

# Jerzy Kochan

---

## Fryderyk Engels, Karol Marks : religia jako opium ludu

---

Nowa Krytyka 32, 41-60

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Jerzy Kochan**  
Uniwersytet Szczeciński

## **Fryderyk Engels, Karol Marks – religia jako opium ludu**

Słowa kluczowe: marksizm, religia, L. Feuerbach, K. Marks, F. Engels, religia jako opium ludu, alienacja, socjalizm, teologia wyzwolenia, J. Ładosz, rewolucja

*Wartość przejawia się w towarze,  
jak barania natura chrześcijanina w baranku bożym*

Karol Marks, *Kapitał*, t. I

Z punktu widzenia dzisiejszego Polaka-katolika czy też po prostu Polaka ukształtowanego przez zacadzzone kultem Jana Pawła II media, system oświaty, politykę uprawiające z pomocą wszelkich instytucji totalizującą agresję wyznaniowego państwa krytyka religii w wydaniu Ludwika Feuerbacha czy później Karola Marksa wydaje się ostra i drastyczna. A przecież przede wszystkim trzeba sobie na początku zdać sprawę z tego, że ich stosunek do chrześcijaństwa, także papieżstwa i katolicyzmu, wyrósł w temperaturze sporów i walk czasów reformacji, że czerpie swe soki i swą odwagę z wojen, morderstw, ludobójstwa i stosów trupów, poprzez które wyrażała się nie tylko „dyskusja” między różnymi formami kultywowania chrześcijaństwa, ale też praktycznie krytyka średniowiecza, feudalizmu, zacofania, których fundamentem i uzasadnieniem był kościół i religia chrześcijańska. W celu przybliżenia tego klimatu przytoczmy w tym miejscu słowa Marcina Lutra:

Gdyby ich (tj. rzymskich klechów) wściekle szaleństwo miało trwać dalej, to miemam, że nie byłoby na uśmierzenie go lepszej rady i lekarstwa, jak to, żeby królowie i książęta przyczynili się do tego siłą, żeby ruszyli zbrojnie i uderzyli na tych szkodliwych ludzi, co tak zatruwają cały świat, i bronią a nie słowami położyli raz na zawsze kres ich grze. Skoro złodziei karzemy stryczkiem, morderców mieczem, kacerzy ogniem, to dlaczego tym bardziej nie zwalczamy wszelką możliwą bronią tych szkodliwych nauczycieli zepsucia: papieży, kardynałów, biskupów i całej tej zgrai rzymskiej Sodomy, dlaczego nie myjemy rąk w ich krwi<sup>1</sup>.

Ta wypowiedź „zniewieściałego cielska z Wittenbergi”, jak Lutra nazwał Tomasz Münzer, dobrze oddaje ducha ponad dwustuletnich walk, mordów i rzezi pod sztandarami różnic religijnych. Rzecz jasna nie chodziło tylko o różnice religijne. Współcześnie doskonale zdajemy sobie sprawę z tego, że były to długie bóle porodowe społeczeństwa kapitalistycznego, które wymuszały poprzez secesję i ewolucję dostosowanie się chrześcijaństwa jako ideowego zaplecza feudalizmu do nowo powstającego kapitalizmu. Wiemy, że jeśli i w końcu XX wieku możemy obserwować walki katolików z protestantami w Irlandii Północnej, to tam też mniej chodzi o religię, a przede wszystkim o ubóstwo rdzennych mieszkańców wyznania katolickiego, ich bezrobocie, szeroko rozumiane upośledzenie społeczne i uprzywilejowanie protestanckiej części dominującej, panującej, także w sensie ekonomicznym i politycznym. Wiedza ta, a dotyczy ona generalnie społeczno-ekonomicznego podejścia do kwestii istnienia, ewolucji i konfrontacji różnych systemów religijnych oraz ich funkcji społecznych, wykracza daleko poza to, co w kwestii religii możemy odnaleźć u Feuerbacha. Współcześnie jest już ona w jakimś zakresie standardowa w naukowym podejściu do spraw wiary. Wielki krok w kierunku nie tylko scyntyzacji refleksji nad religią, ale i traktowania jej przede wszystkim jako fenomenu z zakresu reprodukcji ideowych, świadomościowych, kulturowych przesłanek ekonomicznej reprodukcji formacji społecznej, konkretnego społeczeństwa uczynił będący w jakimś stopniu uczniem Feuerbacha Marks, a także jego nieodłączny przyjaciel i naukowy współpracownik – Fryderyk Engels.

