

MICHAEL LÖWY

Teologia wyzwolenia a marksizm

Przez pół wieku marksizm był zakazany. Karykaturalnie określany mianem „ateistycznego komunizmu”, jawił się jako najgroźniejszy i najbardziej podstępny wróg chrześcijaństwa. Ekskomunika zadekretowana po II wojnie światowej przez papieża Piusa XII była jedynie kanonicznym usankcjonowaniem zaciętej i obsesyjnej walki, która stworzyła mur wrogości między wiernymi Kościoła a marksistowsko zorientowanymi ruchami politycznymi, tak w Ameryce Łacińskiej, jak i na całym świecie. Wyłomy w tym murze, które pojawiły się wraz z niespodziewanym zbliżeniem chrześcijaństwa i marksizmu w Ameryce Łacińskiej w ciągu ostatnich 35 lat – czego szczególnym przejawem była teologia wyzwolenia – stanowiły jeden z najważniejszych czynników zmiany społecznej w nowoczesnej historii tej części świata.

Wydarzenia te stały się przedmiotem zainteresowania republikańskich doradców prezydenta Stanów Zjednoczonych, którzy spotkali się w Santa Fe w Kalifornii w 1980 i 1989 roku. Zmuszeni do zmierzenia się z tym nieoczekiwanym zjawiskiem, doradcy Ronalda Reagana słusznie wyczuwali niebezpieczeństwo, jakie może stanowić dla kapitalizmu, jednak dokument stworzony w Santa Fe w maju 1980 roku wskazuje, że nie byli w stanie go wyjaśnić:

Polityka zagraniczna Stanów Zjednoczonych powinna zmierzyć się z teologią wyzwolenia (a nie tylko reagować na nią po fakcie). [...] W Ameryce Łacińskiej

rola Kościoła jest fundamentalna w koncepcji wolności politycznej. Niestety, siły marksistowsko-leninowskie używają Kościoła jako broni politycznej w walce przeciwko własności prywatnej i kapitalistycznemu systemowi produkcji, propagując w obrębie wspólnot religijnych idee, które mają więcej wspólnego z komunizmem, niż z chrześcijaństwem¹.

Nie ma potrzeby rozwodzić się zbytnio nad rażącą niesłusnością tej pseudoanalizy, opierającej się na kategorii „propagandy”: zupełnie nie wyjaśnia ona wewnętrznej dynamiki poszczególnych ugrupowań Kościoła, których sprzeciw wobec kapitalizmu wynikał, jak widzieliśmy, z określonej katolickiej tradycji i w niewielkim stopniu związany był z „siłami marksistowsko-leninowskimi” (tj. różnego rodzaju partiami czy ruchami komunistycznymi).

Ten sam (lub podobny) zespół ekspertów, pracujący dla prezydenta Busha, stworzył w 1988 roku drugi raport (Santa Fe II), którego ogólny sens był zasadniczo taki sam, jak w pierwszym raporcie, mimo nieco bardziej wyrafinowanej terminologii. Dyskusja zwróciła się teraz w stronę Gramscjańskiej taktyki używanej przez marksistów, którzy odkryli, że najskuteczniejszą drogą do władzy jest „zdominowanie kultury, co oznacza zabezpieczenie pozycji silnego wpływu na religię, szkoły, środki masowego przekazu i uniwersytety”:

Właśnie w takim kontekście powinna być postrzegana teologia wyzwolenia; jako doktryna polityczna pod płaszczykiem religijnej wiary, o charakterze antypapieskim, przeciwna wolnej przedsiębiorczości, mająca na celu osłabienie niezależności społeczeństwa od państwowej kontroli².

Złożona i wyjątkowa relacja pomiędzy religijnymi i politycznymi elementami teologii wyzwolenia zostaje tutaj zredukowana zaledwie do „przebrania”, efektu makiawelicznej (lub Gramscjańskiej) strategii marksistów...

Podobną analizę można znaleźć w dokumencie dotyczącym teologii wyzwolenia zaprezentowanym na Międzyamerykańskiej Konferencji Sił Zbrojnych w grudniu 1987 roku (La Plata, Argentyna). Tekst ten, pomimo znacznie wyższego poziomu „wiedzy specjalistycznej” – został prawdopodobnie przygotowany przez konserwatywnego teologa pełniącego obowiązki doradcy wojskowego – również interpretuje to zjawisko jako część „strategii Międzynarodowego Ruchu Komunistycznego

1 „A New Interamerican Policy for the Eighties”

2 „Santa Fe II. Una strategia para A. Latina en nos noventas”

w Ameryce Łacińskiej, wdrażanej poprzez rozmaite metody działania”³. Otóż minimum zdrowego rozsądku i analizy społeczno-historycznej wystarczyłoby jakimkolwiek poważnemu obserwatorowi, żeby stwierdzić, iż teologia wyzwolenia – oraz zbliżenie chrześcijaństwa i marksizmu w niektórych ugrupowaniach Kościoła – nie były skutkiem żadnego spisku, strategii, taktyki, infiltracji czy manewru komunistów, marksistów, gramscianistów czy leninistów, lecz raczej efektem wewnętrznego rozwoju samego Kościoła, wynikającym z jego własnej tradycji i kultury. Potrzebne jest wyjaśnienie, *dlaczego* tak się stało: z jakiego powodu w określonym momencie historii (wczesne lata sześćdziesiąte) i określonej części świata (Ameryka Łacińska) pewna część duchownych i świeckich odczuła potrzebę przyjęcia marksistowskich sposobów interpretowania i przekształcania rzeczywistości.

W tym kontekście analiza kardynała Ratzingera – głównego rzymskiego przeciwnika teologii wyzwolenia – wydaje się dużo bardziej wnikliwa i interesująca. Zdaniem dostojnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, w latach sześćdziesiątych „w świecie zachodnim powstała dojmująca próżnia znaczeniowa. W tej sytuacji, różne formy neo-markszizmu stały się zarówno siłą moralną, jak i obietnicą znaczenia, której – jak się zdaje – studenci i młodzież właściwie nie mogli się oprzeć”. Co więcej:

Wyzwanie moralne związane z biedą i uciskiem pojawiło się w nieuchronny sposób dokładnie w tym samym momencie, gdy Europa i Ameryka Północna osiągnęły nieznanym wcześniej dostatek. Wyzwanie to wymagało oczywiście nowych odpowiedzi, których nie można było odnaleźć w istniejącej tradycji. Zmieniona sytuacja teologiczna i filozoficzna była niczym oficjalne zaproszenie, by szukać odpowiedzi w chrześcijaństwie, które zwróciło się w stronę ugruntowanych naukowo modeli nadziei, wysuwanych przez filozofie marksistowskie.

