stanie prawidłowo wyjaśnić ubóstwo – jako efekt ucisku klas posiadających w stosunku do reszty. Zdaniem brazylijskich teologów, słuszne jest tylko podejście marksistowskie, kładące nacisk na walkę klas, znaczenie czynników ekonomicznych i zwracające uwagę na moc ideologii i religii, zakłamującą rzeczywistość. Zarazem jednak podkreślają oni, że marksizm w teologii wyzwolenia jest tylko narzędziem i ma służyć opisaniu sytuacji uciskanych²⁸².

Krytyce poddane zostają dotychczasowe działania na rzecz poprawy sytuacji społecznej w Ameryce Łacińskiej. Bracia Boff odrzucają też doraźną pomoc, jako niesłużącą wyzwoleniu. Z kolei próby reform gospodarczych nie prowadzą tak naprawdę do zmiany systemu i poprawy losu ubogich. W tekście pada argument, że w ciągu dwudziestu lat Brazylia awansowała z 46 na 8 miejsce w rankingu największych gospodarek, a nie spowodowało to ulżenia doli najgorzej usytuowanych. W związku z tym jako rozwiązanie przedstawiana jest konieczność wykształcenia wśród mas odpowiedniej świadomości i samoświadomości, a następnie organizowanie jej w ruchy społeczne²⁸³.

Także i to nie jest zaskakujące, tego typu wątki przewijały się już wcześniej w pracy. Warto jednak zauważyć, że po raz kolejny można się tu dopatrywać emanacji gramsciańskiej idei organizowania partii, znaczenia edukacji i przeprowadzenia rewolucji pasywnej. Tego typu przypuszczenie uprawdopodobnia się, jeśli przyrzeć się bliżej proponowanym przez braci Boff metodom planowania działania. Obejmują one m.in. podejmowanie decyzji na temat tego, co jest „historycznie wykonalne”, projektowania strategii

²⁸¹ Leonardo Boff, Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, op. cit., s. 3-4, 28-32, 48-49.

²⁸² Ibidem, s. 25-28.

²⁸³ Ibidem, s. 4-5.

i taktyki oraz „wyrażanie działań ludu Bożego wraz z innymi siłami historycznymi obecnymi w społeczeństwie”²⁸⁴. Tu z kolei można się dopatrzeć opisywanej w rozdziale drugim koncepcji bloku historycznego, jak również odniesień do praktycznych przypadków taktycznej współpracy chrześcijańskich ugrupowań politycznych z lewicą w Ameryce Łacińskiej (porównaj: rozdział trzeci i czwarty)²⁸⁵.

Szczególnie istotną częścią książki braci Boff jest katalog „tematów wiodących” teologii wyzwolenia. Pozwala on dość precyzyjnie określić najważniejsze, ich zdaniem, idee determinujące jej przesłanie, a więc także wpływ na rzeczywistość. Owe „tematy” ujęte są w następujący sposób:

- życie i prawdziwa wiara obejmują także praktykę wyzwolenia;
- żywy Bóg staje po stronie uciskanych w walce z „faraonami tego świata”;
- Królestwo Boże jest projektem w historii i wieczności;
- Jezus, syn Boga, przyjął ucisk, aby nas wyzwolić;
- Duch Święty, „ojciec ubogich”, jest obecny w walce uciskanych;
- Maria jest proroczką i wyzwoliciełką ludu;
- Kościół jest znakiem i narzędziem wyzwolenia;
- prawa ubogich są prawami Boga;
- wyzwolony ludzki potencjał sam staje się wyzwoleniem²⁸⁶.

Nie wchodząc w szczegółową analizę teologiczną, należy zauważyć, że marksistowskie wpływy są widoczne właściwie w każdym z tych punktów. We wszystkich mowa jest o wyzwoleniu (które musi zakładać istnienie ucisku i zniewolenia) lub o walce i ucisku. Mowa także o „praktyce” oraz „projekcie w historii”, „Kościele jako narzędziu wyzwolenia”. Bardzo podobne wątki można także znaleźć w przytaczanej w rozdziale drugim twórczości Gramsciego.

Ostatnie strony książki brazylijskich teologów to charakterystyka idealnego społeczeństwa, do stworzenia którego należy dążyć. Ma ono być braterskie, profetyczne, zaangażowane, radosne, kontemplacyjne i utopijne, w rozumieniu konsekwentnego dążenia za wielkimi celami. Wskazują zarazem trzy takie utopie: *małą*, czyli przynajmniej jeden posiłek dziennie dla każdego, *wielką* – stworzenie społeczeństwa wolnego od ucisku oraz *absolutną*, czyli pełną komunię z Bogiem całkowicie odkupionej ludzkości²⁸⁷.

²⁸⁴ Ibidem, s. 40.

²⁸⁵ Ibidem, s. 41.

²⁸⁶ Ibidem, s. 48-63.

²⁸⁷ Ibidem, s. 93-95.

Krytyka Kościoła instytucjonalnego

Jak już wspomniano, książką, która ściągnęła na głowę Leonardo Boffa szczególne kłopoty, była *Igreja: Carisma e Poder*²⁸⁸. Światowy rozgłos zdobyło jej angielskie wydanie z roku 1985, *Church: Charism and Power*²⁸⁹ (być może decyzja o wezwaniu Brazylijczyka do Rzymu stała się także tego przyczyną). W publikacji tej Boff wygłosił szeroką krytykę działania Kościoła instytucjonalnego, nadal również broniąc zasad marksistowskiej analizy w swoich pracach, zarówno w stosunku do zagadnień społeczno-ekonomicznych, jak i historii katolicyzmu.

Podobnie jak w poprzednio omówionej książce, teolog dużą wagę przypisuje pokazaniu dramatycznej sytuacji ubogich w Ameryce Łacińskiej, przytaczając alarmujące statystyki dotyczące marginalizacji społecznej, chorób i głodu. Zauważa jednocześnie, że chociaż wiele systemów ekonomicznych odwołuje się do tradycji chrześcijańskiej, w rzeczywistości czczą one „bożków pieniądza, władzy i dóbr materialnych”²⁹⁰.

Brazylijski teolog wzywa do politycznego aktywizmu i zaangażowania chrześcijan. Uważa, że słowo „polityka” ma dwa znaczenia. Pierwsze to „Polityka” przez wielkie „P”, która oznacza „poszukiwanie dobra wspólnego, wspieranie praw i sprawiedliwości, odrzucenie korupcji i łamania praw człowieka”²⁹¹. Zawiera ona w sobie różne ideologie, które są utopiami idealnego wizerunku ludzkości i świata. W „Politykę” Kościół musi być jak najbardziej zaangażowany, ponieważ realizuje się na polach jego działalności. Neutralność, jego zdaniem, jest niemożliwa, ponieważ wszyscy zajmują jakieś stanowiska w tych najważniejszych sprawach (bądź klasy dominującej, bądź uciskanych). „Polityka” przez małe „p” z kolei oznacza dla Boffa „wszelką aktywność związaną z administrowaniem i transformowaniem społeczeństwa poprzez podbój i wykorzystywanie władzy państwa”²⁹². Z definicji oznacza to politykę partyjną i powinno być domeną świeckich.

Na uwagę zasługują kolejne fragmenty pracy. Boff cytuje w nich m.in. encyklikę Pawła VI *Octogenesima Adiens* oraz *Dokument z Puebli* z fragmentem o edukacji katolickiej:

²⁸⁸ Leonardo Boff, *Igreja: Carisma e Poder*, Petrópolis 1981: Editora Vozes.

²⁸⁹ Leonardo Boff, *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*, London 1985: SCM Press.

²⁹⁰ Ibidem, s. 22, 24.

²⁹¹ Ibidem, s. 27.

²⁹² Ibidem, s. 27-28. W powyższym definiowaniu polityki Boff odwołuje się głównie do Dokumentu CELAM z Puebli z roku 1979, ale pobrzmiewają tu echa także innych wcześniejszych koncepcji politologicznych. Można się dopatrywać i koncepcji „polityka z zawodu”, i „polityka z powołania” Maksa Webera, jak również definicji polityki i polityczności Carla Schmitta i Antonio Gramsciego.

„Edukacja katolicka musi kształcić agentów, którzy będą wpływać na permanentną zmianę organiczną, której potrzebuje społeczeństwo. Musi to się odbywać poprzez formację cywilną i polityczną, która bierze swoją inspirację z nauki społecznej Kościoła”²⁹³.

Wprawdzie autorzy dokumentu powołują się w tym sformułowaniu na Jana Pawła II, ale trudno też nie dopatrywać się w tym fragmencie uderzających podobieństw do myśli Gramsciego, o której wiadomo już, że w Ameryce Łacińskiej jest i była bardzo żywa. Można szukać nawiązań do koncepcji intelektualistów organicznych („kształcenie agentów”) oraz rewolucji pasywnej („permanentna zmiana organiczna”). Jest to zarazem swoisty paradoks, ponieważ środki, które proponował Gramsci, miały na celu obalenie hegemonii Kościoła, a nie zwiększenie jego wpływów w społeczeństwie.

Jak już jednak wspomniano w rozdziale poprzednim, w Ameryce Łacińskiej to właśnie Kościół poruszał się w obszarze obalania „hegemonii kulturowej”, tak więc w pewnym sensie zajął miejsce, które Gramsci przewidywał dla partii komunistycznej. Kolejnym podobieństwem wydaje się cytowane i omawiane przez Boffa wezwanie do aktywności politycznej chrześcijan, obejmujące zakładanie i organizowanie partii politycznych, kierowania nimi, czerpiąc inspirację z „ducha Ewangelii i doktryny Kościoła”²⁹⁴.

Kolejny rozdział książki traktuje o łamaniu praw człowieka w Kościele. Boff zarzuca hierarchii kościelnej, że chociaż formalnie posługuje się retoryką wolności, w istocie ze względu na swoją despotyczną strukturę, słabości instytucjonalne, dogmatyczną strukturę i centralizm podejmowania decyzji, jest instytucją autorytarną, w istocie łamiącą prawa człowieka. Twierdzi, że kwestia ta wynika z nieprzystawania struktury Kościoła do czasów współczesnych. Za najważniejsze problemy uważa brak mechanizmów demokratycznych (w postaci konsultowania ważnych decyzji z wiernymi), dyskryminację kobiet, sposób i konsekwencje przenoszenia kapłanów do stanu świeckiego, brak jawności informacji i wolności słowa w codziennym działaniu Kościoła²⁹⁵.

Jako wytłumaczenie tego stanu, Boff przedstawia historię Kościoła z perspektywy marksistowskiej z elementami teologii. Kwestionuje boskie pochodzenie struktury kościelnej, twierdząc, że z czasem uległa znaczącym wpływom rzymskim i feudalnym,

²⁹³ Ibidem, s. 29; *Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, (1033), CELAM, http://www.celam.org/conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf.

²⁹⁴ Leonardo Boff, *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*, op. cit., s. 30; *Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, op. cit., (punkty: 524, 791, 793).

²⁹⁵ Leonardo Boff, *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*, op. cit. s. 32-39.

przez co zatraciła swój pierwotny charakter. Za koronny argument uważa jednak istniejący w Kościele konflikt klasowy w rozumieniu sprawowania kontroli nad środkami produkcji wraz z wytworzoną wokół tego ideologią (teologią oficjalną). Duchowni produkują dobra symboliczne, które świeccy konsumują, oraz rozwijają teologię mającą ten stan rzeczy usprawiedliwić. Zarazem laikat nie ma możliwości wyboru i musi współtworzyć, a potem odbierać wytworzone „dobra symboliczne”, w czym zdaniem Boffa dokonuje się łamanie praw człowieka. Zauważa wprowadzić kroki podjęte w tym zakresie przez Sobór Watykański II, ale uznaje je za niewystarczające²⁹⁶.

W kolejnym rozdziale brazylijski teolog zastanawia się, czy jest możliwa przemiana sposobu sprawowania władzy w Kościele tak, aby stał się on bardziej demokratyczny. Przedstawia przy tym krótką analizę historyczną zmian w pozycji katolicyzmu w systemie społeczno-politycznym cywilizacji europejskiej. Uważa, że edykt mediolański z roku 312 źle przysłużył się chrześcijaństwu w ogólności, ponieważ został wydany za wcześnie, gdy nie było ono jeszcze gotowe na to, aby stać się uczestnikiem życia społeczno-politycznego imperium. Przejmując już wkrótce rolę religii państwowej, weszło w fazę biurokratyzacji i przejęło szereg złych cech późnego Cesarstwa Rzymskiego. Dokonała się zatem nie tyle chrystianizacja pogan, co poganizacja chrześcijaństwa²⁹⁷.

Bardzo krytycznie ocenia również późniejszą polityzację papieństwa, a zwłaszcza dokument *Dictatus Papae* z roku 1075, który postulował dla papieża władzę niemal absolutną w świecie chrześcijańskim²⁹⁸. Ponieważ, zdaniem Boffa, „władza sama z siebie nigdy nie abdykuje”²⁹⁹, uważa, że ten typ myślenia utrwalił się w Kościele i trwa aż do dziś, a dowodem na to ma być, między innymi, podejście papieży do zagadnień rewolucji. Twierdzi, że rewolucje zagrażające interesom kleru były potępiane (np. rewolucja francuska, czy meksykańska), natomiast jeśli miały go chronić, wspierano je (Franco w Hiszpanii)³⁰⁰.

Boff prezentuje pogląd, że najważniejszym celem reformy Kościoła powinien być powrót do źródeł i przyjęcie rozwiązań organizacyjnych z okresu najwcześniejszego, jeszcze sprzed edyktu mediolańskiego. Jego zdaniem, tylko w taki sposób może nastąpić odbudowa Kościoła i jego demokratyzacja oraz zbliżenie do ludu. Ponownie występuje tu paralela gramsciańska. Jak zostało to już przedstawione w rozdziale drugim, włoski

²⁹⁶ Ibidem, s. 40-46.

²⁹⁷ Ibidem, s. 50-51.

²⁹⁸ Ibidem, s. 51-54.

²⁹⁹ Ibidem, s. 54.

³⁰⁰ Ibidem, s. 54-55.

filozof wyraźnie dzielił etapy w historii Kościoła na rewolucyjne i kontrrewolucyjne, do tych pierwszych zaliczając najwcześniejszy okres jego historii³⁰¹.