Krytyka Feuerbacha, zdystansowanie się od jego abstrakcyjnego humanizmu odegrało fundamentalną rolę w kształtowaniu się oryginalnej koncepcji materializmu historycznego i dialektycznego Marksa. W jednym ze swych najkrótszych, ale chyba też najbardziej komentowanych dzieł, w *Tezach o Feuerbachu*, Marks

---

<sup>1</sup> Cytat za: F. Engels, *Wojna chłopska w Niemczech*, [w:] K. Marks, F. Engels, *O religii*, Warszawa 1962, s. 96.

podkreśla ograniczoność materializmu filozoficznego autora *Wykładów o istocie chrześcijaństwa*. Jak pisze w tezie czwartej, Feuerbach dostrzega podział świata na świat religijny, wyobrażony i rzeczywisty. To rozróżnienie jest podstawą rozpoznania alienacji religijnej, którą chce on znieść poprzez „sprowadzenie świata religijnego do jego ziemskiej podstawy”, poprzez ukazanie, w jaki sposób „ziemska rodzina jest tajemnicą świętej rodziny”. Feuerbach – pisze Marks – sprowadza istotę religii do istoty człowieka, ale ograniczeniem jego materializmu jest postrzeganie człowieka jako izolowanej, abstrakcyjnej jednostki ludzkiej, sprowadzenie jej jakby do poziomu gatunku, niezróżnicowanych jednostek w tym sensie – postrzeganie biologicznie, prawniczo, obywatelsko, a nie społecznie, ekonomicznie, historycznie. W zbyt małym stopniu człowiek prezentowany jest tu jako „społecznona ludzkość”, „całokształt stosunków społecznych”.

Dlatego też koncepcja dezalienacji Feuerbacha pozostaje wciąż w kręgu oświeceniowego wyobrażenia o podstawowym znaczeniu przemian świadomości dla przeprowadzania przemian społecznych. Mechanizm dezalienacji to w tym wypadku uświadomienie sobie alienacji istoty człowieka w systemach religijnych i wynikający z tego akces do ateistycznego humanizmu. Z punktu widzenia Marksa to nie wystarcza. Jak pisze:

To, co on robi, polega na sprowadzeniu świata religijnego do jego ziemskiej podstawy. Przeocza on, że po dokonaniu tej pracy pozostaje jeszcze do zrobienia rzecz najważniejsza. Mianowicie fakt, że owa ziemska podstawa odrywa się sama od siebie i utrwała w obłokach niczym samodzielne państwo, da się wytłumaczyć jedynie samo-rozdarcie i samozaprzeczeniem tej ziemskiej podstawy. Musi więc ona sama być najpierw zrozumiana w swej sprzeczności, następnie zaś, przez usunięcie tej sprzeczności, praktycznie zrewolucjonizowana. A więc np. po odkryciu, że ziemska rodzina jest tajemnicą świętej rodziny, musi ona sama być poddana krytyce w teorii i ulec rewolucyjnemu przekształceniu w praktyce<sup>2</sup>.

W przytoczonym fragmencie czwartej tezy Marks zwraca uwagę na nie-dostrzeganie przez Feuerbacha społecznych źródeł podziału świata na religijny, wyobrażony i ziemski świat rzeczywisty. Stąd też kwestia zniesienia alienacji pozostaje u autora *Wykładów o istocie religii* w jakimś sensie wciąż tylko w wymiarze intelektualnym, teoretycznym. Założenie, że owo „podwojenie” ma genezę w „samorozdarcie” i „samozaprzeczeniu” ziemskiej podstawy, to jest w podziałach i sprzecznościach społecznych, implikuje kompletnie inną taktykę znoszenia alienacji. W tym przypadku musi ona polegać na sięgnięciu do podstaw nie-

<sup>2</sup> K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] K. Marks, F. Engels, *O religii...*, s. 57.

pożądanego zjawiska alienacji religijnej, to znaczy do sprzeczności oraz podziałów społecznych, i po rozpoznaniu ich natury krytycznym ich przewartościowaniu, „praktycznemu zrewolucjonizowaniu”. Problemem jest więc już teraz głównie struktura społeczna, społeczne sprzeczności, konflikty, których istoty poszukiwać będzie Marks przez całe życie na poziomie stosunków ekonomicznych, społecznych, politycznych. To ich przekształcenie, zrewolucjonizowanie ma zastąpić teoretyczną krytykę alienacji religijnej.