Efektom tego było pojawienie się teologów wyzwolenia, „którzy w pełni przyjęli podstawowe podejście marksistowskie”. Jeśli nie doceniano powagi niebezpieczeństwa, jakie przedstawiała sobą ta nowa doktryna, było tak „ponieważ nie pasowała ona do żadnej z przyjętych kategorii herezji; jej zasadnicza istota nie mogła zostać opisana poprzez odniesienie do istniejącego zakresu podstawowych pytań”. Nie można zaprzeczyć, przynajmniej kardynał, że owa teologia, która łączy biblijną egzegezę

Teologia wyzwolenia – oraz zbliżenie chrześcijaństwa i marksizmu w niektórych ugrupowaniach Kościoła – nie były skutkiem żadnego spisku, strategii, taktyki, infiltracji czy manewru komunistów, marksistów, gramscianistów czy leninistów, lecz raczej efektem wewnętrznego rozwoju samego Kościoła, wynikającym z jego własnej tradycji i kultury

3 Conferencia Interamericana de los Ejercitos, Punta del Este, Dec. 1987, capítulo Estrategia del Movimiento Comunista Internacional en Latino-américa, a través de distintos modos de acción”.

z analizą marksistowską, jest pociągająca, zaś jej „logika jest niemalże bez skazy”. Zdaje się ona odpowiadać na „wymogi nauki oraz wyzwania moralne naszych czasów”. To jednak nie czyni jej mniej groźną: „w rzeczy samej, błąd jest tym groźniejszy, im większe jest ziarno prawdy, które w sobie zawiera”⁴.

Pozostaje pytanie: dlaczego marksistowsko zorientowane „modele nadziei” były w stanie uwieść małą, ale znaczącą część Kościoła rzymskokatolickiego (jak i pewnych grup protestanckich) w Ameryce Łacińskiej? By móc na nie odpowiedzieć, należy zbadać, które aspekty lub elementy doktryny Kościoła i marksizmu mogły sprzyjać, ułatwiać czy zachęcać do ich zbliżenia.

W tego typu analizach użyteczne może okazać się wspomniane już pojęcie, którego Max Weber używał do badania wzajemnych relacji pomiędzy formami religijnymi i etosem ekonomicznym: „powinowactwo z wyboru” [*Wahlverwandschaft*]. Na podstawie pewnych analogii, podobieństw i zgodności, dwie struktury kulturowe mogą – w określonych okolicznościach historycznych – wejść w relacje przyciągania, wyboru i wzajemnego doboru. Nie jest to proces jednostronnego oddziaływania, a raczej dynamiczna, dialektyczna interakcja, która w niektórych wypadkach może prowadzić do symbiozy czy nawet stopienia się. Poniżej znajdują się przykłady potencjalnych obszarów strukturalnych podobieństw czy też analogii między chrześcijaństwem a socjalizmem:

1. Jak zauważył Lucien Goldmann, w jednym i drugim wypadku odrzuca się twierdzenie, że jednostka jest fundamentem etyki i krytykuje indywidualistyczny światopogląd (liberalny/racjonalistyczny, empirycystyczny lub hedonistyczny). Religia (Pascal) i socjalizm (Marks) podzielają wiarę w *ponadindywidualne wartości*.

2. W obu postrzega się *biednych* jako ofiary niesprawiedliwości. Oczywiście istnieje znacząca różnica między rozumieniem biednych w doktrynie katolickiej a znaczeniem proletariatu w teorii marksistowskiej, lecz nie można zaprzeczyć pewnemu socio-etycznemu „pokrewieństwu” między nimi. Jednym z pierwszych niemieckich autorów piszących o proletariacie dziesięć lat przed Marksem był katolicki filozof romantyczny Johannes von Baader.

3. Obydwie podzielają *uniwersalizm* – internacjonalizm lub „kato-lickość” (w swym etymologicznym sensie) – czyli doktrynę i instytucje postrzegające ludzkość jako całość, której substancjalna jedność stoi ponad rasami, grupami etnicznymi czy narodami.

4 J. Ratzinger, *Les Conséquences fondamentales d'une option marxiste*, [w:] *Théologies de la libération*, Paris 1985, s. 122-130.

4. Obydwe przypisują wielką wartość *wspólnocie*, wspólnotowemu życiu i dzieleniu dóbr, krytykują zaś atomizację, anonimowość, bezosobowość, alienację i egoistyczną rywalizację, panujące w nowoczesnym życiu społecznym.

5. Obydwe są *krytyczne wobec kapitalizmu* i doktryn liberalizmu ekonomicznego, uznając dobro wspólne za ważniejsze od indywidualnych interesów prywatnych właścicieli.

6. Obydwe żywią nadzieję na przyszłe królestwo *sprawiedliwości, wolności, pokoju i braterstwa całej ludzkości*.

Uznanie pokrewieństwa religijnych i socjalistycznych utopii niekoniecznie oznacza przyjęcie tezy Nikołaja Bierdiajewa, Karla Löwitha i wielu innych, zgodnie z którą marksizm jest jedynie zsekularyzowanym wcieleniem judeochrześcijańskiego mesjanizmu. Oczywistym jest, że powyższe elementy mają zupełnie odmienne znaczenia i pełną inne funkcje w tych dwóch systemach kulturowych, a analogie strukturalne nie stanowią same w sobie ani same z siebie wystarczających powodów do ich konwergencji. Dla przykładu, nie ma nic bardziej odległego od różnicy w tym, jak rozumiani są biedni w ramach kościelnej doktryny społecznej (jako przedmiot dobroczynności i paternalistycznej opieki) i roli, jaką odgrywa proletariats w myśleniu marksistowskim – podmiotu działań rewolucyjnych. Jednak wszystkie przedstawione tu podobieństwa nie przeszkodziły Kościołowi w tym, by postrzegać socjalizm, komunizm i marksizm jako „wewnętrznie przewrotnych” wrogów wiary chrześcijańskiej – jak jednak widzieliśmy wcześniej, zarówno w katolicyzmie, jak i w różnych odnogach protestantyzmu znalazły się jednostki, grupy i nurty intelektualne, dla których nowoczesne teorie rewolucyjne okazywały się pociągające.