Brazylijski teolog opowiada się także za nadaniem katolicyzmowi bardziej synkretycznego charakteru poprzez otwarcie się na inne wpływy kulturowe i odejście od ścisłych dogmatów. Nie bez racji zauważa, że wbrew wyobrażeniu o samym sobie, chrześcijaństwo i katolicyzm przez wieki było religią synkretyczną, łatwo adaptując lokalne tradycje i obyczaje, a nawet elementy kultów – poczynając od greckiej i rzymskiej tradycji obecnej u św. Pawła. Twierdzi zarazem, że religia jest w istocie projektem społeczno-kulturowym, choć oczywiście nie podważa znaczenia objawień. A zatem konieczne jest wśród wiernych wytworzenie postawy otwarcia na nowe, zewnętrzne wpływy. Nazywa to „pedagogiką elastyczności”, co może sugerować inspirację myślą Paolo Freire³⁰².

Dalej dokonuje charakteryzacji Kościoła w społeczeństwie klasowym. Ponownie wraca do definiowania tej instytucji jako kontrolującej specyficzne środki produkcji, ważne dla funkcjonowania całego społeczeństwa. Następnie zakłada, że każde społeczeństwo ma swoją klasę dominującą, odpowiedzialną za wzrost innych, która próbuje wykorzystywać Kościół do utrzymania swojej pozycji. Jest to równoznaczne z tym, że organizacja ta musi temu ulegać i że taka jest jej rola. Zauważa też, że na przestrzeni dziejów hierarchia czasami opowiadała się po stronie klas panujących, a czasami – nizin społecznych. Ta ostatnia sytuacja – jego zdaniem – ma i powinna mieć miejsce w Ameryce Łacińskiej, gdzie działa bardzo silny ludowy Kościół Ludu Bożego³⁰³.

Jak widać, w omówionym powyżej rozdziale znaleźć można zarówno gramscjańskie koncepcje hegemonii oraz poglądy włoskiego filozofa na miejsce Kościoła w historii, wraz z rozróżnieniem Kościoła ludowego od Kościoła instytucjonalnego, jak również tradycyjne w językach iberyjskich znaczenie słowa „lud”, które ma tam wyraźne konotacje ekonomiczne, odnoszące się do ubogich mas społeczeństwa.

W konkluzjach całości książki Boff nie próbuje podawać gotowych rozwiązań dla uzdrowienia sytuacji w Kościele, jednak przedstawia pewne propozycje do dyskusji. Za najważniejszą z nich należy uznać projekt oparcia organizacji kościelnej na charyzmacie, a nie na władzy. Oznaczałoby to „w wymiarze ziemskim”, że kierowanie zdecentralizowaną organizacją kościelną powinno być powierzone wyrosłym z ludu przywódcom lokalnym, akceptowanym i wybieranym przez miejscową społeczność³⁰⁴.

³⁰¹ Ibidem, s. 56-64. W kolejnym rozdziale Boff szeroko rozpisuje się nad teologicznymi „patologiami” katolicyzmu, zarówno w wymiarze Kościoła instytucjonalnego, jak i ludowego.

³⁰² Ibidem, s. 89-107.

³⁰³ Ibidem, s. 108-124.

³⁰⁴ Ibidem, s. 154-164.

Dalszą krytykę Kościoła Boff przeprowadza w jednej ze swoich ostatnich prac, *Cristianismo. Lo mínimo de lo mínimo*, co można przetłumaczyć na polski jako *Chrześcijaństwo. Minimum minimorum*³⁰⁵. Pod wieloma względami stanowi ona swego rodzaju syntezę dotychczasowych rozważań Boffa o Kościele, choć nie brakuje w niej także elementów nowych.

Brazylijski teolog zaczyna od stwierdzenia, że chrześcijaństwo jest procesem ewolucyjnym w historii wszechświata, trwającej już 13,7 mld lat – podkreślając w ten sposób jego młodość. Dalej twierdzi, że jest ono „niedokończonym dziełem” Jezusa, które po jego śmierci powoli samorzutnie przenika w świat. W tym kontekście kwestionuje Kościół instytucjonalny jako jedynego spadkobiercę myśli Chrystusa. Zauważa, że tylko w jednej z czterech Ewangelii jest mowa o Kościele (Mt 16, 17-19), wszędzie indziej – o Królestwie Bożym. Twierdzi też, że przypisywanie św. Piotrowi roli budowniczego Kościoła jest błędne, ponieważ miał on być zbudowany „na jego wierze”, a nie „przez jego osobę”. Kościół powstały w wyniku personalnej interpretacji Pisma Św. uznaje tym samym za błąd, który z racji hierarchii, autorytaryzmu i doktrynalnego traktowania spraw wiary, staje się przeszkodą w szerzeniu Ewangelii³⁰⁶.

Dalej Boff proponuje redefinicję chrześcijaństwa, uważając że nie powinno ono być formą zorganizowanego kultu, a ruchem społecznym i drogą życiową. Uważa, że chrześcijaństwo na przestrzeni dziejów było spotkaniem z kulturami, z małymi lokalnymi grupami społecznymi. Organizacji wewnętrznej, której symbolem jest św. Piotr, przeciwstawia elastyczność tradycji, uosabianą przez św. Pawła (jak widać, nawiązuje tu do swojej wcześniejszej książki). Postulat uzasadnia wielością tradycji kulturowych chrześcijaństwa – za przykłady dając żydowską, rzymską, grecką, niemiecką, hiszpańską, amerykańską, afrykańską i inne. Uważa również, że chrześcijaństwo, a w szczególności katolicyzm, przestały być religią Zachodu, ponieważ zdecydowana większość jego wyznawców mieszka w Trzecim Świecie³⁰⁷.

Przedstawiając własną interpretację historii Kościoła, Boff twierdzi, że okres powstawania oraz podziału Kościoła na katolicki i prawosławny były czasem konsolidacji i nabierania cech charakterystycznych. W efekcie Kościół łaciński został zdominowany przez biurokrację i prawo kanoniczne, podczas gdy Kościół grecki z jednej strony za-

³⁰⁵ Leonardo Boff, *Cristianismo. Lo mínimo de lo mínimo*, Madrid 2012: Editorial Trotta.

³⁰⁶ Ibidem, s. 12, 87-88.

³⁰⁷ Ibidem, s. 89-90. Boff pisze wręcz o Trzecim i Czwartym Świecie, podkreślając podziały w zakresie bogactwa między krajami niezachodnimi.

chowal autonomię, ale z drugiej – cechowała go uległość wobec władzy. Dopiero protestantyzm przyniósł „oczyszczenie”, ponieważ dopuścił istnienie innych kontekstów kulturowych oraz zerwał z monopolem hierarchii na objaśnianie Słowa Bożego³⁰⁸.

Chrześcijaństwo tym samym – zdaniem brazylijskiego teologa – przestało być zależne „od łaski władzy kościelnej i świeckiej”, wyrosłej według dwóch osi strukturalnych: tradycji Cesarstwa Rzymskiego i *Miasta Boga* św. Augustyna. Z tej pierwszej chrześcijaństwo miało zaczerpnąć koncepcję prawa, hierarchii, biurokracji i perspektywę podboju. Z drugiej – przekonanie o byciu tworem nietkniętym przez szatana. Z czasem Kościół zaczął przejmować władzę w Imperium i nabierać nawyków pałacowych. Prześladowani stali się prześladowcami. Ukoronowaniem procesu miało być powstanie słynnego dokumentu *Dictatus Papae* w 1075 roku.

Na poparcie swoich tez Boff przytacza jedno z najbardziej gorszących wydarzeń w historii katolicyzmu, jakim był tzw. synod trupi z roku 897. Wówczas to papież Stefan VI zwołał synod w celu osądzenia swojego poprzednika, Formozusa. Ponieważ ten już nie żył od kilku miesięcy, został wykopany z grobu, przebrany w papieskie szaty i posadzony na papieskim tronie. W wyniku „procesu” obcięto mu trzy palce (tradycyjnie używane przez papieży do błogosławieństw), poćwiartowano i wrzucono do Tybru³⁰⁹. Brazylijczyk nie wspomina już jednak, że czyn ten wywołał powszechne zgorszenie i oburzenie. W kilka miesięcy później Stefan VI został obalony i zamordowany w więzieniu, zaś nowy papież, Teodor II, rozkazał wydobyć ciało Formozusa i pochować z należnymi honorami.

Jak widać, te rozważania są w istocie pogłębieniem omawianych już wyżej refleksji. W zakończeniu tego wątku padają jednak niezwykle mocne słowa – Boff powołuje się na przypadki kuszenia Jezusa w Ewangeliach konkludując, że odrzucił on kilkakrotnie władzę prorocką, kapłańską i polityczną, podczas gdy papieże wszystkie je przyjęli. Zdaniem brazylijskiego teologa, „na skale współczesnego Watykanu Jezus nigdy nie zbudowałby Kościoła”³¹⁰. Zarazem zarzuca Benedyktowi XVI i Janowi Pawłowi II zamknięcie na dialog³¹¹.

Dalej Boff wymienia najważniejsze słabości Kościoła, które w dużej mierze są już znane z jego poprzednich prac, większość z nich ma zarazem charakter teologiczny.

³⁰⁸ Ibidem, s. 90-92. Boff pisze dosłownie o Kościołach ortodoksyjnym-katolickim oraz ortodoksyjnym, co jest nieprzetłumaczalne na polski, ponieważ słowo *ortodoxa* ma dwa odpowiedniki, zależnie od kontekstu (*prawosławna* lub *ortodoksyjna*). Kościół w zachodnich językach romańskich jest rodzaju żeńskiego (*chiesa* po włosku, *iglesia* po hiszpańsku, *igreja* po portugalsku i *église* po francusku).

³⁰⁹ Ibidem, s. 92-94.

³¹⁰ Ibidem, s. 94-95.

³¹¹ Ibidem, s. 96-97.

Niemniej pojawia się kilka wątków społeczno-politycznych, a wśród nich brak wspólnoty dóbr w Kościele (i proponowane jej wprowadzenie) oraz skupienie swojej uwagi na świecie zachodnim, który nie przewodzi już ani światu, ani chrześcijaństwu. Jednak podkreśla jego zasługi dla cywilizacji na przestrzeni dziejów, pisząc wprost, że to w chrześcijaństwie i katolicyzmie narodziła się większość współczesnych nauk, przede wszystkim zaś koncepcja nienaruszalnej godności człowieka³¹².

Można przypuszczać, że na te ewoluujące w czasie poglądy Boffa na temat Kościoła duży wpływ miały zarówno jego osobiste doświadczenia, jak i przyjęte przez niego założenia analizy marksistowskiej. Liczba zbieżności koncepcji społeczno-politycznych brazylijskiego filozofa z marksizmem „klasycznym” (do którego odwołuje się otwarcie) oraz z markistowskim rewizjonizmem Gramsciego (do czego nawiązań jest znacznie mniej) jest tak wysoka, że trudno tutaj mówić o przypadku.

Ekologia i społeczeństwo

W roku 2000 Leonardo Boff opublikował książkę, w której próbował znaleźć teologiczne odniesienia w ekologii, prezentując zarazem zestaw poglądów na temat organizacji społeczeństwa i jego relacji z naturą oraz proponując wprowadzenie nowego paradygmatu społeczno-politycznego³¹³.

W publikacji tej brazylijski teolog przedstawia swoją definicję ekologii, zgodnie z którą jest ona relacją, interakcją i dialogiem wszystkich rzeczy istniejących (żyjących lub nie) między i ze wszystkim, co istnieje realnie lub potencjalnie. Ochrona środowiska nie powinna zajmować się wyłącznie przyrodą (ekologia naturalna), ale przede wszystkim społeczeństwem i kulturą (ekologia człowieka, społeczna itp.). Musi opierać się na współzależnościach i odrzuceniu praw silniejszych. Ma być nie tylko luksusem bogatych i troską ekologów, lecz wznosić na nowy poziom świadomość całego świata. Jest nauką holistyczną i multidyscyplinarną. Zdaniem Boffa, pierwiastek teologiczny jest w niej nierozłączny, ponieważ wszystkie powiązania w przyrodzie wynikają z relacji wewnątrz Trójcy Świętej³¹⁴.

Warto zwrócić uwagę na określenie „luksus bogatych”. W ten sposób brazylijski teolog odnosi się do panujących w Trzecim Świecie przekonań na temat niemożności do-

³¹² Ibidem, s. 98-108.

³¹³ Leonardo Boff, *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid 2000: Editorial Trotta.

³¹⁴ Ibidem, s. 19-22.

trzymywania norm środowiskowych w procesach produkcyjnych ze względu na zacofanie technologiczne. Według takiego stanowiska, państwa uprzemysłowione po zniszczeniu przyrody u siebie i w koloniach, próbują globalnie chronić przyrodę. Boff stanowczo odrzuca takie podejście twierdząc, że co prawda większość przemysłu ulokowana jest na półkuli północnej, ale zagadnienie to jest dziś globalne, a nie regionalne, a największym problemem jest ubóstwo. Stawia postulat, aby ruchy robotnicze zabiegały także o lepsze i zdrowsze warunki życia, a nie tylko o wyższe zarobki³¹⁵.

Swoim zwyczajem przytacza statystyki, mające zobrazować opisywane problemy. Podaje za World Watch Institute dane dotyczące ginienia gatunków: w latach 1500-1850 ginął jeden gatunek na dziesięć lat. W latach 90. XX wieku – dziesięć dziennie. Od początku lat 50. nastąpiła utrata jednej piątej lasów tropikalnych i gruntów ornych. Deforestacja Amazonii osiągnęła rząd 5-10% rocznie³¹⁶. Jego zdaniem, pogarszają się również warunki życia w Brazylii. Odnosi się również do globalnego ocieplenia, jako zjawiska zagrażającego przyszłości życia na planecie³¹⁷.

Boff uważa, że państwa Północy są bardziej odpowiedzialne, ale martwi go przede wszystkim mniejszy od przyrostu populacji przyrost podaży żywności. W stosunku do Ziemi używa zaczerpniętego z greckiej mitologii określenia Gaja, zaś cały długi pasaż kończy następującym stwierdzeniem:

„Człowiek, zwłaszcza od początku rewolucji przemysłowej, okazuje się aniołem śmierci, prawdziwym Szatanem Ziemi. Ale może zmienić się w Anioła Stróża, może pomóc ją uratować, w końcu jest jego ojczyzną i matką ziemską”³¹⁸.