To nie religia jest od tej pory głównym problemem teoretycznym i społecznym, lecz wyzysk, konflikt klasowy, rewolucja społeczna. Nie chodzi też o alienację religijną i jej zniesienie. Sama alienacja religijna okazuje się tylko ułamkiem świadomościowego odbicia wyalienowanych stosunków społecznych zaklętych w relacjach ekonomicznych, prawie, państwie, całej kulturze kapitalistycznego społeczeństwa wyzysku klasowego. Pogląd uznający, że zniesienie alienacji religijnej, religii uzdrowi ludzkość, społeczeństwo, jest z perspektywy Marksa naiwny i bałamutny, odciąga od rzeczywistych problemów w stronę beznadziejnych walk z podrzędnymi konsekwencjami alienacji, która tak na prawdę dokonuje się w sferze stosunków ekonomicznych. To jakby chcieć ryby łowić w lesie.

Marksowska koncepcja alienacji społecznej, najpełniej wyrażona w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* z 1844 roku, kwestię religii w rzeczywistości pomija i koncentruje się na alienacji istoty gatunkowej człowieka będącej skutkiem istnienia własności prywatnej i antagonistycznych relacji wyzysku klasowego między proletariatem i burżuazją. Likwidację alienacji wiąże młody Marks z likwidacją własności prywatnej i powstaniem bezklasowego społeczeństwa komunistycznego. Krytyka religii zastępowana jest przez antykapitalistyczną rewolucję.

Różnica między teorią alienacji Feuerbacha i Marksa ma bardzo zasadnicze uwarunkowania. O ile Feuerbach za punkt wyjścia przyjmuje istnienie u ludzi swoistego usposobienia religijnego i traktuje religie jako zjawisko odróżniające ludzi od świata zwierząt, to dla Marksa punktem wyjścia jest praca ludzka. Problemem nie jest bowiem w tym nowym ujęciu jakieś definiowanie człowieka, zazwyczaj nieudolne, a czasem nawet komiczne jak Platońska „istota dwunożna nieopierzona”. Chodzi o to, w jaki sposób człowiek sam wyróżnił się ze świata zwierząt. Tym, co realnie wydobyło człowieka z ewolucji i wprowadziło w historię, jest społecznie zorganizowana praca. To praca, narzędzia, organizacja społecznego wysiłku i wzajemna pomoc wyróżniły gatunek ludzki, człowieka ze

świata przyrody. Lecz to, co możemy obserwować w otaczającej nas współczesności, jest jakby zaprzeczeniem takiego wyzwolenczego charakteru ludzkiej pracy. Praca stała się obca człowiekowi i przeciwstawia się jemu jako samodzielna, zewnętrzna i wroga, niszczycielska siła. Człowiek w pracy czuje się zdegradowany, zniewolony i przymuszony. Wolny czuje się poza pracą, a pracę traktuje jak nieszczęście i przekleństwo.

Obcy jest mu proces pracy, obcy jest mu produkt pracy, obcy jest mu inny człowiek, cały otaczający go świat społeczny, instytucje i obca kultura... ale i człowiek staje się obcy sobie samemu. Całe życie jest nie takie, puste, pozorne i przegrane. Człowiek włączony w tryby produkcji staje się obcy sam sobie, a jednocześnie innym. Obcy staje się też istocie gatunkowej człowiekowi. Obcy w obcym świecie. Życie jest tylko środkiem do życia, a wyalienowana produkcja obcego świata i swojego własnego utracenia sensu istnienia – jedyną faktyczną realnością.

Człowiek nie czuje się w pracy zadowolony i radosny, a przecież powinien, bo praca to jest to, co wyciągnęło go za uszy z przyrodniczej bezrefleksyjności. Stworzyło społeczeństwo, kulturę, wspaniałe budowle i wiedzę. Tymczasem człowiek czuje się wolny i nieprzymuszony w swoich funkcjach zwierzęcych: w spaniu, jedzeniu, picciu, ubieraniu się, mieszkaniu i kopulacji. „To, co zwierzęce, staje się ludzkie, a to, co ludzkie, zwierzęce”<sup>3</sup>.