Tym, co przekształciło te „strukturalne homologie” (używając terminu Goldmanna) w dynamiczną relację powinowactwa z wyboru, były określone historyczne okoliczności charakteryzujące się społeczną polaryzacją i konfliktem politycznym, który rozpoczął się w Ameryce Łacińskiej wraz z triumfem rewolucji kubańskiej i rozwijał w kolejnych wojskowych zamachach stanu w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych: w Brazylii (1964), Argentynie (1966), Urugwaju (1971), Chile (1973), ponownie w Argentynie (1976) itd.

Kombinacja tych wydarzeń wyznaczyła nowy rozdział w historii Ameryki Łacińskiej. Był to okres walk społecznych, oddolnych ruchów oraz powstań, które w różnych formach trwają do dziś. Ów nowy etap odznaczał się także odnowieniem i wzrostem wpływu myśli marksistowskiej, szczególnie (choć nie wyłącznie) wśród studentów i intelektualistów. To w tym kontekście relacja powinowactwa z wyboru między

Nie ma nic bardziej odległego od różnicy w tym, jak rozumiani są biedni w ramach kościelnej doktryny społecznej (jako przedmiot dobroczynności i paternalistycznej opieki) i roli, jaką odgrywa proletariats w myśleniu marksistowskim – podmiotu działań rewolucyjnych

chrześcijaństwem a marksizmem rozwinęła się w pewnych ugrupowaniach Kościoła i, nawiązując do już istniejących analogii, doprowadziła do zbliżenia lub powiązania tych dwóch tradycyjnie przeciwstawnych kultur, niekiedy prowadząc wręcz do ich stopienia w marksistowsko-chrześcijański nurt myślowy. W rzeczywistości pojęcie powinowactwa z wyboru, dla Webera oznaczające jedynie wzajemny dobór i obustronne wzmocnienie odrębnych socjokulturowych zjawisk, wywodzi się z alchemii, która próbowała wyjaśnić stapianie ciał w kategoriach powinowactwa elementów w ich chemicznej kompozycji⁵.

Jak teologia wyzwolenia pasuje do tego obrazu? Główną krytyką wysuniętą przez rzymską *Instrukcję o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* (1984) przeciwko nowym teologom Ameryki Łacińskiej było stosowanie przez nich „w sposób mało krytyczny” pojęć „zapożyczonych z różnych zasad myśli marksistowskiej”⁶. W wyniku stosowania tych pojęć – szczególnie walki klas – „Kościół ubogich” z tradycji chrześcijańskiej, w teologii wyzwolenia stał się „Kościółem klasowym, który uświadomił sobie wymogi walki rewolucyjnej jako etapu prowadzącego do wyzwolenia i celebrującego to wyzwolenie w liturgii”, co koniecznie wiedzie do „zakwestionowania sakramentalnej i hierarchicznej struktury Kościoła”⁷.

Te sformułowania są wyraźnie polemiczne, jednakże nie da się zaprzeczyć, iż teolodzy wyzwolenia zapożyczyli analizy, pojęcia i stanowiska z teoretycznego arsenału marksizmu i że narzędzia te odgrywają znaczącą rolę w ich rozumieniu i postrzeganiu rzeczywistości społecznej w Ameryce Łacińskiej. Dzięki kilku pozytywnym odniesieniom do pewnych aspektów marksizmu – niezależnie od ich treści – teologia wyzwolenia spowodowała ogromny wstrząs na polu polityczno-kulturalnym; złamała tabu i zachęciła wielu chrześcijan do świeżego spojrzenia nie tylko na samą teorię, ale również na praktykę marksistów. Nawet gdy jej podejście było krytyczne, nie miało ono nic wspólnego z powszechnymi oskarżeniami rzucanymi przeciw „ateistycznemu mark-

5 Jeśli chodzi o historię i wyjaśnienie pojęcia, zob. M. Löwy *Redemption and Utopia: Libertarian Judaism in Central Europe*, Stanford, CA 1993. W swojej niedawnej (bardzo przenikliwej) pracy brazylijski teolog użył tego pojęcia (tak, jak próbowałem je zdefiniować), aby przeanalizować „powinowactwo z wyboru” między marksizmem a teologią wyzwolenia: E.R. Mueller, *Teologia da Libertação e Marxismo: uma relação em busca de explicação (affection quaerens intellectum)*, São Leopoldo 1994.

6 *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia*, 1984, tekst dostępny na stronie: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_pl.html.

7 Tamże.

sizmowi, diabolicznemu wrogowi chrześcijańskiej cywilizacji” (które to pojawiały się w przemowach wojskowych dyktatorów od Videli po Pinocheta).

Wspomniałem wcześniej o historycznych warunkach, które pozwoliły na otwarcie kultury katolickiej na idee marksistowskie. Chciałbym tu jedynie dodać, że w tym okresie ewoluował również marksizm. To wówczas nastąpiło pęknięcie stalinowskiego monolitu po XX. Zjeździe Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego oraz konflikt sino-sowiecki. W Ameryce Łacińskiej rewolucja kubańska stanowiła, szczególnie w latach sześćdziesiątych, lokalną i bardziej atrakcyjną wersję marksizmu, aniżeli jej sowiecka odmiana. Szerokie wpływy rewolucji kubańskiej stanowiły główne wyzwanie dla hegemonii partii komunistycznych. Marksizm przestał być zamkniętym i niezmiennym systemem podporządkowanym ideologicznemu autorytetowi Moskwy. Raz jeszcze stał się kulturą pluralistyczną, dynamiczną formą myślenia otwartą na różne punkty widzenia i co za tym idzie, dostępną dla nowych chrześcijańskich interpretacji⁸.

Dwa fakty sprawiają, że ciężko jest zaprezentować całościowy obraz stosunku teologii wyzwolenia do marksizmu. Po pierwsze, istnieje całe spektrum opinii – od ostrożnego użycia niektórych elementów do próby ukierunkowanej na integralną syntezę. Po drugie, zaszła zmiana, jeśli porównać radykalne stanowiska zajmowane w okresie od 1968 do 1980 roku i dzisiejsze dystansujące się podejście Kościoła – w następstwie wcześniejszych krytyk Rzymu oraz wydarzeń w Europie Wschodniej od 1989 roku. Jednakże na podstawie prac najbardziej reprezentatywnych teologów wyzwolenia (jak Gutiérrez, Boff i inni) oraz pewnych dokumentów episkopalnych, można rozpoznać pewne wspólne kluczowe punkty odniesienia i dyskusje.