Na dalszych stronach książki Boff próbuje zdefiniować najważniejsze aspekty ekologii. W długim, ponad dwudziestostronicowym wykładzie porusza kwestie nadmiernego skupiania się na technicznych środkach redukcji efektów niepożądanych. Ten sposób zapewniania bezpieczeństwa środowisku ma wynikać z założenia, że ekonomia jest nauką o nieograniczonym wzroście i stałym przyroście środków produkcji. Taki punkt

³¹⁵ Ibidem, s. 24-26.

³¹⁶ Liczby za: ibidem, s. 27.

³¹⁷ Ibidem, s. 27-28.

³¹⁸ Ibidem, s. 28-29. Zagadnienia, których dotyczy ten i poprzedni przypis wymagają obszernej krytyki z punktu widzenia metodologii. Czynniki wymieniane przez Boffa w rzeczywistości często są ze sobą powiązane, bądź zależne również od innych zjawisk, np. zmniejszania się arealów uprawnych ze względu na dotowanie plantacji tzw. roślin energetycznych, głównie w USA, ale i w Brazylii. Autor planuje w przyszłości napisanie na ten temat artykułu naukowego.

widzenia nie bierze jednak pod uwagę nierównowagi ekologicznej wynikającej z kontrastu bogactwa i ubóstwa. Potrzebne zatem jest kształtowanie świadomości ekologicznej w kierunku polityki „zrównoważonego rozwoju”.

Za Clivem Staplesem Lewisem powtarza, że natura jest instrumentem w narzucaniu władzy ludziom przez innych ludzi. Podkreśla konieczność tworzenia systemów społecznych opartych na relacjach z ekosystemem, jak również nawyków i norm szanujących środowisko. Sądzi, że przyczyny problemów ekologicznych tkwią w człowieku, w strukturach mentalnych, w jakich funkcjonuje (obrazy, symbole i wartości, archetypy). W przeszłości w zmaganiach z naturą człowiek musiał wykształcić w sobie pewną agresję, która dziś już nie jest potrzebna. Boff podkreśla też rolę nauki, która ma uzmysławiać człowiekowi istnienie zjawisk, których na co dzień nie widzi. Wreszcie dochodzi do wniosku, że chrześcijaństwo jest współodpowiedzialne za kryzys ekologiczny. Człowiek ma panować nad przyrodą, ale również jej strzec. Trójca Święta i gra relacji między Osobami Boskimi to w istocie Bóg ekologiczny. Podstaw zachodniego archetypu podstawy ekologicznej dopatruje się w działalności św. Franciszka z Asyżu³¹⁹.

Co najmniej trzy wymienione powyżej kwestie wymagają komentarza.

Nie negując prawdziwości wielu argumentów Boffa na rzecz ochrony środowiska, zwłaszcza związanych z Amazonią i deforestacją „pluc świata”, należy zauważyć że odejście od uznawania istnienia związków przyczynowo-skutkowych w dużej mierze oznacza odejście od klasycznej definicji nauki, co zarazem podważa część argumentacji, opierającej się na nauce. Można tutaj dopatrywać się silnych wpływów postmodernizmu, w dużej mierze opierającego się na relatywizacji istniejącej wiedzy. Ponieważ jednak celem nauki jest poszukiwanie prawdy, oznacza to zaakceptowanie w jakiś sposób istnienia związków przyczynowo-skutkowych. W przeciwnym razie niemożliwe jest dowodzenie prawdziwości bądź fałszywości hipotez.

Kwestia druga dotyczy samej koncepcji „zrównoważonego rozwoju” (w oryginale *desarrollo sostenible*, ang. *sustainable development*), którego tłumaczenie na język polski nie jest najszcześniejsze, ponieważ w istocie chodzi o „podtrzymywalny rozwój”. Jest to termin obejmujący wiele aspektów gospodarki i sprowadzanie go tylko do kwestii ekologicznych jest pewnym redukcjonizmem.

Po trzecie wreszcie, zauważalne jest w dalszym ciągu pojmowanie rzeczywistości w kategoriach konfliktu klasowego, gdzie z jednej strony mamy człowieka jako „hegemoną”, a z drugiej jego naturę jako „uciskanego”. Jest to z pewnością temat ogromny,

³¹⁹ Ibidem, s. 30-51.

wart osobnego opracowania, ale ponownie trudno nie odnieść wrażenia, że przynajmniej historycznie relacje człowieka ze środowiskiem miały inny charakter, niekiedy biegunowo: to człowiek był zależny lub padał ofiarą czynników przyrodniczych, a nie odwrotnie. Na skutek wybuchu wulkanu lub zmian klimatycznych potrafiły wyginąć całe cywilizacje (np. minojska na Krecie lub cywilizacja Majów w Ameryce Środkowej).

Dalsze fragmenty omawianej książki z punktu widzenia teologii katolickiej mają charakter rewolucyjny. Boff kwestionuje bowiem Magisterium Kościoła w zakresie aborcji, planowania rodziny, bioetyki i *in vitro*. Uważa, że stoi za nimi błędna koncepcja prawa naturalnego i pretensja do monopolu na prawdę etyczną. Natura się zmienia i aktualnie kwestią etyki powinna być możliwość przeludnienia Ziemi. Tymczasem etyka katolicka jest scentralizowana i mało otwarta na nowości³²⁰.

Powyższe rozważania prowadzą Boffa do autorskiego projektu globalnych zmian ustrojowych na świecie. Brazylijski teolog postuluje wprowadzenie systemu „demokracji społeczno-ekologicznej”, która

„(...) uznaje w swoim łonie za obywateli nie tylko ludzi, ale także inne byty natury, przede wszystkim żywe”³²¹.

Wychodząc z założenia, że społeczeństwo jest siecią relacji, a ekologia odgrywa dużą rolę we współczesnym świecie (m.in. z powodu wartości przypisywanej jakości życia), nowy ustrój polityczny powinien w jakiś sposób odnosić się do środowiska naturalnego.

Kluczowym postulatem jest wspomniane już wyżej odejście od antropocentryzmu w percepcji rzeczywistości na rzecz ekocentryzmu. Modele rozwoju państwa i społeczeństwa muszą być dostosowane do możliwości środowiska naturalnego. Ponieważ problemy ekologii są problemami globalnymi, na globalnym poziomie muszą być rozwiązane, należałoby zatem wprowadzić je we wszystkich państwach³²².

Do takich sformułowań trudno się odnosić, ponieważ z jednej strony stanowią tak dalekie odejście od dotychczasowej filozofii organizacji życia społeczno-politycznego, że nie sposób znaleźć jakiegokolwiek podobne zjawisko, które mogłoby służyć za punkt odniesienia. Boff nie precyzuje, jak mogłaby wyglądać partycypacja przyrody w demokracji, w szczególności przyrody nieożywionej, ani jak można wcielić proponowane przez niego rozwiązania w skali świata. Koncepcja „globalnej komunii” wydaje się jednak bliska ideom Gramsciego, choć oczywiście tutaj rozszerzona jest o czynniki naturalne.

Brazylijski teolog odnosi się także do kwestii przyszłości teologii wyzwolenia po upadku realnego socjalizmu. Twierdzi, że przyczyną rozpadu bloku wschodniego było

³²⁰ Ibidem, s. 77-78.

³²¹ Ibidem, s. 92.

³²² Ibidem, s. 87-95.

to, że nie został on oparty na demokracji, a był „patriarchalny i autokratyczny”, chociaż miał swoje sukcesy. Za takowe uważa lepszą niż w USA opiekę medyczną na Kubie oraz bardziej udany rozwój gospodarczy Chin niż Brazylii. Ponieważ nadal w Trzecim Świecie panuje nędza, teologia wyzwolenia jest wciąż aktualna, a nawet podlega pewnym prześladowaniom ze strony rządzących władz³²³.

Z perspektywy doświadczeń środkowoeuropejskich wydaje się, że argumentacja Boffa jest nie do utrzymania, ze względu na słabe oparcie historyczne. Socjalizm realny nie mógł nie wiązać się z dyktaturą, czego brazylijski teolog nie dostrzega. W Chinach w okresie komunizmu prześladowania, cierpienie i głód panowały na nieporównywalnie większą skalę niż w Brazylii, dopiero odejście od socjalizmu na rzecz bardzo liberalnego w zakresie prawa pracy „kapitalizmu państwowego” spowodowało radykalny skok do przodu. Nie wspominając już o zanieczyszczeniu środowiska związanym z gwałtownym tempem rozwoju Chin, które Boff wcześniej krytykuje jako przejaw agresji człowieka wobec natury. Nie bierze także pod uwagę faktycznej zależności ekonomicznej Kuby, w którą popadała w różnych swoich okresach – czy to od ZSRR, czy bardziej współcześnie – od Wenezueli.

Nie jest to koniec rozważań brazylijskiego teologa na temat socjalizmu. W dalszej części książki postuluje on przeprowadzenie *główności i pierestrojki* kapitalizmu, bo to właśnie one miały doprowadzić do upadku komunizmu. Ostatecznym celem ma być stworzenie Nowego Świata, opartego na partycypacji, solidarności, równości społecznej, promocji i obronie różnic kulturowych. Ma on być socjalistyczny, ponieważ socjalizm jest ostatnim stadium rozwoju ludzkości, co jest nawiązaniem wprost do Marksa. Dalej twierdzi, że marksizm wciąż jest ważnym narzędziem analizy, należy go tylko wzbogacić o antropologię kultury, refleksję feministyczną i ekologię. Posługując się analizą marksistowską w teologii, można stworzyć chrześcijaństwo rewolucyjne. Pokazuje to przykład Nikaragui, gdzie chrześcijanie i teologowie wyzwolenia udanie wsparli rewolucję sandinistowską. Doktryna Jezusa jest bowiem zawsze rewolucyjna³²⁴.

Ostatecznie prowadzi to Boffa do przedstawienia katalogu warunków, które muszą być spełnione, aby zaistniał nowy socjalizm i jego ekonomika, oparte na demokracji społeczno-ekologicznej:

- globalizacja technologiczna musi się podporządkować nowemu globalnemu projektowi politycznemu, nowej ekonomii politycznej;
- należy zapewnić warunki przetrwania wszystkim ludziom;

³²³ Ibidem, s. 97-104.

³²⁴ Ibidem, s. 108-124.

- wszyscy muszą czuć się obywatelami Ziemi, przyzwyczajonymi do myślenia globalnego;
- każdy powinien mieć dostęp do przywilejów i minimów socjalnych;
- należy zagwarantować odpowiedni poziom i jakość życia w atmosferze szacunku i braterstwa;
- należy szanować wszystkie kultury, ponieważ w każdej zapisane są różne odpowiedzi na pytania stawiane przed sobą ludzkość. Nie wystarczy tolerancja, należy się wzajemnie wzbogacać (np. język, filozofię, kulturę, sztukę, religię itp.)³²⁵.

Lektur książki Boffa nasuwa wrażenie, że jej autor w zakresie rozwiązań społeczno-politycznych porusza się w strefie lewicowych utopii, których realizację we współczesnym świecie trudno sobie wyobrazić. Bliższe przyjrzenie się pokazuje również, że w istocie sprowadzenie kwestii społecznych do socjalizmu jako proponowanego optymalnego ustroju (co zresztą na gruncie teologii wyzwolenia jako pierwszy uczynił Gustavo Gutiérrez) nie wytrzymuje krytyki w ramach samego marksizmu i teje teologii, skoro prawda ma się realizować w praktyce. Ta bowiem dowiodła naocznie, że ten typ organizacji jest niewydolny ekonomicznie i nie prowadzi do wolności.

Rewolucyjne „sprzężenie zwrotne”?

Można uznać, że przedstawione w niniejszym rozdziale najważniejsze elementy systemu poglądów społeczno-politycznych Leonardo Boffa są w gruncie rzeczy emanacją programu rewolucji pasywnej. Brazylijski teolog nigdy nie wzywa do przemocy i obalania siłą istniejących struktur – ale program zmian, które proponuje, wymagałby ich gruntownej przebudowy.

Zarówno na gruncie organizacji Kościoła, jak i budowy optymalnego systemu społeczno-politycznego, w poglądach Brazylijczyka zauważalne są silne wpływy marksistowskie. O ile w przypadku Karola Marksa nie jest to trudne do zidentyfikowania, ponieważ Boff odwołuje się do niego otwarcie, to przypadek Antonio Gramsciego nie jest już tak oczywisty. Widać jednak wyraźnie silny historycyzm, podkreślenie znaczenia roli kultury, transponowane na Kościół koncepcje intelektualistów czy wreszcie samo zagadnienie dualizmu Kościoła ludowego i Kościoła instytucjonalnego.

W krytycznym podejściu do Zachodu/ Północy można dopatrywać się ogólnej, szeroko znanej tendencji „nacionalizmu antykolonialnego”, choć oczywiście w warunkach Ameryki Łacińskiej przyjmuje on znacznie szerszy, ogólnoregionalny kształt.

³²⁵ Ibidem, s. 129-130.

Pamiętając jednak o wspomnianym już poglądzie Andrew Linklatera i Samuela Huntingtona, którzy określali to zjawisko mianem „rewolucji przeciw Zachodowi” oraz o cytowanym przez Lucasa Francisco Mateo-Seco stanowisku niektórych teologów wyzwolenia, że w Ameryce Łacińskiej marksizm w istocie jest narzędziem nacjonalizmu, można uznać, że dochodzi tam do swoistego „sprzężenia zwrotnego” dwóch tendencji rewolucyjnych. Tym bardziej, że podłoża obu z nich mają charakter ekonomiczny. W efekcie prowadzą one do specyficznej interpretacji katolicyzmu i dogmatów, które także stają się celem transformacji.

Podsumowanie

Latynoamerykańska teologia wyzwolenia, ze względu na kontekst, w którym się kształtowała, nabrała wielu właściwości postulowanej rewolucji społecznej. Posiada jednak pewne cechy szczególne, których nie sposób wyjaśnić i zrozumieć bez bliższego przyjrzenia się historii i specyfice regionu oraz dorobkowi myśli polityczno-społecznej, który stanowił jej podstawę. W jej ocenie często dominuje uproszczona percepcja, która w dużej mierze jest efektem zimnowojennej logiki wielkiego konfliktu dwóch bloków ideologicznych. Jest to jednak o tyle nieadekwatne podejście, że teologia wyzwolenia narodziła się poza tą logiką.