Opis alienacji kapitalistycznej dokonany przez „młodego” Marksa pod koniec pierwszej połowy XIX wieku w zdumiewający sposób pasuje i do współczesnej rzeczywistości. Również i dziś, gdy rano staniemy w centrum miasta, to wypełnione pasażerami samochody, tramwaje i autobusy nie są pełne radosnych, roześmianych i szczęśliwych ludzi, którzy chętnie jadą pracować, robić coś wspaniałego i kontynuować dzieło, dzięki któremu człowiek stał się człowiekiem. Nie słyhać śpiewu jak u wesołych krasnoludków: „Hej, ho! Hej, ho! Do pracy by się szło!”. Same smutne mordy. Nikt się nie cieszy, że Ojczyzna wolna. Że praca stworzyła człowieka.

Urzeczywistnienie pracy – pisze Marks – oznacza tak daleko idące odrzeczywistnienie, że robotnik zostaje odrzeczywistniony aż do śmierci głodowej włącznie. Uprzedmiotowienie oznacza utratę przedmiotu tak dalece, że robotnik zostaje obrabowany z przedmiotów najniezbędniejszych nie tylko do życia, lecz i do pracy. Ba, praca staje się przedmiotem, który robotnik może zdobyć tylko z najwyższym

---

<sup>3</sup> K. Marks, *Rękopisy...*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela* (dalej: Med.), t. I, Warszawa 1962, s. 551.

wysiłkiem i bardzo nieregularnie. Przyswojenie przedmiotu oznacza tak dalece idące wyobcowanie, że im więcej przedmiotów robotnik produkuje, tym mniej może posiadać i tym bardziej dostaje się we władzę swego produktu, kapitału<sup>4</sup>.

Jak widać, to nie praca, nie narzędzia, nie fabryki przeciwstawiają się człowiekowi. To tylko pozór i antropomorfizacja rzeczy, fetyszyzm towarowy. Przeciwstawiać człowiekowi może się tylko drugi człowiek. Rzecz jest tylko pośrednikiem w relacjach między ludźmi, zasłoną epistemologiczną. Ten moment w analizie alienacji pracy Marksa jest przełomowy, bowiem w tym miejscu następuje rozpad abstrakcyjnego człowieka. Miejsce niemej ogólności, jaką jest człowiek, zajmuje analiza funkcjonowania kapitalistycznego społeczeństwa klasowego. To już nie po prostu człowiek przeciwstawia się człowiekowi. Zresztą tradycyjny humanizm, traktując człowieka jako człowieka, a więc abstrakcyjnie i poza historią, na podobieństwo biologicznego egzemplarza konkretnego gatunku lub przepisów prawa, wobec którego „wszyscy są równi”, „tacy sami”, nie mógł inaczej postępować. Nie miał na to wystarczającej naukowej wiedzy o społeczeństwie. Humanizm generalnie jest abstrakcyjny, przednaukowy i sentymentalny. W rzeczywistości jest realnym maskowaniem stosunków wyzysku i panowania, topieniem ich w ciepłej wodzie pozornego braterstwa i anonimowej przemocy.

Opisywane później szczególnie żarliwie przez Louisa Althussera „cięcie epistemologiczne”<sup>5</sup>, granica zerwania z humanizmem i przejścia w analizie do naukowego demaskowania klasowych antagonizmów i sprzeczności, zaczyna się już w *Rękopisach*. Polega ono na przejściu od człowieka do pary antagonistycznych klas robotnika i kapitalisty. A przede wszystkim pokazaniu, śladem Jana Jakuba Rousseau, że to własność prywatna jest ową „przekładnią”, która w procesie pracy może demolować człowieczeństwo poprzez swoją zdolność transmisji przekładania bólu, pracy, łez, wysiłku jednych na radość, bez troskę, kaprysy innych. Alienacja jest więc rezultatem istnienia własności prywatnej, która uruchamiana w procesie produkcji dzieli człowiek na robotników i kapitalistów stanowiących już teraz razem generator wyalienowanej pracy i alienacji całości rzeczywistości. Oczywiście, własność prywatna ma charakter w takiej lub innej formie rzeczowy i dlatego też relacje między ludźmi przybierają z tej perspektywy charakter relacji człowiek–rzecz–człowiek, a nie po prostu człowiek–czło-

<sup>4</sup> Ibidem, s. 548.