Niektórzy latynoamerykańscy teologowie (będący pod wpływem Althussera) odwołują się do marksizmu jako jednego (lub jedyne) paradygmatu nauk społecznych, mogącego posłużyć w sposób czysto instrumentalny za narzędzie ulepszające naszą wiedzę o rzeczywistości Ameryki Łacińskiej. Jest to definicja jednocześnie zbyt szeroka i zbyt wąska. Zbyt szeroka, gdyż marksizm nie jest jedynym paradygmatem nauk społecznych; zbyt wąska, ponieważ nie jest jedynie nauką, lecz

Marksizm przestał być zamkniętym i niezmiennym systemem podporządkowanym ideologicznemu autorytetowi Moskwy. Raz jeszcze stał się kulturą pluralistyczną, dynamiczną formą myślenia otwartą na różne punkty widzenia i co za tym idzie, dostępną dla nowych chrześcijańskich interpretacji

8 Zob. doskonałe studium G. Petitdemange, *Théologie(s) de la libération et marxisme(s)*, [w:] *Pourquoi la théologie de la libération*, dodatek do „*Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*”, 1985, no. 307. Po historyczne omówienie tego procesu, zob. również interesujący esej E. Dussela, *Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina*, „*Cristianismo y sociedad*” (Santo Domingo) 1982, nr 74.

został ufundowany na praktycznym wyborze. Jego celem nie jest jedynie poznanie świata, lecz także jego zmiana.

W rzeczywistości zainteresowanie teologów wyzwolenia marksizmem – wielu autorów nazywa je wręcz „fascynacją” – jest czymś więcej, niż prostym zapożyczeniem kilku pojęć na potrzeby naukowe⁹. Wiąże się ono także z marksistowskimi wartościami, etycznymi/politycznymi wyborami i wizją utopijnej przyszłości. Jak to zwykle bywa, najbardziej przenikliwe spostrzeżenia w tej kwestii ma Gustavo Gutiérrez, który trafnie dostrzega, że marksizm nie dostarcza jedynie naukowej analizy, ale również utopijnych marzeń o zmianie społecznej. Krytykuje on scjentystyczną wizję Althussera, która „uniemożliwia nam zobaczenie głębokiej jedności prac Marksa, a co za tym idzie, łatwego zrozumienia ich zdolności do inspirowania radykalnej i permanentnej praktyki rewolucyjnej”¹⁰.

Który rodzaj marksizmu inspirował teologów wyzwolenia? Z pewnością nie ten obecny w podręcznikach na temat sowieckiego diamentu (materializm dialektyczny), ani marksizm partii komunistycznych Ameryki Łacińskiej. Pociąga ich raczej „marksizm zachodni”, w ich dokumentach nazywany czasem „neo-marksizmem”. Najczęściej cytowanym autorem marksistowskim w świetnej, nowatorskiej pracy Gustava Gutiérreza pt. *Teologia wyzwolenia – perspektywy* (1971) był Ernst Bloch. Można tam znaleźć także odniesienia do Althussera, Marcusego, Lukácsa, Gramsciego, Henriego Lefebvre’a, Luciena Goldmanna i Ernesta Mandela (przeciwstawionego Althusserowi ze względu na lepsze zrozumienie koncepcji alienacji Marksa)¹¹.

Jednak europejskie odniesienia są mniej istotne niż te z Ameryki Łacińskiej: Peruwianczyk José Carlos Mariátegui jako twórca oryginal-

9 Krytykując tę czysto „instrumentalną” koncepcję, świecki teolog Bruno Kern próbuje pokazać, że w rzeczywistości związek z marksizmem ma znacznie głębsze znaczenie dla teologii wyzwolenia: B. Kern *Theologie im Horizont des Marxismus: zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Mainz 1992, s. 14-26.

10 G. Gutierrez, *Théologies de la liberation - perspectives*, Brussels 1974, s. 244. To prawda, że od 1984 roku, w następstwie krytyki Watykanu, Gutiérrez wycofał się, jak się wydaje, na mniej ekspozowaną pozycję, ograniczając relację z marksizmem do spotkania między teologią i naukami społecznymi. Zob. G. Gutiérrez, *Théologie et sciences sociales*, [w:] Tenże, *Théologies de la liberation...*, s. 189-193.

11 W swojej wybitnej książce o rewolucyjnym chrześcijaństwie w Ameryce Łacińskiej Samuel Silva Gotay wspomina następujących marksistowskich autorów jako istotne odniesienie dla teologii wyzwolenia: Goldmann, Garaudy, Schaff, Kołakowski, Lukács, Gramsci, Lombardo-Radice, Luporini, Sanchez Vazquez, Mandel, Fanon, wspomina także czasopismo “Monthly Review” (S.S. Gotay, *O pensamento cristão revolucionario na América Latina e no Caribe*, 1969-73, São Paulo 1985, s. 232).

nego „indo-amerykańskiego” marksizmu, zaadaptowanego do realiów kontynentu; kubańska rewolucja jako punkt zwrotny w historii Ameryki Łacińskiej, i w końcu teoria zależności, krytyka kapitalizmu zależnego [*dependent capitalism*] przedłożona przez Fernanda Henrique’a Cardosa, André Gundera Franka, Theotonia dos Santosa i Aníbal Quijano (wszyscy kilkakrotnie wzmiankowani w książce Gutiérreza). Nie trzeba przy tym dodawać, że Gutiérrez i jemu podobni myśliciele podkreślają pewne wątki marksistowskie (humanizm, alienację, praktykę, utopię), a odrzucają inne („ideologię materialistyczną”, ateizm)¹².

Odkrycie marksizmu przez postępowych chrześcijan i teologię wyzwolenia nie było czysto intelektualnym czy akademickim procesem. Punktem wyjścia był tu niemożliwy do pominięcia fakt, brutalna, powszechna rzeczywistość Ameryki Łacińskiej: bieda. Wielu społecznie zaangażowanych wiernych wybierało marksizm, ponieważ jawił się jako najbardziej systematyczne, spójne i globalne wyjaśnienie przyczyn biedy i jako jedyna wystarczająco radykalna propozycja jej zniesienia.