Sama tradycja wyzwolenia i myślenia o wolności ma w Ameryce Łacińskiej bardzo długą historię, sięgającą początków kolonizacji. Kwestie związane ze swobodami obywatelskimi oraz półniewolniczym (w przypadku Indian) lub w pełni niewolniczym (w przypadku Afrykanów) statusem pobudzały wrażliwość ludzką na długo przed pojawieniem się Marksa i komunizmu. Katolicycy misjonarze i zakonnicy podnosili w swoich pracach kwestię upodlenia i zniewolenia rdzennej ludności oraz napływowych niewolników od zarania europejskiej obecności w Nowym Świecie. Działo to z różnym skutkiem. O ile osobiste zaangażowanie Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitorii czy też ich kontynuatorów było w stanie skutecznie wymóc zmianę statusu prawnego Indian, to w rzeczywistości warunki ich bytowania przez całe pół milenium pozostawiały wiele do życzenia. Organizacja stosunków społecznych w Ameryce Łacińskiej była przez wiele stuleci czymś, przy czym nawet europejski feudalizm mógł się jawić jako względnie „liberalny”. Niemniej jednego sukcesu nie można tym duchownym odmówić. W Ameryce Łacińskiej, w odróżnieniu od anglosaskiej części półkuli, miejscowa ludność przetrwała, kolonizatorzy mieszały się z nią, nie nastąpiło jej całkowite zniszczenie i zamknięcie w rezerwach. Nie byłoby to możliwe, gdyby nie (wprawdzie niedoskonałe w praktyce) uznanie przyrodzonych praw Indian przez system prawny hiszpańskiego i portugalskiego imperium kolonialnego.

Swoistym paradoksem jest to, że w czasach tego wielkiego ucisku w Ameryce Łacińskiej narodziły się koncepcje wyprzedzające swoją epokę i znacznie wcześniejsze, niż uważane za pierwotne ich odpowiedniki europejskie. Chodzi tu przede wszystkim

o zakaz niewolnictwa, szanowanie praw i kultury mniejszości, uznanie równości wszystkich ludzi, o których hiszpańscy i portugalscy zakonnicy w Łatynoameryce pisali na długo przed ich sformułowaniem we Francji czy Anglii okresu Oświecenia. Mało tego, pod wieloma względami postulaty duchownych szły nawet dalej, niż definiowali to francuscy encyklopedyści. Cytowany w pierwszym rozdziale problem z uznaniem za ludzi czarnoskórych niewolników Afryki jest tu najlepszym przykładem. Także na gruncie teologii katolickiej i praktycznej działalności zakonów pojawiła się utopijna koncepcja redukcji misyjnych, skupionych wokół idei wspólnoty, tak plastycznie odmalowanych w filmie *Misja*³²⁶.

Z czasem filozofia wolności zaczęła także rozwijać się na polu świeckim, już pod wpływem europejskiego oświecenia. Narodziło się poczucie kulturowej odrębności i związania ze sprawami miejscowymi, a nie z odległą metropolią. Tak powstał nacjonalizm kreolski, który z jednej strony stał się siłą napędową emancypacji politycznej w Ameryce Łacińskiej, niósł jednak zarazem w sobie potencjał uprzedzeń względem ludności indiańskiej i murzyńskiej. Z czasem zaczął pełnić prominentną rolę w globalnym światowym zjawisku niechęci wobec bogatego Zachodu, często nazywanym nacjonalizmem antykolonialnym. Doprowadzając do wolności politycznej, w dużej mierze przyczynił się jednak do ograniczenia wolności społecznych i indywidualnych. To z kolei dało powód do pojawienia się i wzrostu ideologii marksistowskiej w Ameryce Łacińskiej, w różnych jej odmianach.

Co jest jednak niezwykle istotne, a na co wielu badaczy i komentatorów nie zwracało należytej uwagi, były to przeważnie rewizjonistyczne albo nieortodoksyjne, dopasowane do miejscowych realiów wersje marksizmu. José Carlos Mariátegui, najważniejszy chyba przedstawiciel „indygenizmu marksistowskiego”, nie zastanawiał się nad wiodącą rolą proletariatu przemysłowego w Peru i metodami rewolucji z tego wynikającymi z tej prostej przyczyny, że ten problem w jego kraju nie istniał. Marks stworzył swoje idee w bardzo konkretnych warunkach społecznych, kulturowych, ekonomicznych i historycznych, tak więc to, co mogło się wydawać adekwatną metodą działania w uprzemysłowionej Europie XIX wieku, nie nadawało się do feudalno-pólniewolniczego systemu gospodarczego Peru. Stąd i znaczące rewizje, także w zakresie rozważań nad własnością prywatną, której Mariátegui z założenia nie neguje.

Nie można zapominać, że czołowym marksistą związanym z Ameryką Łacińską był Lew Trocki, twórca i zwolennik koncepcji rewolucji permanentnej, przeciwnik biurokratyzacji i centralizacji państwa komunistycznego, mających doprowadzić do budowy

³²⁶ *Misja*, reż. Roland Joffé, scen. Robert Bolt, Wielka Brytania 1986.

komunizmu w jednym kraju. Naturalną konsekwencją rewolucji permanentnej było stale szukanie sposobów budowy komunizmu w lokalnych warunkach, poprzez adaptowanie do nich doktryny. Ten rodzaj myślenia przejął i rozwinął – niekiedy krytycznie – Antonio Gramsci.

Sam włoski filozof, chociaż nigdy w Ameryce Łacińskiej nie był, znalazł wielu zwolenników swoich koncepcji w omawianym regionie. Wydaje się, że zadecydowały o tym trzy elementy. Po pierwsze, wywodząc się z kręgu kultury łacińskiej, operował myślą, porównaniami i metaforami znacznie lepiej zrozumiałymi dla Latinoamerykanów, niż teksty Marksa czy Lenina, odnoszące się w dużej mierze do europejskich społeczeństw uprzemysłowionych. Po drugie, jego pisma mają charakter wybitnie praktyczny (w czym przypominają dzieła Niccolò Machiavellego), przez co często były odczytywane w sposób bardzo prosty, jako metody walki politycznej w społeczeństwie, bez przesadnego ładunku ideologicznego. Po trzecie wreszcie – i chyba najważniejsze – występuje szereg paralel między osobistym położeniem Gramsciego i sytuacją Włoch w okresie międzywojennym, a położeniem wielu przedstawicieli lewicy w Ameryce Łacińskiej i sytuacją tego regionu po II wojnie światowej. Chodzi głównie o brak wolności politycznych, opresyjne dyktatury, wreszcie trafiający do wyobraźni podział na bogatą północ i ubogie południe. W warunkach włoskich chodziło oczywiście o Piemont i Nizinę Padańską, silnie uprzemysłowione i rozwinięte oraz prawie całą resztę Włoch (a już na pewno na południe od Rzymu), rolniczą i słabo rozwiniętą gospodarczo. W warunkach latynoamerykańskich znajdowało to zastosowanie przede wszystkim w relacji bogate Stany Zjednoczone Ameryki Północnej (i dawne mocarstwa kolonialne w Europie) oraz uboga reszta zachodniej półkuli.

W ten sposób do świata nauk społecznych i polityki w Ameryce Łacińskiej trafiły, od razu padając na żyzny grunt, najważniejsze koncepcje filozoficzne Gramsciego. Należy za takowe uznać jego teorie hegemonii (ze szczególnym uwzględnieniem hegemonii kulturowej), rewolucji pasywnej, roli intelektualistów w społeczeństwie oraz dalekie od marksistowskiej ortodoksji poglądy na religię i Kościół katolicki. Stały się one popularnymi narzędziami analizy i praktyki społeczno-politycznej. Stosowane były zarówno „bezpośrednio”, tj. w odniesieniu do samego Gramsciego, jak i też wpływały na tworzenie nowych teorii naukowych. Za najważniejsze z nich należy uznać teorię zależności i pedagogikę ucisku, które są już oryginalnym, latynoamerykańskim wkładem w rozwój nauk społecznych.

Przed wszystkim jednak myśl Gramsciego stworzyła ideologiczne podstawy pod współpracę chrześcijan z marksistami, właśnie ze względu na rewizjonistyczne poglądy

na religię. Włoski filozof nie uważał jej bowiem bezapelacyjnie za „opium dla mas” i narzędzie ucisku, a jeszcze jedną sferę ludzkiej aktywności, w której dokonuje się postęp i rewolucja. Nie bez znaczenia była także koncepcja bloku historycznego, czyli sojuszu sił postępu obalającego istniejącą hegemonię.

W specyficznym kontekście społeczno-politycznym Ameryki Łacińskiej, przesiąkniętym religią i religijnością, z dużym zaangażowaniem w sprawy doczesne duchownych, powyższe czynniki zaowocowały powstaniem teologii wyzwolenia. Stała się ona rodzajem konglomeratu prądów w tej nauce, ogniskujących się wokół kwestii wolności oraz spraw ekonomicznych. Wiele jej aspektów, pośrednio lub bezpośrednio nawiązujących do marksizmu, budziło liczne emocje i sprzeciw Kościoła instytucjonalnego. Choć nigdy nie została całościowo potępiona, a nawet jej elementy znalazły się w oficjalnych dokumentach Kościoła, takich jak wspomniane już dokumenty końcowe z konferencji generalnych episkopatu latynoamerykańskiego (Medellín, Puebla)³²⁷, to największy rozgłos uzyskiwały (co naturalne) te jej warianty, które były najbardziej kontrowersyjne.

Dwóch latynoamerykańskich teologów wyzwolenia – Peruwianczyk Gustavo Gutiérrez oraz Brazylijczyk Leonardo Boff – odegrało szczególną rolę w jej tworzeniu i rozwoju. Pierwszy z nich, autor terminu i przez wielu uważany za „ojca” teologii wyzwolenia, jako pierwszy doprowadził do teologii marksistowską perspektywę badawczą. Elementy diagnozy ekonomicznej oparte na zasadzie walki klas czerpią z klasycznego marksizmu. Ale cały szereg innych koncepcji, takich jak hegemonia (na poziomie wewnętrznym i zewnętrznym) oraz rola intelektualistów w społeczeństwie są albo bezpośrednio inspirowane Gramscim, teorią zależności lub też pedagogiką uciśnionych Paolo Freire. Wszystkie one ulegały swoistemu wzmocnieniu w regionie, gdzie marksizm stał się „funkcją” regionalnego nacjonalizmu, ze względu na silne poczucie odrębności. Przenosiło się to w efekcie na grunt stosunków międzynarodowych, krytyki państw Zachodu i licznych oskarżeń o politykę neokolonialną (nie pozbawionych racji) oraz przedstawiania w czarno-białych barwach okresu kolonizacji, która była procesem o wiele bardziej złożonym, niż sugerował to podział na „złych” kolonizatorów i „dobrych” autochtonów.

Prace Gutiérreza spotykały się z całym wachlarzem reakcji: od entuzjastycznej afirmacji i przypisywania mu roli jednego z największych filozofów i teologów w historii, po krytykę treści teologicznych i zarzuty działania na rzecz komunizmu. Z pewnością prawda jest znacznie bardziej skomplikowana, niż te skrajne opinie. Gdyby literalnie

³²⁷ *Documentos finales de Medellín*, Medellín: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Septiembre de 1968; *Documento de Puebla*, Puebla, México: Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Marzo de 1979.

potraktować założenia prawdy weryfikowanej przez praktykę, leżącej u podstaw teologii wyzwolenia, należałoby uznać, że okazała się ona fałszywa. Nie zdołała wyzwolić ubogich, postulowany przez nią ustrój socjalistyczny zbankrutował. W Ameryce Łacińskiej ma miejsce ekspansja wspólnot zielonoświątkowców (pentekostałnych), w niektórych kręgach nizin społecznych wypierających katolicyzm. Teologia wyzwolenia utraciła także poparcie mas społecznych.

Z drugiej strony, marksizm latynoamerykański jest czymś tak osobliwym, że nawet jeśli teologia wyzwolenia podlegała inspiracji komunistycznej (znając rozmach i głębię planowania sowieckich służb specjalnych, trudno czegoś innego oczekiwać), to raczej nie była ona zgodna z kanonem marksizmu-leninizmu. Nie sposób też przekładać w prosty sposób kryteriów europejskich na rzeczywistość latynoamerykańską, gdzie inna struktura pracy, organizacji społeczeństwa, uczestniczenia w życiu publicznym, inna mentalność i wychowanie, stwarzały zupełnie inne realia działania. W takich warunkach elementy analizy marksistowskiej wydawały się atrakcyjne, zwłaszcza te bliższe kulturowo, proponowane przez Gramsciego. Przede wszystkim jednak należy jeszcze raz powtórzyć, że w Ameryce Łacińskiej myślenie o wyzwoleniu człowieka i zmianie struktury społecznej jest znacznie starsze niż marksizm, a praktyczne próby budowy wolnych od europejskich wypaczeń społeczeństw podjęto już w XVIII wieku w redukcjach misyjnych.

Być może zatem należy się zgodzić z poglądami tych badaczy, którzy jak Lucas Francisco Mateo Seco twierdzą, że teologia wyzwolenia w istocie była efektem pewnej idealistycznej fascynacji nowościami intelektualnymi lat 50. i 60. zeszłego wieku. W Ameryce Łacińskiej znalazła tylko wyjątkowo podatny grunt do rozkwitu. Ponieważ jednak oparła się o fałszywą antropologię marksizmu, okazała się błędna w projektowaniu przyszłości i nie rozwija się już dziś na masową skalę. Odwrot od teologii wyzwolenia, którego przykładem jest choćby porzucenie nurtu przez Clodovisa Boffa, zdaje się to potwierdzać.

Kontynuatorem myśli zapoczątkowanej przez Gutiérreza jest Leonardo Boff, współcześnie najbardziej rozpoznawalny teolog wyzwolenia. Wydaje się, że swoją sławę przynajmniej w części zawdzięcza konfliktowi z Kongregacją Nauki Wiary pod ówczesnym kierownictwem Josepha Ratzingera, jak również innym ważnym wątkom swojego życiorysu. Oczywiście jego bogata działalność naukowa i publicystyczna też odgrywa tu znaczącą rolę.