<sup>5</sup> L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 1975.

wiek. Przełom, jaki się tu dokonuje w tym wymiarze, oznacza skok od traktowania stosunków społecznych jako wolicjonalnych, czysto politycznych do ujęcia ich na podobieństwo obiektywnego procesu przyrodniczego. Jest to jednocześnie skok od teorii społeczeństwa jako teorii moralnej do materializmu historycznego i nowoczesnej, naukowej teorii procesu społecznego i teorii kapitalistycznego sposobu produkcji<sup>6</sup>.

Pieniądz, ten powszechny symbol i narzędzie kapitalistycznej gospodarki towarowo-pięniężnej, staje się magicznym nosicielem nowej mistyki i nowej religii. Jej świątyniami są banki. Jej niewolnikami są „wolni” pracownicy najemni. Czary i cudowności świata alienacji pracy, alienacji ekonomicznej przerastają dziwa starych religii, „każda rzecz jest czym *innym*, niż jest”, a „nad wszystkim panuje *nieludzka siła*”:

To, co mam dzięki pieniądzwowi, to, za co mogę zapłacić, tzn. to, co mogą kupić pieniądze – to wszystko to *ja*, sam posiadacz pieniądza. Siła moja jest tak wielka, jak wielka jest siła pieniądza. Cechy pieniądza są moimi – jego właściciela – cechami i siłami istoty. Nie osobowość moja określa więc, czym *jestem* i na co mnie stać. Jestem brzydki, ale mogę sobie kupić najpiękniejszą kobietę. A więc nie jestem *brzydki*, bo działanie *brzydoty*, jej siłę odstręczającą zniweczył pieniądz. Sam jestem *chromy*, ale pieniądz dostarczy mi 24 nóg; a więc nie jestem chromy. Jestem człowiekiem złym, nieuczciwym niesumiennym, ograniczonym, ale pieniądz doznaje czci, a więc czczony jest i jego posiadacz. Pieniądz jest najwyższym dobrem, a więc i jego posiadacz jest dobry; ponadto dzięki pieniądzwowi nie potrzebuję sobie zadawać trudu być nieuczciwym, z góry mają mnie więc za uczciwego. *Nie* jestem *mądry*, ale pieniądz jest *prawdziwą mądrością* wszystkiego, więc jakże jego posiadacz miałby nie być mądry? Ponadto może on sobie kupić mądrych ludzi, a czyż ten, kto włada mądrymi ludźmi, nie jest mądrzejszy od mądrych ludzi? Czyż ja, który dzięki pieniądzwowi mogę mieć *wszystko*, do czego wzdycha dusza ludzka, nie posiadam wszystkich ludzkich możliwości? Czyż więc moje pieniądze nie zamieniają wszystkich moich niemożności w ich przeciwieństwo? [...]

Wywracanie na opak i podmienianie wszystkich właściwości ludzkich i przyrodniczych, łączenie przeciwieństw; ta boska moc pieniądza tkwi w jego istocie jako w wyobcowanej, alienującej i alienującej się w istocie gatunkowe ludzi. Jest on [pieniądz – przyp. J.K.] wyalienowaną mocą ludzkości<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Nie jest to cięcie dokonane raz na zawsze. Tak jak są do tej pory instytucjonalni filozofowie, którzy nie zrozumieli sensu antynaturalistycznego przełomu filozofii Kanta, tak i współcześnie są instytucjonalni badacze, którzy w badaniu społeczeństwa poza świat moralności i polityki nie są w stanie wyjść. Dotyczy to oczywiście także świadomości potocznej. Jasnym symptomem takiego zacofania jest fetyszyzowanie tak zwanej demokracji, która ma stanowić uniwersalny środek pomiaru rozwoju społeczeństwa i najwyższą wartość w aksjologii nowoczesnego społeczeństwa usprawiedliwiająca nawet masowe zabijanie ludzi.

<sup>7</sup> K. Marks, *Rękopisy...*, s. 611–612.