Troska o biednych, cofając się aż do ewangelicznych źródeł chrześcijaństwa, wpisana była w tradycję Kościoła przez niemal dwa tysiące lat. Teolodzy z Ameryki Łacińskiej postrzegają siebie jako kontynuatorów tej tradycji, co dostarcza im zarówno punktów odniesienia, jak i licznych inspiracji. Jednak, jak podkreślałem już kilkakrotnie, w kluczowym punkcie radykalnie zrywają oni z przeszłością: biedni ludzie przestali być dla nich zasadniczo biernym przedmiotem dobroczynności i stali się podmiotami własnego wyzwolenia. Paternalistyczna pomoc czy wsparcie zastąpione są solidarnością z walką biednych o ich własną emancypację. W tym miejscu nawiązuje się do fundamentalnej zasady politycznej marksizmu: emancypacja robotników będzie dziełem ich samych. Ta zmiana jest być może najważniejszym politycznym wkładem teologów wyzwolenia. Ma też najpoważniejsze konsekwencje w przestrzeni praktyki społecznej. Watykan oskarżał teologów wyzwolenia o zastąpienie „biednych” tradycji chrześcijańskiej Marksowskim proletariatem. Zarzut ten jest chybiony. Dla teologów z Ameryki Łacińskiej „biedni” są pojęciem mającym moralne, biblijne i religijne konotacje. Sam Bóg jest przez nich definiowany jako „Bóg ubogich”, a dzisiejszy ukrzyżowany „biedny” jest wcieleniem Chrystusa. Pojęcie to jest też szersze w wymiarze społecznym niż klasa robotnicza: według Gutiérreza obejmuje ono nie tylko klasy wyzyskiwane, ale także wzgardzone rasy

Wielu społecznie zaangażowanych wiernych wybierało marksizm, ponieważ jawił się jako najbardziej systematyczne, spójne i globalne wyjaśnienie przyczyn biedy i jako jedyna wystarczająco radykalna propozycja jej zniesienia

12 Jeśli chodzi o wykorzystywanie teorii zależności przez teologów wyzwolenia, zob. L. Bordini, *O marxismo e a teologia da libertação*, Rio de Janeiro 1987, rozdz. 6, oraz S.S. Gotay, *O pensamento cristão revolucionário...*, s. 192-197.

i zmarginalizowane kultury – w swoich najnowszych tekstach dodaje także kobiety, które są podwójnie wyzyskiwane.

Niektórzy marksiści z pewnością skrytykują zastąpienie „materialistycznego” pojęcia proletariatu przez tak szeroką, emocjonalną i nieprecyzyjną kategorię jak „biedni”. W rzeczywistości termin ten koresponduje z sytuacją Ameryki Łacińskiej, gdzie zarówno w miastach, jak i na wsi znajdują się ogromne masy biednych ludzi, obejmujące robotników, ale też bezrobotnych, częściowo zatrudnionych, pracowników sezonowych, ulicznych sprzedawców, zmarginalizowanych, prostytutki itd. – słowem, wszystkich wykluczonych z „oficjalnego” systemu produkcji. Działacze chrześcijańskich/marksistowskich związków zawodowych z Salwadoru ukuli termin, który obejmuje wszystkie te elementy uciskanej i wyzyskiwanej ludności: „biedtariat” (hiszp. *pobretariado*). Opcją preferencyjną dla biednych, przyjętą przez Konferencję Biskupów Ameryki Łacińskiej (1979) była w praktyce kompromisowa recepta, przez bardziej umiarkowane i konserwatywne nurty Kościoła rozumiana w tradycyjnym sensie (jako społeczne wsparcie), zaś przez teologów wyzwolenia jako przywiązanie do organizacji i walki biednych ludzi o własne wyzwolenie. Innymi słowy, marksistowska walka klas stała się nie tylko „narzędziem analitycznym”, ale nieodzownym elementem politycznej/religijnej kultury najbardziej radykalnych sektorów emancypacyjnego chrześcijaństwa, swoistym przewodnikiem w działaniu. Gustavo Gutiérrez stwierdził w 1971 roku:

Zaprzeczanie realności walki klas oznacza w praktyce poparcie dominujących frakcji społeczeństwa. Utrzymanie neutralności w tej kwestii jest niemożliwe. [To czego potrzeba, to] eliminacja przywłaszczania przez mniejszość wartości dodatkowej wytwarzanej przez pracę ogromnej większości, a nie liryczne wezwania o społeczną harmonię. Musimy zbudować społeczeństwo socjalistyczne, które będzie bardziej sprawiedliwe, bardziej wolne i bardziej ludzkie, nie zaś społeczeństwo fałszywej zgody i pozornej równości¹³.

Przywiodło go to do następującego wniosku praktycznego: „Budowanie dziś społeczeństwa sprawiedliwego musi koniecznie oznaczać bycie świadomie i aktywnie zaangażowanym w walkę klas, dziejącą się na naszych oczach”¹⁴.

Jak można stwierdzenia takie godzić z chrześcijańskim obowiązkiem powszechnej miłości? Odpowiedź Gutiérreza wyróżnia się polityczną

13 G. Gutierrez, *Théologies de la liberation...*, s. 276-277.

14 Tamże.

dyscypliną i moralną wspaniałomyślnością: nie pałamy nienawiścią do naszych prześladowców, chcemy ich wyzwolić, uwolnić od alienacji, ambicji i egoizmu – jednym słowem – nieludzkości. Ale żeby to zrobić, musimy mądrze wybrać stronę uciskanych i skutecznie walczyć z klasą opresorów.

Aby skutecznie walczyć z biedą, należy zrozumieć jej przyczyny. To właśnie tutaj teologia wyzwolenia ponownie zbliża się do marksizmu. Jak powiedział znany brazylijski kardynał Dom Helder Câmara: „Kiedy daję biednym chleb, nazywają mnie świętym. Kiedy pytam, dlaczego biedni nie mają chleba, nazywają mnie komunistą”. Bieda większości i nieprawdopodobne bogactwo nielicznych są zbudowane na tej samej ekonomicznej podstawie – *kapitalizmie zależnym*, zdominowaniu gospodarki przez wielonarodowe korporacje.