Twórczość brazylijskiego teologa dalece wykracza poza sprawy religijne i społeczne, chociaż początkowo głównie na nich się skupiała. Z czasem zaczęła obejmować także

sprawy ekologii oraz ustrojowe. Odnosi się wrażenie, że w tych ostatnich kwestiach pomysły Boffa wydają się utopijne, mało realne lub bardzo rewolucyjne. Do tego stopnia, że zaczynają dziwić czytelnika wiedzącego, iż czyta prace katolickiego – mimo wszystko – teologa. Kwestionowanie Magisterium Kościoła w zakresie ochrony życia od momentu poczęcia, uwzględnienie w procesie wyborczym przyrody ożywionej i nieożywionej, uparte trwanie przy promocji socjalizmu z wychwalaniem jego osiągnięć – to tylko niektóre zaskakujące pomysły, jakie można znaleźć w jego pracach.

Analizy Brazylijczyka są także bardzo głębokie, analogiami sięgając wieśset lat wstecz i próbują przedstawiać całościowy charakter różnych zjawisk, a nie tylko ciąg przyczynowo-skutkowy, co przybliży go do postmodernizmu. Zresztą o tym, że teologia wyzwolenia w istocie wyprzedziła postmodernizm, wspomniał już José Castillo, w kontekście cytowanego obszernie wywiadu z Boffem³²⁸. Co jest jednak niezwykle istotne, podstawowymi narzędziami jego analiz w dalszym ciągu pozostają różne elementy marksizmu: walka klas, dialektyka, materializm, historycyzm, przy czym w wielu przypadkach brazylijskiemu teologowi można zarzucić selektywny dobór materiałów, redukcjonizm, bądź unikanie dyskusji z innymi możliwymi wyjaśnieniami poszczególnych zjawisk społecznych. W wielu przypadkach, choć nie wspomina o tym wprost, jego zapamiętania wpisują się w poglądy Antonio Gramsciego, czy to chodzi o wątki znane już z prac Gutiérreza, czy też koncepcje powrotu do chrześcijaństwa sprzed edyktu mediolańskiego. Podobnie ma się sprawa z dychotomią Kościół instytucjonalny – Kościół ludowy, która jest tematem wielu prac Boffa, przeważnie krytycznych wobec pierwszego oraz pokazujących potencjał i „prawdziwy” charakter drugiego.

Generalizując wnioski, można wskazać trzy najważniejsze motywy i czynniki, które ukształtowały teologię wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej. Pierwszym z nich jest religia katolicka, jej znaczenie społeczne, rola polityczna i wartości, które ze sobą niosła, a które przez stulecia manifestowały się (z różnym skutkiem i zasięgiem) w praktyczny sposób w całym regionie: czy będą to mowy i pisma Bartolomé de Las Casas, czy redukcje jezuickie. Należy jednak zauważyć, że wpływ na kształt teologii wyzwolenia miał również dialog z teologią protestancką.

Czynnikiem drugim jest nacjonalizm antykolonialny, zwrócony przeciw Zachodowi/Północy, przypisujący mu dużą część winy za niepowodzenia i opóźnienia rozwojowe w regionie. Również on wyrósł na wieloletniej tradycji odmiennej tożsamości mieszkańców hiszpańskich i portugalskich kolonii w Nowym Świecie. Początkowo przyjmował postać głównie nacjonalizmu kreolskiego, czyli dążenia do politycznej emancypacji od

³²⁸ Leonardo Boff (entrevistado por José M. Castillo y Juan A. Estrada), *El precio de la libertad*, op. cit., s. 5.

wpływów metropolii kolonialnych. Z czasem jednak zaczął nabierać bardzo silnych akcentów gospodarczych, a nawet wchłaniając w siebie w pewien sposób nurty marksistowskie. Tak było u piewców wielkości i sprawiedliwości pierwotnych kultur prekolumbijskich, u José Carlosa Mariátegui, wreszcie w pracach teologów wyzwolenia.

Jeśli chodzi o aspekty praktyczne – sposób organizacji pracy, taktykę walki politycznej – to najważniejszy wpływ odegrała filozofia Antonio Gramsciego. Rewizjonistyczny marksizm, którego zasady zdefiniował odchodząc od materializmu historycznego, stworzył kategorie polityczne i społeczne, które wydawały się trafną diagnozą i skutecznym instrumentem działania w warunkach latynoamerykańskich. Najważniejsze z nich to koncepcja hegemonii (w tym kulturowej) i wynikające z niej pochodne – definicja intelektualisty organicznego, budującego świadomość mas oraz rewolucji pasywnej, czyli stopniowej przemiany społecznej, aż do obalenia tejże hegemonii. Dodatkowo, w Latynoameryce wyrosły na jej gruncie jeszcze dwa prądy intelektualne, które odegrały dużą rolę w formułowaniu teologii wyzwolenia: teoria zależności i pedagogika ucisku.

Otwarte pozostaje pytanie, czy i jaką przyszłość ma przed sobą teologia wyzwolenia. Kluczową kwestią wydaje się sprawa jej stosunku do marksizmu. Jeśli uda się stworzyć jej modele niezależne od tego nurtu (a jest to możliwe, o czym pisał sam kardynał Joseph Ratzinger), zapewne powodzeniem zakończy się włączenie teologii wyzwolenia w główny nurt codziennego życia Kościoła. Pewnym znakiem może być duża wrażliwość na ubóstwo i niesprawiedliwości społeczne, jaką od początku swojego pontyfikatu okazuje papież Franciszek. Już sam wybór Biedaczyny z Asyżu jako patrona, postaci tak bliskiej i kluczowej dla teologów wyzwolenia, zdaje się sugerować, że ideały ubogiego Kościoła są bliskie Jorge Bergolio. Może się zatem okazać, że w tym zakresie, w którym nie ulega wpływom marksizmu, teologia wyzwolenia może stać się narzędziem reformy Kościoła, która od zawsze jest jej postulatem. Byłby to w pewien sposób jej sukces, chociaż zapewne nie dokonałby się od razu i z całą pewnością bez udziału najważniejszych teologów wyzwolenia, którzy w swojej metodzie analizy rzeczywistości pozostają marksistami.

Ewentualne trwanie przy tej doktrynie może skutkować dalszym zbliżeniem charakteru teologii wyzwolenia do programów lewicowych ruchów europejskich, skupionych na kwestiach obyczajowych i ekologicznych, jak to wydaje się mieć miejsce w przypadku Leonardo Boffa. Wówczas jej wpływ na sprawy kościelne będzie raczej niewielki, ze względu na pozostawanie takich postulatów w otwartym konflikcie z dogmatami i nauką społeczną Kościoła. Natomiast cały czas może być obecna w życiu politycznym i stanowić część zaplecza programowego lewicy. Jednak w takiej sytuacji siła oddziaływania

teologii wyzwolenia będzie funkcją wpływu (neo)marksizmu w ogólności i poważnie zredukuje to jej znaczenie jako samodzielnego prądu myślowego.

Wydaje się jednak, że teologia wyzwolenia w obecnej formie okres największego rozkwitu ma już za sobą. Od pewnego czasu nie pojawiają się już w tym nurcie tak prominentne osobistości, jak Gustavo Gutiérrez czy Leonardo Boff, a niektórzy wręcz porzucają go (Clodovis Boff). Widoczną cezurą jest tu upadek bloku wschodniego, mimo że warunki społeczno-ekonomiczne panujące w krajach Trzeciego Świata nie uległy od tamtej pory znaczącej poprawie, a w niektórych przypadkach wręcz się pogorszyły. Teologia wyzwolenia najwyraźniej straciła swoją atrakcyjność, być może ze względu na silną konkurencję ideologiczną współczesnego świata: chociaż pojawienie się i powrót wielu lewicujących przywódców w Latynoameryce (Hugo Chávez i Nicolas Maduro w Wenezueli, Lula da Silva i Dilma Rousseff w Brazylii, Evo Morales w Boliwii, Rafael Correa w Ekwadorze, małżeństwo Kirchner w Argentynie, Daniel Ortega w Nikaragui, José Mujica w Urugwaju) powinno raczej sprzyjać jej rozwojowi, nie da się takiego zjawiska współcześnie zauważyć.

W szerszym kontekście jednak, tak długo jak region latynoamerykański pozostaje silnie spolaryzowany pod względem ekonomicznym i społecznym, myślenie o wolności i wyzwoleniu z pewnością będzie ważnym elementem jego krajobrazu intelektualnego. Można zatem spodziewać się, że wcześniej czy później pojawi się on również na gruncie religii i teologii, sięgając po spuściznę Bartolomé'a de Las Casasa, redukcji jezuickich i teologii wyzwolenia samej w sobie.

Bibliografía

- (b.a.), *Hugo Chávez comparó al „Che” Guevara con Jesucristo*, portal LaRed21, <http://www.la21.com.uy/mundo/226137-hugo-chavez-comparo-al-che-guevara-con-jesucristo>
- (b.a.), *Il Vaticano: “Gramsci si convertì” Gli storici: “Non ci sono prove”*, “La Repubblica” 25 listopada 2008 r., http://www.repubblica.it/2008/11/sezioni/spettacoli_e_cultura/antonio-gramsci-conversione/antonio-gramsci-conversione/antonio-gramsciconversione.html
- Agosti H.P., *El mito liberal*, Buenos Aires 1959: Ediciones Procyon
- Agosti H.P., *Echeverría, Nación y Cultura*, Buenos Aires 1951: Editorial Futuro
- Almeida Rodríguez M.S., *Los estudios gramscianos hoy: ¿Gramsci lingüista?*, “Tabula Rasa. Bogotá – Colombia” 2007, Vol. 7
- Argote M., *La filosofía en el nuevo Reino de Granada*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Argote G.M., Beuchot M., Santafé de Bogotá 1996: Buho
- Aricó J., *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires 1988: Puntosur
- Arrate J., *Gramsci: apuntes para una memoria y algunas reflexiones sobre qué hacer*, w: *Gramsci. A 70 años de su muerte*, (eds) Álvarez R., Massardo J., Santiago de Chile 2008: Ariadna Ediciones
- Aquino Júnior de F., *Atualidade da teologia da libertação*, “Theologica Xaveriana” 2011, Vol. 61, No. 172
- Beuchot M., *La filosofía en el México colonial*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Argote G.M., Beuchot M., Santafé de Bogotá 1996: Buho
- Bianchi A., *Gramsci in Brasile*, w: *Gramsci in América Latina*, (a cura di) Kanoussi D., Schirru G., Vacca G., Bologna 2011: Il Mulino
- Blanco G., *La antropología marxista y el ‘hombre nuevo’ de las teologías de la liberación*, w: *La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”*, Buenos Aires 1985: Universidad Católica Argentina
- Boff L., *Cristianismo. Lo mínimo de lo mínimo*, Madrid 2012: Editorial Trotta

- Boff L., (entrevistado por Castillo J.M. y Estrada J.A.), *El precio de la libertad*, Granada 2007: Ediciones Universidad de Granada
- Boff L., *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid 2000: Editorial Trotta
- Boff L., *The Originality of the Theology of Liberation*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Ellis M., Maduro O., Eugene 1990: Wipf & Stock
- Boff L., *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*, London 1985: SCM Press
- Boff L., *Igreja: Carisma e Poder*, Petrópolis 1981: Editora Vozes
- Boff L., *Sakramenty Kościoła*, Warszawa 1981: Instytut Wydawniczy PAX
- Boff L., Boff C., *Introducing Liberation Theology*, Maryknoll, New York 1987: Orbis Books
- Bózzoli H.A., *La opción preferencial de los pobres*, w: *La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”*, Buenos Aires 1985: Universidad Católica Argentina
- Buckel S., Fischer-Lescano A., *Reconsiderando Gramsci: hegemonia e direito global*, “Revista Direi-to GV” 2009, Vol. 5, No. 2
- Burchill S., Devetak R., Linklater A., Paterson M., Reus-Smit Ch., True J., *Teorie stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2006: Książka i Wiedza
- Burgos R., *Sessanta anni di presenza gramsciana nella cultura argentina. 1947-2007*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Kanoussi D., Schirru G., Vacca G., Bologna 2011: Il Mulino
- Calello H., *Gramsci del „americanismo” al talibán. Globalización, imperialismo y reconstrucción de la sociedad civil en América Latina*, Buenos Aires 2003: Altamira
- Cámara H., *Godzina Trzeciego Świata*, Kraków 1973: Znak
- Cameron R., Neal L., *A Concise Economic History of the World. From Paleolithic Times to the Present*, Oxford 1993: Oxford University Press
- Cardoso F.H., *Política e desenvolvimento em sociedades dependentes: ideologias do empresariado industrial argentino e brasileiro*, Rio de Janeiro 1971: Zahar
- Caturelli A., *La dialéctica marxista en la teología de la liberación*, w: *La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”*, Buenos Aires 1985: Universidad Católica Argentina
- Chevalier F., *Official ‘Indigenismo’ in Peru in 1920: origins, significance and socioeconomic scope*, w: *Race and Class in Latin America*, (ed.) Mörner M., New York, London 1970: Columbia University Press

- Chmara M., *Ideologia rewolucji kubańskiej (1959-1970)*, Poznań 1991: Wydawnictwo Naukowe UAM
- Cierva R. de la, *La hoz y la cruz. Auge y caída del marxismo y la teología de liberación. Historia reservada de los pontificados de Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II sobre ocho mil documentos inéditos*, Madridejos 1996: Editorial Fénix
- Cospito G., *Genesi e sviluppo del concetto di egemonia nei „Quaderni del carcere”*, w: *Egemonia*, (a cura di) d’Orsi A., Chiarotto F., Naples 2008: Libreria Dantes & Descartes
- Costadoat, J., *Cristo liberador, mediador absoluto del reino de Dios*, “Teología y Vida” 2008, Vol. XLIX
- Costadoat J., *Los „signos de los tiempos” en la Teología de la liberación*, “Teología y Vida” 2007, Vol. XLVIII
- Costadoat J., *La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación*, “Teología y Vida” 2005, Vol. XLVI
- Coutinho C.N., *Gramsci e noi*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Kanoussi D., Schirru G., Vacca G., Bologna 2011: Il Mulino
- Croce B., *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, w: “Atti dell’Accademia Pontianana” 1897, mem. n. 17
- Cruz Santana J. de J., *Impensar la teoría social de Antonio Gramsci*, “Política y Cultura” 2013, No. 39
- Derisi O.N., *La teología de la liberación y la concepción de un cristianismo marxista*, w: *La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”*, Buenos Aires 1985: Universidad Católica Argentina
- Dobrzycki W., *Mysł polityczna rewolucji meksykańskiej*, Warszawa 1986: PWN
- Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, (1033), CELAM, http://www.celam.org/conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
- Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América Virreinal*, (comp.) Negro S., Marzal M.M., Lima 2005: Pontificia Universidad Católica del Perú
- Fernandes S., *Everyday Wars of Position. Social Movements and the Caracas Barrios in a Chávez Era*, “Colombia Internacional” 2011, No. 73
- Fernández O., *Gramsci y nosotros*, w: *Gramsci. A 70 años de su muerte*, (eds.) Álvarez R., Massardo J., Santiago de Chile 2008: Ariadna Ediciones
- Ferretti P., *A propósito de las raíces gramscianas de la teología de la liberación y de las afinidades entre filosofía de la praxis y cristianismo revolucionario*, w: *Gramsci. A 70 años de su muerte*, (eds.) Álvarez R., Massardo J., Santiago de Chile 2008: Ariadna Ediciones