W tej „mystyce” pieniądza, gospodarki kapitalistycznej leży klucz do zrozumienia rzeczywistości społecznej w jej wyalienowanym kształcie i następnie jej skutecznego przezwyciężania, zniesienia, stworzenia społeczeństwa, w którym „przy założeniu, że człowiek jest człowiekiem i jego stosunek do świata jest ludzki, miłość możesz wymieniać tylko na miłość, zaufanie tylko na zaufanie itd.”<sup>8</sup>. Dezalienacja nie dotyczy więc po prostu likwidacji własności prywatnej, „odebrania bogatym przez biednych” czy jakichś innych podobnych bajek. Jej głębokim sensem jest zmiana całego paradygmatu kulturowego alienacji indukowanego teraz przez kapitalistyczną własność prywatną, a niewołącego ludzkość od chwili powstania własności prywatnej przez epokę niewolnictwa, feudalizmu po współczesność. Zmiana, która teraz ma nastąpić, będzie nie tylko końcem kapitalizmu, ale też końcem wszelkich społeczeństw klasowych. Epoka społeczeństw klasowych jest zaledwie kilkutyśiecznym epizodem w historii ludzkości, która przez większość swego istnienia obywatela się bez własności prywatnej, klas społecznych, więzień i policji. Społeczeństwa klasowe to, z grubsza licząc, tylko jakieś 3 procent historii *homo sapiens*.

Słynna Marksowska formuła o religii jako opium ludu<sup>9</sup> pada w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* w kontekście precyzowania sensu krytyki religii. Ma ona pozytywną rolę do odegrania tylko wtedy, gdy jest walką przeciwko okrutnemu światu kapitalizmu, który uniemożliwia szczęście ludu, a którego „duchowym *aromatem* jest religia”. Pozwala ona poprzez przynoszącą ulgę akceptację urojonego szczęścia pogodzić się z istniejącym światem, jest jak „urojone kwiaty, upiększające kajdany”.

Religia jest – pisze Marks – westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest opium ludu. Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu. Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji to znaczy wymagać porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może [...]. Krytyka religii uwalnia człowieka od złudzeń po to, by myślał, działał, kształtował własną rzeczywistość jako człowiek, który wyzbył się złudzeń i doszedł do rozumu; aby obracał się dookoła samego siebie, a więc dookoła swego rzeczywistego słońca.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 614.

<sup>9</sup> Powtórzmy: *opium ludu*, a nie *opium dla ludu*, jak często się przekręca sformułowanie Marksa. Ma to pewne znaczenie teoretyczne, gdyż w pierwszej formule – *opium ludu* – zawiera się własną wolną wolę wierzących i kojącą funkcję religii, podczas gdy w drugim – *opium dla ludu* – akcent pada głównie na instrumentalne, zewnętrzne aplikowanie religii przez sprytnych manipulantów, co przypomina jakieś elementy teorii spiskowych.

---

Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dookoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dookoła samego siebie<sup>10</sup>.

Jednakże to uruchomiona w *Rękopisach...* ścieżka demaskowania ekonomicznych przyczyn alienacji jest przede wszystkim rozwijana przez Marksa w późniejszych pracach. Chodzi tu zwłaszcza o *Ideologię niemiecką* i generalną konstrukcję kategorii materializmu historycznego pozwalającą ujmować religię jako zjawisko ze sfer idealnych przesłanek reprodukcji systemu społecznego. Szczególną rolę odgrywa także ufundowana przez Marksa problematyka fetyszyzmu towarowo-pieniężnego. Nie miejsce tu na jej szczegółową analizę. Warto ją jednak przypomnieć na tyle, aby wskazać, że w swej charakterystyce świadomości fałszywej czy też ogólniej rzecz ujmując – kapitalistycznych, rynkowych mechanizmów *produkcji* swoistych *zasłon epistemologicznych*, poznawczych uniemożliwiających rozpoznanie przez człowieka, robotnika, producenta otaczających go stosunków produkcji i podziału Marks koncentruje się na czynnikach produkcyjnych, rynkowych stwarzających przesłanki do fałszywego postrzegania otaczającej rzeczywistości społecznej. Problemem jest na przykład *reifikacja*, czyli urzeczowienie stosunków międzyludzkich, czy też *fetyszyzm towarowy*, czyli wyobrażenie o wartości czy cenie jako cechach towaru, a nie wyrazie stosunków społecznych.