W latach sześćdziesiątych antykapitalistyczna tradycja etyczna Kościoła zaczęła być artykułowana w ramach marksistowskiej analizy kapitalizmu (w skład czego wchodzi potępienie niesprawiedliwości), w formie teorii zależności. Wielką zaletą teorii zależności, zwłaszcza u autorów takich jak André Gunder Frank i Aníbal Quijano, było zerwanie z „dewelopmentalistycznymi” iluzjami przeważającymi wśród latinoamerykańskich marksistów w latach pięćdziesiątych. Zerwanie to polegało na ukazaniu że przyczyną nędzy, niedorozwoju, rosnącej nierówności i wojskowych dyktatur nie był „feudalizm” lub niedostateczna modernizacja, lecz sama struktura kapitalizmu zależnego. W związku z tym, jak przekonywali, jedynie pewne formy socjalistycznej transformacji mogłyby wyrwać narody Ameryki Łacińskiej z zależności i biedy. Pewne aspekty tej analizy miały zostać przyswojone nie tylko przez teologów wyzwolenia, ale również niektórych biskupów i konferencje episkopalne, szczególnie w Brazylii¹⁵.

Czy znaczy to, że do Kościoła przeniknęły komunistyczne idee, tak jak w 1980 roku uznali republikańscy eksperci ze Stanów Zjednoczonych? Jeśli przez „komunistyczne idee” rozumie się idee partii komunistycznych, to powyższe stwierdzenie zupełnie mija się z sednem sprawy. Ze względu na to, że posiada ono wymiar moralnej odraży, chrześcijaństwo emancypacyjne [*Liberationist Christianity*],

15 Chrześcijanie emancypacyjni [*Liberationist Christians*], tacy jak chilijski jezuita Gonzalo Arroyo, odrzucili dominującą koncepcję rozwoju jako przejścia od społeczeństwo „tradycyjnego” do „nowoczesnego”, w której nowoczesność jest „*implicite* identyfikowana z nowoczesnym typem industrialnego kapitalizmu”, G. Arroyo, *Consideraciones sobre el sub-desarrollo en América Latina*, „Santiago: Cuadernos del CEREN” 1970, nr 5, s. 61.

inspirowane w głównej mierze rozważaniami religijnymi i etycznymi, przejawia dalece bardziej radykalne, nieprzejednane i kategorycznie antykapitalistyczne podejście, niż partie komunistyczne w Ameryce Łacińskiej, które ciągle wierzą w postępowe cnoty industrialnej burżuazji i historycznej, „anty-feudalnej” roli kapitalistycznego rozwoju przemysłowego. By zilustrować ów paradoks, wystarczy jeden przykład. Brazylijska Partia Komunistyczna tłumaczyła w swoich rezolucjach z Szóstego Kongresu (1967): „Uspołecznienie środków produkcji nie odpowiada obecnemu poziomowi sprzeczności między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji”¹⁶. Innymi słowy, kapitalizm przemysłowy musi najpierw rozwinąć gospodarkę i zmodernizować kraj, zanim będzie można zacząć mówić o socjalizmie. Jednak w 1973 roku biskupi i przełożeni zakonów ze środkowo-zachodniej Brazylii wydali dokument zatytułowany *Placz Kościołów* z następującym wnioskiem:

Musimy przezwyciężyć kapitalizm: to największe zło, akumulacja grzechu, zgniłe korzenie, drzewo, które wydaje tak dobrze znane nam owoce biedy, głodu, chorób i śmierci... W celu jego przezwyciężenia należy koniecznie wyjść poza prywatną własność środków produkcji (fabryk, ziemi, handlu, banków)¹⁷.

Kolejny episkopalny dokument jest jeszcze bardziej dosadny. *Deklaracja biskupów północno-wschodniej Brazylii* (1973) mówi:

Niesprawiedliwość wytwarzana w tym społeczeństwie jest owocem kapitalistycznych stosunków produkcji, które stworzyły społeczeństwo klasowe charakteryzujące się dyskryminacją i niesprawiedliwością. [...] Klasa uciskana nie ma innej możliwości wyzwolenia, niż podążać długą i trudną drogą (a podróż ta już się rozpoczęła) prowadzącą do społecznej własności środków produkcji. To główna zasada ogromnego historycznego projektu globalnego przekształcenia współczesnego społeczeństwa w nowe, w którym możliwym stanie się stworzenie obiektywnych warunków pozwalających uciskanym odzyskać człowieczeństwo, którego zostali pozbawieni. [...] Ewangelia wzywa wszystkich chrześcijan i ludzi dobrej woli do przyłączenia się do tego proroczego nurtu¹⁸.

16 *Documentos do Partido Comunista Brasileiro*, Lisboa 1976, s. 71.

17 Los Obispos Latinoamericano entre Medellín y Puebla, San Salvador: UCA (Universidad Centroamericana), 1978, s. 71.

18 *J'ai entendu les cris de mon peuple (Exode 3.7)*. *Documents d'évêques et supérieurs religieux du nord-est brésilien*, Bruxelles 1973, s. 42-43.

Dokument został podpisany przez trzynastu biskupów (w tym Doma Helderera Câmare), franciszkańskich, jezuickich i redemptorystycznych prowincjałów, a także opata klasztoru benedyktyńskiego w Bahii.

Z powyższych dokumentów, jak i wielu innych wychodzących z chrześcijańskiego ruchu wyzwolenia, wynika, że solidarność z biednymi prowadzi do potępienia kapitalizmu, a czasem nawet rodzi pragnienie socjalizmu. Jakiego socjalizmu? Nie jest to temat często podejmowany przez teologów wyzwolenia, którzy wolą zajmować się etyką ogólną i wartościami społecznymi, niż kwestiami strategicznymi i taktycznymi. Te pozostawiają raczej ruchom politycznym. Jednak już na długo przed 1989 rokiem znaleźli się pośród chrześcijańskich ruchów wyzwoleniowych krytycy tak zwanych „realnie istniejących” modeli socjalizmu. Na przykład Gutiérrez upierał się, że uciskany lud Ameryki Łacińskiej powinien porzucić wcześniej obrane ścieżki i twórczo poszukiwać swojej własnej drogi ku socjalizmowi. Jego podejście jest inspirowane José Carlosem Mariátegui, dla którego (gdy pisał w latach dwudziestych dwudziestego wieku) socjalizm w Ameryce Łacińskiej nie może być „czystą imitacją” ani „kopią” dotychczasowych doświadczeń. Musi on być „bohaterską kreacją”: „Musimy od podstaw stworzyć indoamerykański socjalizm poprzez naszą własną rzeczywistość, nasz własny język”¹⁹. Nie trzeba przy tym dodawać, że dla teologów wyzwolenia socjalizm, jak każda forma ludzkiej emancypacji, jest jedynie przygotowaniem lub oczekiwaniem całkowitego zbawienia i przyjścia Królestwa Bożego na ziemię.