- Frosini F., *La religione dell'uomo moderno. Politica e verita nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma 2010: Carocci
- Fürstenberg von G., *Religion und Politik. Die Religionssoziologie Antonio Gramscis und ihre Rezeption in Lateinamerika*, Mainz 1997: Matthias-Grünewald Verlag
- Gaj R., *Czynnik religijno-teologiczny w procesie emancypacji Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej. Perspektywa historyczna i wyzwania współczesności*, (red.) Krzywicka K., Lublin 2012: Wydawnictwo UMCS
- Gaj R., *Che Guevara – żbrodniarz, awanturnik, ikona, czy filozof?*, w: *Latynoameryka u progu trzeciego stulecia niepodległości: przywództwo, idee i systemy polityczne*, (red.) Łaciński P., Warszawa 2011: Collegium Civitas
- González P.G., *La filosofía en las Antillas bajo la dominación española*, w: *La filosofía en America colonial*, (bajo la dirección de) Argote G.M., Beuchot M., Santafé de Bogotá 1996: Buho
- Gramsci A., *Quaderni del carcere*, Torino 1975: Einaudi
- Gramsci A., *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Roma 1971: Editori Riuniti
- Gramsci. A 70 años de su muerte*, (eds.) Rolando Álvarez, Jaime Massardo, Santiago de Chile 2008: Ariadna Ediciones
- Gutiérrez G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1994: Sigueme
- Gutiérrez G., *Expanding the View*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Ellis M., Maduro O., Eugene 1990: Wipf & Stock
- Gutiérrez G., *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, Warszawa 1976: Instytut Wydawniczy PAX
- Hall S., *La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad*, "Revista Colombiana de Antropología", 2005, Vol. 41
- Heredia F.M., *Gramsci nella Cuba degli anni sessanta*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Kanoussi D., Schirru G., Vacca G., Bologna 2011: Il Mulino
- Herrera-Zgaib M.A., *The Public Intellectual in Critical Marxism: From the Organic Intellectual to the General Intellect*, "Papeles Políticos (Bogota)" 2009, Vol. 14, No. 1
- Heywood A., *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Warszawa 2007: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2005: Wyd. „Muza”

- Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia, Kongregacja Nauki Wiary, 6 sierpnia 1984 r., http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_pl.html
- Izzo F., *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma 2009: Carocci
- Kanoussi D., *Gramsci in Messico*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Kanoussi D., Schirru G., Vacca G., Bologna 2011: Il Mulino
- La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”*, Buenos Aires 1985: Universidad Católica Argentina
- Lernoux P., *The Birth of Liberation Theology*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Ellis M., Maduro O., Eugene 1990: Wipf & Stock
- Linklater A., *Racjonalizm*, w: Burchill S. et al., *Teorie stosunków międzynarodowych*, Warszawa 2006: Książka i Wiedza
- Linowitz D., *Gramsci, Hegemony and the Law*, “Brigham Young University Law Review” 2000, No. 2
- Llosa M.V., *La dictadura perfecta*, “El País” 1 czerwca 1992 r.
- Magister S., *Clodovis e Leonardo Boff, fratelli separati*, “La Repubblica”, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1337066>
- Malo E., *Antonio Gramsci's role in Marxian thought and the contribution made to international relations by those using these ideas*, “Academicus. International Scientific Journal” 2013, No. 7
- Mateo Seco L.F., *Seis lecciones sobre liberación y libertad*, Santafé de Bogotá 1993: Universidad de La Sabana
- Mateo Seco L.F., G. Gutiérrez, H. Assman, R. Alves. *Teología de la Liberación*, Madrid 1981: EMESA
- McGovern A.F., *Dependency Theory, Marxist Analysis and Liberation Theology*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Ellis M., Maduro O., Eugene 1990: Wipf & Stock
- Mena J., *Sul concetto di rivoluzione passiva*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Kanoussi D., Schirru G., Vacca G., Bologna 2011: Il Mulino
- Metz J.B., *Theology in the Struggle for History and Society*, w: *Expanding the View. Gustavo Gutiérrez and the Future of the Liberation Theology*, (eds.) Ellis M., Maduro O., Eugene 1990: Wipf & Stock

- Miranda M.D., *La filosofía en Centroamérica durante el periodo colonial*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Argote G.M., Beuchot M., Santafé de Bogotá 1996: Buho
- Moyano Ch., *Gramsci y los intelectuales de la renovación socialista en el MAPU, algunas claves para comprender nuestra transición*, w: *Gramsci. A 70 años de su muerte*, (eds.) Álvarez R., Massardo J., Santiago de Chile 2008: Ariadna Ediciones
- Nogueira M.A., *Il pensiero di Gramsci e il Brasile*, w: *Gramsci in America Latina*, (a cura di) Kanoussi D., Schirru G., Vacca G., Bologna 2011: Il Mulino
- Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino, S.J.: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) y La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador, 1999), Congregación para la Doctrina de la Fé 26 listopada 2006 r, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_sp.html
- Novak M., *¿De verdad?, Discusiones sobre la teología de la liberación*, Ciudad de México 1988: Diana
- Obirek S., *Teologia ubogich. Książę Gustavo Gutiérrez*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 42
- Oliveira Soares de J., *Gramsci filósofo da educação ou filósofo da práxis? Exemplo do processo de institucionalização da obra de Antonio Gramsci na educação brasileira*, „Revista Pensamento e Realidade” 2011, Vol. 26, No. 1
- Ossandón F., *Gramsci, fragmentos iluminarios para refundar la práctica o ¿cómo reconstruir el sujeto después del golpe de Estado?*, w: *Gramsci. A 70 años de su muerte*, (eds) Álvarez R., Massardo J., Santiago de Chile 2008: Ariadna Ediciones
- Palumbo C.E., *El análisis marxista y las teologías de la liberación*, w: *La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984”*, Buenos Aires 1985: Universidad Católica Argentina,
- Pascal B., *Mysli*, Warszawa 2001: De Agostini, Pax
- Picó J., Pecourt J., *El estudio de los intelectuales: una reflexión*, “Revista española de Investigaciones Sociológicas” 2008, No. 123
- Pietrzak A., *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin 2013: Wydawnictwo KUL
- Pietrzak A., *Duchowni katolicy wobec emancypacji politycznej Ameryki Łacińskiej*, w: *Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej. Perspektywa historyczna i wyzwania współczesności*, (red.) Krzywicka K., Lublin 2012: Wydawnictwo UMCS

- Polanco R., *Eclesiología en Latinoamérica. Exposición y balance crítico*, "Teología y Vida" 2009, Vol. L
- Ramos F., *Las teologías de la liberación y la política*, w: *La Teología de la Liberación y el marxismo: a la luz del documento de la Santa Sede „Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación del 6-8-1984"*, Buenos Aires 1985: Universidad Católica Argentina
- Rerum novarum. O kwestii socjalnej, 15 maja 1891 r., portal Rzeczy Nowe, zakładka Rerum Novarum, http://rzeczynowe.pl/rerum_novarum_tekst_encykliki.html
- Rivara de Tuesta, M.L., *La filosofía en el Perú colonial*, w: *La filosofía en América colonial*, (bajo la dirección de) Argote G.M., Beuchot M., Santafé de Bogotá 1996: Buho
- Attila Boron R., *Mi camino hacia Marx: breve ensayo de autobiografía político-intelectual*, "Utopía y Praxis Latinoamericana" 2010, Año 15, No. 43
- Rodó J.E., *Ariel*, Austin 1988: University of Texas Press
- Saccarelli E., *The intellectual in question. Gramsci and the crisis of the academia*, "Cultural Studies" 2011, Vol. 25, No. 6
- Schirru G., *La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci*, w: *Egemonia*, (a cura di) d'Orsi A., Chiarotto F., Naples 2008: Libreria Dantes & Descartes
- Schubeck T.L., *Ethics and Liberation Theology*, "Theological Studies" 1995, Vol. 56, No. 1
- Semeraro G., *Filosofia de práxis e (neo)pragmatismo*, "Revista Brasileira de Educação" 2005, No. 29
- Silva E., *Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Validez, límites y porvenir de una hermenéutica teológica del Concilio*, "Teología y Vida" 2009, Vol. L
- Simionatto I., *Classes subalternas, lutas de classe e hegemonia: uma abordagem gramsciana*, "Revista Katálysis" 2009, Vol. 12, No. 1
- Simon R., *Gramsci's Political Thought: An Introduction*, London 1991: Lawrence & Wishart
- Smyrgała D., *Mówiąc Gramscim. Myśl gramscjańska w analizie problemów politycznych współczesnej lewicy w Chile*, w: *Latynoameryka u progu trzeciego stulecia niepodległości: przynależność, idee i systemy polityczne*, (red.) Łaciński P., Warszawa 2011: Collegium Civitas
- Sokolowski P.A., *Teologia w Ameryce Łacińskiej. Próba syntetycznego opisu, ze szczególnym uwzględnieniem teologii wyzwolenia*, w: *Ameryka wobec wyzwań globalizacji*, (red.) Gawrycki M.F., Toruń 2006: Wydawnictwo Adam Marszałek
- Szlajfer H., *Droga na skróty. Nacjonalizm gospodarczy w Ameryce Łacińskiej i Europie Środkowo-Wschodniej w epoce pierwszej globalizacji*, Warszawa 2005: Instytut Studiów Politycznych PAN
- Śpiewak P., *Gramsci*, Warszawa 1977: Wiedza Powszechna

- Tamayo J.J., *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*, Valencia 2009: Tirant Lo Blanch
- Tamayo J.J., *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, Bilbao 1999: Desclée de Brouwer
- Teologia wyzwolenia*, (red.) Myczek W., Nowaczyk M., Warszawa 1988: Akademia Nauk Społecznych PZPR
- Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*, (red.) Tanalski D., Warszawa 1986: Akademia Nauk Społecznych PZPR
- The economic development of Latin America and its principal problems. E/CN.12/89/Rev. 1, Economic Commission for Latin America, United Nations Department of Economic Affairs, Lake Success, New York 1950: United Nations Publication, <http://www.rrojasdatabank.info/prebisch/theec-development.pdf>
- Tihonova Y., *In Step with Gramsci: An Interview with Alfredo Jaar*, "Afterimage" 2007, Vol. 34, No. 5
- Tortorella A., *O fundamento ético da política em Gramsci*, "Lua Nova" 1998, No. 43
- Vacca G., *Dall' „egemonia del proletariato” alla „egemonia civile”. Il concetto di egemonia negli scritti di Gramsci fra il 1926 e il 1935*, w: *Egemonia*, (a cura di) d'Orsi A., Chiarotto F., Naples 2008: Libreria Dantes & Descartes
- Vasconcelos K.E.L., Cordeira da Silva M., Pereira Viana Schmaller V., *(Re)visitando Gramsci: considerações sobre o Estado e o poder*, "Revista Katálysis" 2013, Vol. 16, No. 1
- Vázquez Carballo J.M., *Trinidad y sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*, Salamanca 2008: Secretariado Trinitario
- Wanderley L.E.W., *Sociedade civil e Gramsci: desafios teóricos e práticos*, "Serviço Social & Sociedade" 2012, No. 109
- Woźny P., *Indygenizm marksistowski w Peru w latach dwudziestych: José Carlos Mariátegui, „Ameryka Łacińska"* 1995, nr 3
- Współczesna myśl polityczna. Wybór tekstów źródłowych*, (opr.) Karolczak K., Pielński K., Tański M., t. I, Warszawa 1994: Elipsa

Filmografia

- Apocalypso*, reż. Mel Gibson, scen. Farhad Safinia, Mel Gibson, USA 2006
- Misja*, reż. Roland Joffé, scen. Robert Bolt, Wielka Brytania 1986

Streszczenie

Monografia analizuje najważniejsze koncepcje społeczno-polityczne latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia z perspektywy historii myśli politycznej. Przedstawia chronologiczny rozwój fenomenu wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej od początków kolonizacji, skupiając się m.in. na dorobku filozoficznym zarówno katolickich misjonarzy (np. Bartolomé de Las Casas i jego następców), Simóna Bolívara, José Carlosa Mariátegui, aż do zdefiniowania najważniejszych cech nacjonalizmu kreolskiego. Za szczególnie istotny uznaje wpływ koncepcji politycznych włoskiego komunisty Antonio Gramsciego, którego myśl padła w Ameryce Łacińskiej na podatny grunt, w szczególności w zakresie jego rozważań nad rewolucją. W efekcie w dorobku najważniejszych latynoamerykańskich teologów wyzwolenia, za których należy uznać Gustavo Gutiérreza i Leonardo Boffa, można wyróżnić trzy najważniejsze motywy: wiarę, rewolucję pasywną i nacjonalizm antykolonialny.

Słowa kluczowe: *teologia wyzwolenia, Ameryka Łacińska, rewolucja pasywna, nacjonalizm antykolonialny, Antonio Gramsci, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez.*

Abstract

The monography analyzes the most important sociopolitical concepts of the theology of liberation from the perspective of the history of political thought. It presents the chronological development of the phenomenon of liberation in the Latin America from the beginnings of colonization. The text focuses on the philosophical works of catholic missionaries (e.g. Bartolomé de Las Casas and his followers), Simón Bolívar, José Carlos Mariátegui, ending up with the definition of the most important features of the creole nationalism. It considers the impact of political concepts of the Italian communist Antonio Gramsci to be the most important one. His thought found a good reception in Latin America, especially his considerations on revolution. In effect, in the works of the most important Latin American theologians of liberation (Gustavo Gutiérrez and Leonardo Boff), the three most important motives can be distinguished: faith, passive revolution and anti-colonial nationalism.