Z im późniejszą twórczością Marksa mamy do czynienia, tym bardziej problem religii jako oczywisty teoretycznie i intelektualnie jest marginalizowany i pozostawiany na boku. W istocie nie ma tu żadnego problemu. Wszystko wiadomo. To, co może się rozwijać, to raczej tylko refleksja historyczna i aktualna nad społeczną i polityczną rolę religii, kościołów, kleru w ich konkretno-historycznym uwikłaniu. A więc z jednej strony jako ideowej podstawy kolonizacji i podbojów zamorskich, a z drugiej jako uzasadnienia walki klasowej jak wtedy, gdy zbuntowani chłopci Münzera, pytając, gdzie była własność prywatna w czasach Adama i Ewy, żądali jej zniesienia jako produktu złośliwego szatana chcącego skłócić rodzaj ludzki i popsuć doskonale dzieło boże. W rzeczy samej po powstaniu raju, Adama i Ewy dzieło stworzenia zakończyło się, a o własności prywatnej w opowieściach o raju nie ma ani słowa.

---

<sup>10</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] K. Marks, F. Engels, *O religii...*, s. 29.

Forma religijna może więc przykrywać, chować w sobie różne treści społeczne i polityczne, czasem radykalnie odmienne, sprzeczne<sup>11</sup>. Badanie tych zjawisk przyjmowało u klasyków marksizmu różne formy. Królowało jednak udokumentowane przekonanie o cofaniu się religii z różnych obszarów życia społecznego i jej stopniowej marginalizacji w przyszłości. Sprzyjała temu popularyzacja deizmu, walka o świeckie państwo, pochod liberalizmu przez XIX wiek, a przede wszystkim rozwój poznania naukowego, uniwersytetów, nauk ścisłych. W takim właśnie kontekście historycznym Engels krytykował zbyt radykalne zapędy krytyczne blankistów wobec religii, pisząc ironicznie: „W każdym razie jedno jest pewne: jedyną przysługę, jaką dziś jeszcze można oddać Bogu, to uznać ateizm za przymusowy artykuł wiary i przez zakaz wszelkiej religii zaćmić bismarkowski «kulturkampf»”<sup>12</sup>.

Siła przekonania o przełomowej historycznej defensywie religijnej w warstwie poznawczej brała się przede wszystkim z postępu poznania naukowego. Engels w *Dialektyce przyrody* i *Ludwiku Feuerbachu i zierchu klasycznej filozofii niemieckiej* wskazywał na trzy wielkie odkrycia naukowe przesądzające o powstaniu zasadniczo nowej sytuacji w świecie nauki i filozofii.

*Pierwsze* z nich to *odkrycie komórki* jako swoistego atomu dla organizmów zwierzęcych i roślinnych, dla wszelkich organizmów żywych. Ujawniło to podstawową jedność świata ożywionego, a zmienność i skłonność do przemian komórek wskazały drogę, na której może następować rozwój indywidualny i gatunkowy organizmów.

*Drugie* odkrycie to *odkrycie możliwości przemian energii* (Engels pisze o mechanicznej, cieplnej, elektrycznej, chemicznej, świetlnej) jednej w drugą, co stwarza ujednolicony obraz różnych form energii mogących przechodzić w siebie nawzajem i w ten zróżnicowany, a jednocześnie jednolity sposób stanowić formę przejawiania się różnych jakościowo rodzajów ruchu materii.

*Trzecie* zaś to

po raz pierwszy systematycznie przeprowadzony przez Darwina dowód, że otaczające nas dziś twory przyrody organicznej, z ludźmi włącznie, są rezultatem dłu-

---

<sup>11</sup> „Społeczne zasady chrześcijaństwa usprawiedliwiały starożytne niewolnictwo, gloryfikowały w średniowieczu poddaństwo i z małym trudem dają się też w razie potrzeby nagiąć do obrony uciemnienia proletariatu”. K. Marks, *Komunizm pisma Der Rheinische Beobachter*, [w:] K. Marks, F. Engels, *O religii...*, s. 75.

<sup>12</sup> F. Engels, *Literatura emigracyjna*, [w:] K. Marks. F. Engels, *O religii...*, s. 136.

giego procesu rozwojowego niewielu pierwotnie jednokomórkowych zarodków, te zaś pochodzą z powstałej na drodze chemicznej protoplazmy, czyli białka<sup>13</sup>.