Nie powinniśmy jednak wnioskować z powyższego, iż teolodzy wyzwolenia „obstają” przy marksizmie. Leonardo i Clodovis Boff podkreślają w swojej odpowiedzi kardynałowi Ratzingerowi, że marksizm użyty został jedynie jako pośrednik w odnowie teologii:

Pomogło to wyjaśnić i wzbogacić pewne podstawowe teologiczne pojęcia: lud, biedota, historia, a nawet praktyka i polityka. Nie znaczy to jednak, że zredukowaliśmy teologiczną treść tych pojęć do ograniczeń marksistowskich form. Wręcz przeciwnie, użyliśmy uzasadnionych i zgodnych z prawdą teoretycznych podstaw marksizmu w ramach teologicznego horyzontu²⁰.

19 Na przykład G. Gutierrez, *Théologie de la liberation...*, s. 102, 320. Cytat z José Carlosa Mariátegui zaczerpnięty został ze zbioru esejów *Ideologia e política*, Lima 1971, s. 249.

20 L. i C. Boff, *Le Cri de la Pauvreté*, [w:] G. Gutierrez, *Théologie de la liberation...*, s. 139.

Pośród odrzucanych przez nich aspektów marksizmu znajdują się, jak nietrudno się domyślić, filozofia materialistyczna i ateistyczna ideologia; jednak nie stanowi to dla nich wielkiego problemu, gdyż uważają, że to nie ateizm, a bałwochwalstwo jest największym wrogiem chrześcijaństwa w Ameryce Łacińskiej. Ważniejsze jest natomiast odrzucenie ekonomicznej tendencji w marksizmie, zwłaszcza tendencji „dewelopmentalistycznej” z jej ograniczoną wizją „postępu gospodarczego”, „modernizacji” oraz „rozwoju sił wytwórczych” za wszelką cenę.

Marksistowsy zwolennicy modernizacji często szufladkują chrześcijańskie ruchy wyzwolenicze jako „populistyczne” ze względu na ich sympatie do niektórych przedkapitalistycznych tradycji wspólnotowego życia i wzajemnej pomocy, które zachowały się w kulturze masowej (zwłaszcza wśród chłopów), a także przez ich skłonność do zastępowania proletariatu – jedyne podmiotu emancypacji – szerszymi pojęciami, takimi jak „biedni” i „lud”, w tym chłopstwo i rdzenne społeczności. Na przykład znany brazylijski marksistowski antropolog, Otavio Guilherme Velho, skrytykował brazylijski Kościół za „uznawanie procesu kapitalistycznego rozwoju za zło absolutne” i za upieranie się przy „radikalnej opozycji pomiędzy własnym i »kapitalistycznym« wyobrażeniem dotyczącym ziemi”. Przez reprodukcję spontanicznej chłopskiej ideologii opartej na przedkapitalistycznej przeszłości, Kościół nie może zmierzyć się z tak podstawowymi problemami, jak potrzeba rewolucji burżuazyjnej. Stanowisko Kościoła w kwestii rolnej ma wiele wspólnego z tradycją rosyjskiego populizmu, znajduje się natomiast w opozycji do ortodoksyjnego marksizmu, dla którego „rozwój kapitalizmu nie jest postrzegany jako zło absolutne, lecz jako warunek konieczny dla przyszłych przekształceń”. Oczywiście nie wszyscy latynoamerykańscy marksiści podzielają ten bardzo „klasyczny” punkt widzenia, ale tekst ten przedstawia znaczący nurt wśród lewicowych modernistów. Tego rodzaju dyskusja pośród latynoamerykańskich marksistów prowadzona jest od lat: Mariátegui, wzywając do „indo-amerykańskiego socjalizmu” opartego na lokalnej wspólnotowej tradycji (którą nazwał „komunizmem inkaskim”), został z miejsca potępiony przez sowieckich marksistów i ich latynoamerykańskich zwolenników jako „romantyk” i „populista”.

Oczywiście teolodzy wyzwolenia nie mogą zaakceptować Marksowskiej charakterystyki religii jako „opium ludu”. Jednak nie odrzucają oni całkowicie marksistowskiej krytyki Kościoła i „realnie istniejących” praktyk religijnych. Na przykład Gutiérrez przyznał, że latynoamerykański Kościół przyczynił się do nadania ustalonemu porządkowi świętego charakteru: „Ochrona zapewniana Kościołowi przez klasę społeczną, która broni i czerpie korzyści z kapitalistycznego społeczeństwa prze-

Stanowisko Kościoła w kwestii rolnej ma wiele wspólnego z tradycją rosyjskiego populizmu, znajduje się natomiast w opozycji do ortodoksyjnego marksizmu, dla którego „rozwój kapitalizmu nie jest postrzegany jako zło absolutne, lecz jako warunek konieczny dla przyszłych przekształceń”

ważającego w Ameryce Łacińskiej uczyniła zinstytucjonalizowany Kościół częścią systemu, a chrześcijański przekaz – składnikiem rządzącej ideologii”²¹. Z tym surowym osądem zgadza się część latynoamerykańskich biskupów. Dla przykładu, peruwiańscy biskupi w deklaracji przyjętej podczas XXXVI. Zgromadzenia Episkopatu (1969) stwierdzają, że: „Przed wszystkim my, chrześcijanie, powinniśmy zauważyć, że poprzez brak wiary – nasze słowa i czyny, nasze milczenie i zaniedbania, przyczyniły się do obecnej niesprawiedliwej sytuacji”.

Jednym z najbardziej interesujących dokumentów na ten temat jest uchwała przyjęta przez Wydział Edukacji CELAM pod koniec lat sześćdziesiątych (zanim instytucja znalazła się pod wpływem konserwatywnej hegemonii):

Religia chrześcijańska była i jest nadal używana jako ideologia usprawiedliwiająca rządy silnych. Chrześcijaństwo w Ameryce Łacińskiej stało się religią użyteczną dla systemu. Chrześcijańskie rytuały, kościoły i praca przyczyniły się do kierowania niezadowolonych ludzi ku temu, co pozagrobowe i zupełnie oderwane od rzeczywistego świata. W ten sposób chrześcijaństwo powstrzymało protest przeciwko niesprawiedliwemu i opresywnemu systemowi²².

Rzecz jasna, krytyka ta wyrażona jest w imię prawdziwego chrześcijaństwa, w solidarności z biednymi i uciskanymi, i nie ma nic wspólnego z materialistycznym kwestionowaniem religii jako takiej.