Keywords: *theology of liberation, Latin America, passive revolution, anti-colonial nationalism, Antonio Gramsci, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez.*

Nota o autorze

Doktor Dominik Smyrgała – adiunkt w Instytucie Stosunków Międzynarodowych i Zrównoważonego Rozwoju Collegium Civitas, kierownik studium podyplomowego „Bezpieczeństwo energetyczne: państwo, samorząd, biznes”.

Autor i redaktor licznych książek i publikacji z zakresu bezpieczeństwa energetycznego (m.in. *Oś naftowa. Latynoamerykańskie imperium Hugo Cháveza*, Warszawa 2011), stosunków międzynarodowych w Ameryce Łacińskiej i na Bałkanach, zastępcą redaktora naczelnego czasopisma naukowego „Securitologia”.

Collegium Civitas jest wydawcą lub współwydawcą następujących książek:

The European Value System, (ed.) Jadwiga Koralewicz, Warsaw 1999: Collegium Civitas Press/ Instytut Studiów Politycznych PAN

Marek Ziółkowski, Jadwiga Koralewicz, *Mentalność Polaków. Sposoby myślenia o polityce, gospodarce i życiu społecznym 1988-2000*, Warszawa 2003: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/ Collegium Civitas Press

Edmund Wnuk-Lipiński, *Granice wolności, pamiętnik polskiej transformacji*, Warszawa 2003: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/ Collegium Civitas Press

Leszek Chajewski, *Monitoring of Polish Visa Policy*, Policy paper, Warsaw 2004: Stefan Batory Foundation/Economic Sociology Department Collegium Civitas

Cywilizacja europejska. Wykłady i eseje, (red.) Maciej Koźmiński, Warszawa 2004: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/ Collegium Civitas Press

Cywilizacja Europejska. Wykłady i eseje, wydanie II rozszerzone, (red.) Maciej Koźmiński, Warszawa 2005: Instytut Historii PAN/ Collegium Civitas

Dziennikarstwo, media, społeczeństwo, (red. naukowa) Stanisław Mocek, Warszawa 2005: Instytut Studiów Politycznych PAN/ Collegium Civitas Press

Tomasz Płudowski, *American Politics, Media and Elections. International Perspectives on US Presidency, Foreign Policy and Political Communication*, Toruń/Warszawa 2005: Wydawnictwo Adam Marszałek/ Collegium Civitas Press

Spojrzenia. Pałac Kultury i Nauki w socjologicznym kalejdoskopie, (red.) Anna Wyka, Katarzyna Iwińska, Warszawa 2005: Collegium Civitas Press

New Europe. The Impact of the First Decade. Vol. 1: Trends and Prospects, (eds.) Teresa Rakowska-Harmstone, Piotr Dutkiewicz, Warsaw 2006: Institute of Political Studies Polish Academy of Sciences/ Collegium Civitas Press

Eugeniusz Cezary Król, *Polska i Polacy w propagandzie narodowego socjalizmu w Niemczech 1919-1945*, Warszawa 2006: Oficyna Wydawnicza „Rytm”/ Collegium Civitas Press/ ISP PAN

Stanisław Mocek, *Dziennikarze po komunizmie. Elita mediów w świetle badań społecznych*, Warszawa 2006: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/ Collegium Civitas Press

JP II. Pokolenie czy mozaika wartości?, (red.) Paweł Ruskowski, Jacek Bieliński, Agnieszka Figiel, Poznań/Warszawa 2006: Zys i S-ka/ Collegium Civitas Press

- Terroryzm. Anatomia zjawiska**, (red. naukowa) Krzysztof Liedel, Warszawa 2006: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/ Collegium Civitas Press
- New Europe. The Impact of the First Decade. Vol. 2: Variations on the Pattern**, (eds.) Teresa Rakowska-Harmstone, Piotr Dutkiewicz, Warsaw 2006: Institute of Political Studies Polish Academy of Sciences/ Collegium Civitas Press
- Terrorism, Media, Society**, (ed.) Tomasz Płodowski, Toruń 2006: Wydawnictwo Adam Marszałek/ Collegium Civitas
- Jacek Adamski**, *Nowe technologie w służbie terrorystów*, Warszawa 2007: Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas
- Waldemar J. Dziak, Jerzy Bayer**, *Mao. Zwycięstwa, nadzieje, klęski*, Warszawa 2007: Instytut Studiów Politycznych PAN/ Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas
- Barbara Stępniewska-Holzer, Jerzy Holzer**, *Współczesna historia Egiptu*, Warszawa 2007: Dialog/ Collegium Civitas Press
- Jacek Czaputowicz**, *Teorie stosunków międzynarodowych. Krytyka i systematyzacja*, Warszawa 2007: PWN/ Collegium Civitas
- O życiu publicznym, kulturze i innych sprawach**, (red. naukowa) Bogdan W. Mach, Edmund Wnuk-Lipiński, Warszawa 2007: Collegium Civitas Press/ Instytut Studiów Politycznych PAN
- Krzysztof Liedel, Paulina Piasecka**, *Jak przetrwać w dobie zagrożeń terrorystycznych. Elementy edukacji antyterrorystycznej*, Warszawa 2008: Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas Press
- Anna Czekanowska**, *Kultury tradycyjne wobec współczesności. Taniec, poezja, muzyka*, Warszawa 2008: Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas Press
- Jakub Ferenc**, *Sport w służbie polityki*, Warszawa 2008: Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas Press
- Kuba Jałoszyński**, *Współczesny wymiar antyterroryzmu*, Warszawa 2008: Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas Press
- Tomasz Płodowski**, *Komunikacja polityczna w amerykańskich kampaniach wyborczych*, Warszawa 2008: Wydawnictwo Naukowe PWN/ Collegium Civitas Press
- Bohdan Szklarski**, *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce*, Warszawa 2008: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/ Collegium Civitas Press

- Ameryka: społeczeństwo, kultura, polityka. Tom 1: Społeczeństwo, tom 2: Kultura, tom 3: Polityka i stosunki międzynarodowe***, (red.) Tomasz Płudowski, Toruń–Warszawa 2008: Wydawnictwo Adam Marszałek/ Collegium Civitas Press
- Jadwiga Koralewicz**, *Autorytaryzm, lęk, konformizm*, wyd. 2 zmienione, Warszawa 2008: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/ Collegium Civitas Press
- Gra w przywództwo. Jak zdobyć i utrzymać władzę?***, (red.) Bohdan Szklarski, Warszawa 2008: Centrum Kreowania Liderów/ Collegium Civitas Press
- Lider, manager, oportunista – współczesne koncepcje przywództwa***, (red.) Krzysztof Kasianiuk, Warszawa 2008: Centrum Kreowania Liderów/ Collegium Civitas Press
- John Horgan**, *Psychologia terroryzmu*, Warszawa 2008: Wydawnictwo Naukowe PWN/ Collegium Civitas Press
- Aleksander Manterys**, *Sytuacje społeczne*, Warszawa 2009: Zakład Wydawniczy NOMOS/ Collegium Civitas Press
- Islandia. Wprowadzenie do wiedzy o społeczeństwie i kulturze***, (red.) Roman Chymkowski, Włodzimierz Karol Pessel, Warszawa 2009: Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas Press
- Paweł Dobrowolski**, *Szkotka w Paryżu. Pamiętnik Grace Elliott*, Warszawa 2009: Instytut Historii PAN/ Collegium Civitas Press
- Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów***, (red.) Andrzej Szpociński, Warszawa 2009: ISP PAN/ Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/ Collegium Civitas Press
- Budowanie partnerstw lokalnych. Projekt Razem dla Regionu***, (red.) Katarzyna Iwińska, Warszawa 2009: Collegium Civitas Press
- Rok 1956 w Polsce i jego rezonans w Europie***, (red.) Joanna Szymoniczek, Eugeniusz Cezary Król, Warszawa 2009: ISP PAN/ Fundacja Współpracy Polsko-Niemieckiej/ Collegium Civitas Press
- Włodzimierz Karol Pessel**, *Antropologia nieczystości. Studia z historii kultury sanitarnej Warszawy*, Warszawa 2009: Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas Press
- Francja ta sama czy inna? Jean-Yves Potel w rozmowie z Markiem Rapackim i Marcinem Frybesem***, Warszawa 2009: Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas Press
- Pokolenie JPII: dylematy światopoglądowe młodzieży***, (red.) Paweł Ruszkowski, Warszawa 2009: Wyd. Zysk i S-ka/ Collegium Civitas Press

- Stosunki transatlantyckie z perspektywy polskiej polityki zagranicznej**, (red.) Agnieszka Orzelska, Warszawa 2009: ISP PAN / Collegium Civitas Press
- Adam Burakowski, Aleksander Gubrynowicz, Paweł Ukielski**, 1989 – *Jesień Narodów*, Warszawa 2009: Wydawnictwo „Trio” / Collegium Civitas Press
- Paulina Codogni**, *Okrągły stół, czyli polski Rubikon*, Warszawa 2009: Prószyński i S-ka / Collegium Civitas
- Waldemar J. Dziak**, *Korea Północna. U źródeł rodzinnej sukcesji władzy*, Warszawa 2009: ISP PAN / Collegium Civitas Press
- Koncepcje polityki**, (red.) Włodzimierz Wesołowski, Warszawa 2009: Wydawnictwo Naukowe „Scholar” / Collegium Civitas
- Nowe krytyki Kościoła**, (red.) Cezary Kościelniak, Kraków 2010: AUREUS/Collegium Civitas Press
- Maria Dunin-Wąsowicz**, *Suwerenność i pieniądz w Europie 1870-2002*, Warszawa 2010: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego / Collegium Civitas
- Cywilizacja europejska. Szkice i eseje z dziejów cywilizacji i dyplomacji**, (red.) Maciej Koźmiński, Warszawa 2010: Instytut Historii PAN / Collegium Civitas Press
- Konsultacje społeczne wokół inwestycji infrastrukturalnych**, (red. naukowa) Katarzyna Iwińska, Warszawa 2010: Collegium Civitas / Klub Myśli Społecznej Inicjatywy
- Katarzyna Pachniak**, *Nauka i kultura muzulmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010: Wydawnictwo „Trio” / Collegium Civitas Press
- Piotr Mańkowski**, *Cyfrowe marzenia. Historia gier komputerowych i wideo*, Warszawa 2010: Wydawnictwo „Trio” / Collegium Civitas Press
- Małgorzata Budyta-Budzyńska**, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010: Wydawnictwo Naukowe PWN / Collegium Civitas Press
- Piotr Łossowski**, *Ultimatum polskie do Litwy 17 marca 1938. Studium z dziejów dyplomacji*, Warszawa 2010: Instytut Dyplomacji Collegium Civitas / Wydawnictwo „Trio”
- Wojciech Krzysztof Szalkiewicz, Wiesław Gałązka**, *Żądza rządzenia. O władzy, polityce i politykach*, Warszawa 2010: Collegium Civitas / Wydawnictwo „Trio”
- Waldemar J. Dziak**, *Pjongjang rok 1956*, Warszawa 2010: Instytut Studiów Politycznych PAN / Collegium Civitas Press

Profesjonalny menedżer w NGO, (red.) Katarzyna Iwińska, Warszawa 2010: Collegium Civitas Press/ Klub Myśli Społecznej Inicjatywy

Andrzej Wierzbicki, *Spory o polską duszę. Z zagadnień charakterologii narodowej w historiografii polskiej XIX i XX wieku*, Warszawa 2010: Muzeum Historii Polski/ Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”

Krzysztof Liedel, *Zarządzanie informacją w walce z terroryzmem*, Warszawa 2010: Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas

Das Jahr 1956 in Polen und seine Resonanz in Europa, (red.) Eugeniusz Cezary Król, Joanna Szymonick, Warszawa 2010: ISP PAN/ Collegium Civitas/ Stiftung für Deutsch-Polnische Zusammenarbeit

Terroryzm w medialnym obrazie świata. Terroryści, dziennikarze, administracja w epoce walki informacyjnej, (red.) Krzysztof Liedel, Stanisław Mocek, Warszawa 2010: ISP PAN/ Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas

Zagadnienia fizycznej walki z zagrożeniami terrorystycznymi, (red.) Kuba Jałoszyński, Warszawa 2010: Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas

Marcin Gawrycki, Natalia Bloch, *Kuba*, Warszawa 2010: Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas

Grażyna Szelągowska, *Dania*, Warszawa 2011: Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas

Józef Łapos, *Belgia*, Warszawa 2010: Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas

Dariusz Kołodziejek, *Turcja*, Warszawa 2011: Wydawnictwo „Trio”/ Collegium Civitas

Afryka w Warszawie. Dzieje afrykańskiej diaspory nad Wisłą, (red. naukowa) Barbara Stępniewska-Holzer, Warszawa 2011: Fundacja Afryka Inaczej/Urząd m.st. Warszawy/ Collegium Civitas

Michał Fiszer, *Lotnictwo w osiąganiu celów strategicznych operacji militarnych*, Warszawa 2011: Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”

Ideologie – państwa – społeczeństwa, (red.) Ryszard Żelichowski, Biblioteka Prac Doktorantów nr 2, Warszawa 2011: ISP PAN/ Collegium Civitas

Leszek Jesień, *Prezydencja Unii Europejskiej*, Warszawa 2011: PISM/ Collegium Civitas

Profesjonalny menedżer w NGO cz. 2, (red.) Katarzyna Iwińska, Anna Radiukiewicz, Warszawa 2011: Klub Myśli Społecznej „Inicjatywy”/ Collegium Civitas

- Lech Królikowski**, *Warszawa – dzieje fortyfikacji*, Warszawa 2011: Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”
- Czas totalitaryzmu. Stalinizm, faszyzm, nazizm i pokrewne systemy polityczne w XX wieku**, (red.) Joanna Szymoniczek, Eugeniusz Cezary Król, Warszawa 2011: Collegium Civitas/ ISP PAN
- Zamach w Norwegii – nowy wymiar zagrożenia terroryzmem w Europie**, (red.) Krzysztof Liedel, Paulina Piasecka, Tomasz R. Aleksandrowicz, Warszawa 2011: Wydawnictwo „Difin”/ Collegium Civitas
- Waldemar J. Dziak, Grażyna Strnad**, *Republika Korei. Zarys ewolucji systemu politycznego*, Warszawa 2011: ISP PAN/ Collegium Civitas
- Quo vadis America?**, (ed.) Bohdan Szklarski, Frankfurt am Main, Warszawa 2011: Peter Lang/ ASC UW/ Collegium Civitas
- Kamil Zubelewicz**, *Finanse publiczne*, Warszawa 2011: Collegium Civitas Press/Instytut Jagielloński
- Aleksandra Niżyńska**, *Streetart jako alternatywna forma debaty publicznej w przestrzeni miejskiej*, Warszawa 2011: Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”
- Andrzej Wielowiejski**, *Na rozdrożach dziejów. Historie prawdziwe i alternatywne*, Warszawa 2012: Collegium Civitas/ Europejskie Centrum Solidarności/ Wydawnictwo „Trio”
- Dominik Smyrgała**, *Oś naftowa. Latynoamerykańskie imperium Hugo Chaveza*, Warszawa 2012: Wydawnictwo „Difin”/ Collegium Civitas
- Katarzyna Lidia Kuklińska**, *Polskie singelki. Płeć kulturowa. Feminizm. Ponowoczesność. Internet*, Warszawa 2012: Wydawnictwo „Difin”/ Collegium Civitas
- Katarzyna Joanna Kozłowska**, *Psychologia w zawodzie trenera piłki nożnej. José Mourinho kontra Josep Guardiola*, Toruń 2012: Wydawnictwo Adam Marszałek/ Collegium Civitas
- Michał R. Węsierski**, *Problemy integracji wiedzy a badanie zjawisk politycznych. W stronę idei jedności nauki*, Warszawa 2012: Wydawnictwo Naukowe „Semper”/ Collegium Civitas
- Profesjonalny menedżer w NGO. Wydanie drugie poprawione**, (red.) Katarzyna Iwińska, Warszawa 2012: Klub Myśli Społecznej „Inicjatywy”/ Collegium Civitas
- Waldemar J. Dziak, Małgorzata K. Citko**, *Porywacze Yodogo. Działalność japońskiej Frakcji Armii Czerwonej w latach 1969-1972 w kontekście porwań obywateli Japonii do Korei Północnej*, Warszawa 2012: ISP PAN/ Collegium Civitas
- Można**, koncepcja, opracowanie i red. merytoryczna Jadwiga Koralewicz, współpraca Karina Wielomska, Piotr Komorowski, Warszawa 2012: Collegium Civitas Press

- Agnieszka Barszczewska**, *Mołdawscy Csángó a Rusini Karpaccy (1867-1947)*, Warszawa 2012: Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”
- Krzysztof Liedel, Andrzej Mroczek**, *Terror w Polsce – analiza wybranych przypadków*, Warszawa 2013: Wydawnictwo „Difin”/ Collegium Civitas
- Stanisław Faliński**, *Warszawski samorząd terytorialny w latach 1990-2002. Geneza, ustrój, idee ustrojowe, aktywność*, Warszawa 2013: Wydawnictwo „Difin”/ Collegium Civitas
- Państwo i polityka w Ameryce Łacińskiej. Zarys ewolucji systemów politycznych państw latynoamerykańskich**, (red.) Piotr Łaciński, Warszawa 2013: Wydawnictwo „Difin”/ Collegium Civitas
- Singlizm. Nowy styl życia w ponowoczesnym świecie**, (red. naukowa) Katarzyna Lidia Kuklińska, Warszawa 2013: Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”
- Małgorzata Mołęda-Zdziech**, *Czas celebrytów. Mediatyzacja życia publicznego*, Warszawa 2013: Wydawnictwo „Difin”/ Collegium Civitas
- „To oni są wszystkiemu winni...”. Język wrogości w polskim dyskursie publicznym**, (red.) Xymena Bukowska, Barbara Markowska, Warszawa 2013: Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”
- Oyungerel Tangad**, *Scheda po Czyngis Chanie. Demokracja po mongolsku*, Warszawa 2013: Collegium Civitas/ Wydawnictwo „Trio”
- Marta Kosmala-Kozłowska**, *Dialog Zachód–Azja Wschodnia w dziedzinie praw człowieka. Wizje i praktyka*, Toruń 2013: Collegium Civitas/ Wydawnictwo Adam Marszałek
- Jakość naszej demokracji. Społeczno-kulturowe podstawy polskiego życia publicznego**, (red. naukowa) Bogdan W. Mach, Warszawa 2013: Collegium Civitas/ Instytut Studiów Politycznych PAN
- Andrzej Zybała**, *Państwo i społeczeństwo w działaniu. Polityki publiczne wobec potrzeb modernizacji państwa i społeczeństwa*, Warszawa 2013: Wydawnictwo „Difin”/ Collegium Civitas
- Piotr Siuda, Radosław Bomba, Magdalena Kamińska, Grzegorz D. Stunża, Marek Troszyński, Tomasz Żaglewski**, *Prosumpcjonizm pop-przemysłów. Analiza polskich przedsiębiorstw z branży rozrywkowej*, Warszawa 2013: Fundacja „Wiedza Lokalna”/ Collegium Civitas
- Przeszłość w dyskursie publicznym**, (red.) Andrzej Szpociński, Warszawa 2013: Instytut Studiów Politycznych PAN/Wydawnictwo Naukowe „Scholar”/ Collegium Civitas Press
- Krzysztof Iwanek, Adam Burakowski**, *Indie. Od kolonii do mocarstwa*, Warszawa 2013: Wydawnictwo naukowe PWN/ Collegium Civitas

Xymena Bukowska, Marcin Jewdokimow, Barbara Markowska, Paweł Winiarski, *Kapitał kulturowy w działaniu. Studium światów społecznych Białowieży*, Warszawa 2013: Collegium Civitas/ ISP PAN/ Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Jacek Bieliński, *Między anomią a fatalizmem. Regulacja społeczna w Polsce w okresie zmiany systemowej*, Warszawa 2014: Zakład Wydawniczy NOMOS/ Collegium Civitas

Seria wydawnicza **Zeszyty Naukowe Collegium Civitas**

Zeszyt nr 1: *Intelektualiści a komunizm i inne eseje*, (red.) Andrzej Paczkowski, 2002

Zeszyt nr 2: *Płóśsk w socjologicznym kalejdoskopie. Raporty z badań studenckich*, 2002

Zeszyt nr 3: *Świat instytucji i organizacji społecznych*, (red.) Włodzimierz Pańków, 2002

Zeszyt nr 4: *Panorama ruchów społecznych w Polsce*, (red.) Marcin Frybes, Paweł Kuczyński, 2002

Zeszyt nr 5: *Kaszuby: Prawdy i mity. Raporty z badań studenckich*, 2004

Zeszyt nr 6: *Być cudzoziemcem w Polsce*, (red.) Hanna Malewska-Peyre, 2004

Zeszyt nr 7: *Lobbing w praktyce: doświadczenia polskie*, (red.) Małgorzata Molęda-Zdziech, 2004

Zeszyt nr 8: *Polacy XXI wieku. Nowe style życia*, (red.) Stanisław Mocek, 2005

Zeszyt nr 9: *Bezpieczeństwo narodowe i międzynarodowe*, (red.) Jacek Czaputowicz, 2005

Zeszyt nr 10: *Europejskie prawo gospodarcze. Nowe tendencje*, (red.) Aleksander Gubrynowicz, 2006

Zeszyt nr 11: *Lobbing w praktyce: doświadczenia polskie, wydanie drugie poprawione i rozszerzone*, (red.) Małgorzata Molęda-Zdziech, 2006

Zeszyt nr 12: *Europejskie prawo gospodarcze. Nowe tendencje – część 2*, (red.) Aleksander Gubrynowicz, 2008

Zeszyt nr 13: *Płeć współczesnej kultury*, (red.) Marta Zimniak-Hańajko, 2008

Zeszyt nr 14: *Antropologia wizualna*, (red.) Joanna Tokarska-Bakir, 2008

Zeszyt nr 15: *Polacy XXI wieku. Nowe ruchy religijne*, (red.) Marta Zimniak-Hańajko, 2009

Zeszyt nr 16: Joanna Aleksandra Janas, *Funkcjonowanie swobody przepływu kapitału i jej miejsce na rynku wewnętrznym Unii Europejskiej*, 2009

Zeszyt nr 17: *Polacy XXI wieku. Praca Polaków w kulturze współczesnego kapitalizmu*, (red.) Marta Zimniak-Hałaćko, 2011

Zeszyt nr 18: *Patologie życia społecznego*, (red.) Jadwiga Koralewicz, 2011

Zeszyt nr 19: *Surowce energetyczne w polityce wielkich mocarstw*, (red.) Dominik Smyrgała, 2011

Zeszyt nr 20: „Wartością sołectwa są ludzie” – raporty ze studenckich badań terenowych w gminach śląskich, (red.) Katarzyna Iwińska, Anna Radiukiewicz, 2012

Zeszyt nr 21: *Mediatyzacja – analiza zjawiska i wybranych studiów przypadków*, (red. naukowa) Małgorzata Molęda-Zdziech, 2012

Zeszyt nr 22: *Wokół niepodległości Kosowa: historia i pierwsze reakcje*, (red. naukowa) Dominik Smyrgała, 2012

Seria wydawnicza **Studia i Analizy Collegium Civitas**

tom 1: *Cóż po antropologii? Prace Katedry Antropologii Kulturowej Collegium Civitas*, (red. naukowa) Joanna Tokarska-Bakir, 2006

tom 2: *5 lat Karty Praw Podstawowych UE*, (red. naukowa) Aleksander Gubrynowicz, 2006

tom 3: *EURO 2012. Mistrzostwa Europy w cieniu terroryzmu*, (red. naukowa) Krzysztof Liedel, 2007

tom 4: *Umowy zawarte przez Wspólnoty Europejskie w orzecznictwie sądowym państw członkowskich*, (red. naukowa) Aleksander Gubrynowicz, 2008

tom 5: Kuba Jałoszyński, Janusz Skosolas, *Media wobec współczesnego zagrożenia terroryzmem*, 2008

tom 6: *Rola mediów w przeciwdziałaniu terroryzmowi*, (red. naukowa) Krzysztof Liedel, Paulina Piaśicka, 2009

tom 7: *Nowe technologie w zwalczaniu terroryzmu. Projekt PROTEUS*, (red. naukowa) Kuba Jałoszyński, Krzysztof Liedel, 2009

tom 8: *Kształtowanie się nowej europejskiej polityki wschodniej – ocena Partnerstwa Wschodniego*, (red. naukowa) Kerry Longhurst, 2009

tom 9: *Forging a new European Ostpolitik – An Assessment of the Eastern Partnership*, (ed.) Kerry Longhurst, 2009

tom 10: *Autorytaryzmy iberyjskie – Hiszpania Franco i Portugalia Salazara*, (red. naukowa) Bohdan Szklarski, Maciej Słęcki, 2010

tom 11: *Polska racja stanu*, (red. naukowa) Szymon Hatłas, 2010

tom 12: *Latynoameryka u progu trzeciego stulecia niepodległości: przywództwo, idee i systemy polityczne*, (red. naukowa) Piotr Łaciński, 2011

Seria wydawnicza **Studia i Analizy Historyczne Collegium Civitas**

tom 1: Eugeniusz Cezary Król, *Polska kultura 1956*, 2007

tom 2: *Rzeczpospolita wielokulturowa – dobrodziejstwo czy obciążenie?*, (red. naukowa) Jerzy Kłoczowski, 2009

tom 3: Piotr Toczyski, *Jak mit jednoczy Europę? Analiza arturiańskich elementów kultury symbolicznej jako czynników spajających współczesną Europę*, 2013

tom 4: Kamil Popowicz, *Madame de Staël*, 2013

Seria wydawnicza **Studia i Analizy Dyplomacji Kulturalnej i Publicznej Collegium Civitas i Instytutu Adama Mickiewicza**

tom 1: *Promocja Polski w świecie: kultura – dyplomacja – marka narodowa*, 2010

tom2: *Wymiana i konkurencja. Środowisko i formy promocji Polski w świecie*, 2011

Seria wydawnicza **Zeszyty Gospodarki Społecznej**

tom 1: *Z teorii i praktyki gospodarki społecznej*, (red. naukowa) Ewa Leś, Małgorzata Ołdak, 2006

tom 2: *Przedsiębiorstwo społeczne w rozwoju lokalnym*, (red. naukowa) Ewa Leś, Małgorzata Ołdak, 2007

tom 3: *Nowa gospodarka społeczna w rozwoju regionalnym i lokalnym*, (red. naukowa) Ewa Leś, Małgorzata Ołdak, 2008

Od roku 2003 **Collegium Civitas** jest wspólnie z ISP PAN współwydawcą pisma o charakterze społeczno-politycznym „Studia Polityczne”, a w ramach Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych od roku 2010 jest współwydawcą zeszytów „Animacja życia publicznego” i rocznika naukowego „Zoon Politikon”. Zgodnie z treścią Komunikatu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z 17 grudnia 2013 r. w sprawie wykazu czasopism naukowych (Lista B, poz. 2027), za publikację artykułu w „Zoon Politikon” jego Autor uzyskuje 2 punkty (<https://pbn.nauka.gov.pl/journals/43507>).

Collegium Civitas jest też wspólnie z European Association for Security wydawcą czasopisma naukowego „Securitologia”, które publikuje artykuły podejmujące w swej treści szeroko rozumiane problemy bezpieczeństwa jednostki i organizacji społecznych. Zgodnie z komunikatem MNiSW, za publikację artykułu w „Securitologii” jego Autor uzyskuje 6 punktów (<https://pbn.nauka.gov.pl/journals/43396>).

W przygotowaniu:

Barbara Stępniewska-Holzer, *Piękni i Prości. Studium z dziejów Żydów na Białorusi w XIX w.*: Collegium Civitas / Wydawnictwo „Dialog”

Cywilizacja europejska, tom 3, (red. naukowa) Maciej Koźmiński: Wydawnictwo „Universitas” / Collegium Civitas

Michał Fiszer, Jerzy Gotowała, Jerzy Gruszczyński, *Siła militarna w stosunkach międzynarodowych. Studia strategiczne dla studentów kierunku Stosunki Międzynarodowe*: Collegium Civitas / Wydawnictwo „Trio”

Zeszyt Naukowy nr 23: **Walka o pokój trwa...**, (red. nauk.) Dominik Smyręga

Zeszyt Naukowy nr 24: **Dyplomacja kulturalna a mechanizmy promocji regionu**, (red. nauk.) Paulina Codogni

Studia i Analizy tom 14: **Teresa Rakowska-Harmstone**, *Eastern European Communism in the Seventies* (wspólnie z IPN)