Jak pokazują te fragmenty pism teologów i oświadczeń biskupów, znaczna część Kościoła latynoamerykańskiego (będąca jednak w mniejszości) po cichu wplotła podstawowe zasady marksizmu w swoje nowe rozumienie chrześcijaństwa. Niektórzy chrześcijańscy związkowcy, członkowie lewicowych organizacji i radykalnych ruchów, jak „Chrześcijanie dla Socjalizmu”, poszli krok dalej, próbując dokonać syntezy czy fuzji chrześcijaństwa i marksizmu. Mówimy tutaj o chrześcijańskim prądzie wewnątrz rewolucyjnego ruchu. W rzeczy samej w wielu miejscach (np. w Brazylii czy Ameryce Środkowej) jest to jeden z głównych składników ruchu rewolucyjnego.

Kwestia taktycznego sojuszu z tak zwanymi lewicowymi siłami chrześcijańskimi była przez długi czas jednym z problemów ruchów robotniczych i marksistów w Ameryce Łacińskiej (choć nie tylko tam). Podczas swojej wizyty w Chile w 1971 roku, Fidel Castro wspominał

21 G. Gutiérrez, *Théologie de la liberation...*, s. 266.

22 Cytowane w: tamże, s. 117-118. W przypisie Gutiérrez wspomina kilka innych latynoamerykańskich dokumentów biskupich o podobnej orientacji.

o możliwości zmiany charakteru sojuszu marksistowsko-chrześcijańskiego z taktycznego na strategiczny. Jednak dziś, po doświadczeniach Brazylii, Nikaragui i Salwadoru, nie powinno się już mówić o sojuszu, a raczej o organicznej jedności. Chrześcijanie już są jednym z istotnych składników ruchu robotniczego i rewolucyjnego w wielu krajach Ameryki Łacińskiej.

Marksyści różnorodnie reagowali na tę nową i niespodziewaną sytuację. Jedni oceniali ją jako wybieg duchownych lub nową formę „opium dla ludu”, innym udało się pozostać bardziej otwartymi i zaakceptować rewolucyjnych chrześcijan jako prawowitych członków ruchu. Dobrym przykładem jest komendant Luis Carrión, członek narodowej dyrekcji FSLN, który trafnie podsumował problem w swoim wywiadzie z sierpnia 1985 roku:

Nie widzę powodu, dla którego chrześcijanie, bez wyrzekania się swojej wiary, mieliby zaprzestać zapożyczania marksistowskich narzędzi pojęciowych, które są niezbędne dla naukowego zrozumienia procesów społecznych i rewolucyjnego ukierunkowania w polityce. Innymi słowy, chrześcijanin może być jednocześnie chrześcijaninem i zupełnie konsekwentnym marksistą. [...] W tym sensie nasze doświadczenie może wiele nauczyć. Było i jest wielu aktywnych chrześcijan we Froncie Sandinistowskim, a niektórzy z nich są nawet księżmi. I nie mówię tu tylko o szeregowych; niektórzy są członkami Zgromadzenia Sandinistowskiego i zajmują odpowiedzialne pozycje w polityce. Myślę, że niektórzy członkowie marksistowskiej awangardy mieli tendencje do postrzegania postępowych i rewolucyjnych frakcji chrześcijaństwa jako przeciwników rywalizujących o poparcie partii. Uważam, że to błąd. Unikanie tego błędu to jedno z największych osiągnięć FSLN. Połączyliśmy się z oddolnymi strukturami Kościoła nie po to, by wyciągać z nich ludzi, ale by zintegrować je z Frontem Sandinistowskim na etapie jego politycznego rozwoju. W żadnym wypadku nie znaczy to, że sprzeciwiamy się udziałowi ludzi w chrześcijańskich instytucjach. Wręcz przeciwnie, trzymamy ludzi w tych strukturach po to, by ich zaangażowanie przekształciło się w działania polityczne w tym środowisku. Nigdy nie mówiliśmy im, że poprzez przyłączenie się do FSLN będą musieli wybierać pomiędzy wiarą chrześcijańską, a członkostwem we Froncie. Gdybyśmy tak postawili sprawę, pozostalibyśmy małą grupką działaczy²³.

Należy jednak podkreślić, że poza Brazylią i Ameryką Środkową, większość członków „Kościoła ubogich” jest niechętna angażowaniu się

23 L. Carrión, *Les chrétiens dans la révolution sandiniste*, „Inprecor” 1987, nr 246, s. 16.

Marksyści różnorodnie reagowali na tę nową i niespodziewaną sytuację. Jedni oceniali ją jako wybieg duchownych lub nową formę „opium dla ludu”, innym udało się pozostać bardziej otwartymi i zaakceptować rewolucyjnych chrześcijan jako prawowitych członków ruchu.

w bliski związek z marksizmem; nie tylko ze względu na kampanię Watykanu, lecz także przez ogólną nieufność wobec tej teorii i jej otwarcie politycznego zaangażowania. Co więcej, teolodzy, którzy wcześniej często używali marksistowskich kategorii, są teraz znacznie ostrożniejsi, zwłaszcza od czasu europejskich wydarzeń z 1989 roku (niechlubnego końca bloku sowieckiego). Można powiedzieć, że istnieje dziś ogólna tendencja do umniejszania znaczenia związku emancypacyjnego chrześcijaństwa z marksizmem.

Tłumaczenie: Paweł Bąkowski i Maja Jagielska

MICHAEL LÖWY (1938) – socjolog i filozof. Emerytowany profesor socjologii w Centre National de la Recherche Scientifique i wykładowca École des Hautes Études en Sciences Sociales w Paryżu. Autor ponad dwustu publikacji z dziedziny socjologii kultury i filozofii polityki, poświęconych między innymi twórczości Benjamin, Kafki, Lukácsa i Marksa. Jego najważniejsze książki to: *Georg Lukács: from Romanticism to Bolshevism* (1979), *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe: a Study in Elective Affinity* (1992), *On Changing the World. Essays in political philosophy: from Karl Marx to Walter Benjamin* (1993), *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History"* (2005), *The Theory of Revolution in the Young Marx* (2006).

Cytowanie:

M. Löwy, *Teologia wyzwolenia a marksizm*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/01.Löwy.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Słowa kluczowe: marksizm, teologia wyzwolenia, Ameryka Południowa, modernizacja, bieda, utopia