Te trzy odkrycia mają tak zasadnicze znaczenie, ponieważ umożliwiają stworzenie konsekwentnego *monizmu materialistycznego* opartego na naukowo formułowanej wiedzy. Moglibyśmy dodać do nich jeszcze wiele innych. Takich jak teoria Kanta-Laplace’a o ewolucyjnym powstaniu układu słonecznego czy odkrycie przez Luigiego Galvaniego istnienia zjawisk elektrycznych w tkankach zwierzęcych<sup>14</sup>.

Monizm materialistyczny – stanowisko filozoficzne uznające, że całość świata składa się tylko i jedynie z różnych form i autonomicznych poziomów dynamicznej i występującej w czasie oraz przestrzeni materii – pojawiający się pod różnymi postaciami przecież również wcześniej w historii filozofii zostaje w ten sposób związany z poznaniem naukowym i jego wielkim nowoczesnym dorobkiem, którego eksplozja wraz z powstaniem kapitalizmu powodowała, że gusła, mity, bajki, wszystkie te czary-mary i hokus-pokus intensywnie eksploatowane w różnych religiach przesuwają się w świecie kultury na należne im miejsce bliższe literaturze, poezji, peryferyjne i traktowane z pobłażaniem i uśmiechem.

Jak pisał Engels:

treść ich stanowią wyobrażenia powstałe w epoce przedhistorycznej, które epoka historyczna zastała już i przejęła – czyli coś, co dziś nazwalibyśmy bzdurą [...] niski szczebel rozwoju ekonomicznego w epoce przedhistorycznej znajduje swe uzupełnienie w błędnych wyobrażeniach o przyrodzie [...] i chociaż nawet potrzeba ekonomiczna była, a z upływem czasu w coraz większym stopniu stawała się główną sprężyną rozwoju wiedzy o przyrodzie, to byłoby przecież pedanterią doszukiwać się ekonomicznych przyczyn wszystkich tych bzdur czy też zastępowania ich przez inne, ale coraz mniej niedorzeczne bzdury<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *O religii...*, s. 237–238.

<sup>14</sup> Przypadkowe, jak wieść niesie, dotknięcie przy śniadaniu zdechłej żaby srebrną łyżeczką otworzyło drogę do elektrochemii i powiązania życia organizmów żywych także z elektrycznością.

<sup>15</sup> F. Engels, *Fryderyk Engels do Konrada Schmidta*, [w:] K. Marks, F. Engels, *O religii...*, s. 263–264. Jak widać, mamy tu do czynienia także z niekonwencjonalnym dla „scjentyistów” podejściem do poznania naukowego. Jest to jeszcze jeden dowód na to, że Engels bywa często niedoceniany jako teoretyk, a jego poczucie humoru niezrozumiane...

Jednakże optymizm co do postępującej sekularyzacji czy ateizacji społeczeństw Europy nie jest ślepy. W pracy *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki* Engels pokazuje na ujawniającą się wraz ze zdobywaniem władzy przez burżuazję kontrtendencję. Polega ona na powtarzaniu doświadczeń angielskich sprzed dwustu lat i reanimowaniu religii i kościoła jako instytucji służącej „zachowaniu religii dla ludu” w celu pacyfikacji groźnych antysystemowych nastrojów społecznych. Cóż w warunkach zagrożenia zarażonymi socjalizmem robotnikami Niemiec i Francji pozostało, „jeśli nie porzucenie po cichu swego wolnomyślicielstwa”? „czcigodne filisterstwo angielskie zatriumfowało nad wolnomyślicielstwem i obojętnością religijną kontynentalnego bourgeois”<sup>16</sup> wyprodukowanymi przez oświecenie, Wielką Rewolucję Francuską i Wiosnę Ludów.

Szyderycy – pisze Engels – zaczęli po kolei przybierać na zewnątrz wygląd bogobojny, mówić z szacunkiem o Kościele, o jego naukach i obrzędach, a nawet praktykować je o tyle, o ile nie można było tego uniknąć. Francuscy bourgeois wyrzekli się jedzenia mięsa w piątek, a niemieccy odsiadali niekończące się protestanckie kazania, pocąc się na swych krzesłach kościelnych<sup>17</sup>.

Opis Engelsa pokazuje na istotny moment analizy znaczenia religii w czasach współczesnych: chodzi o rolę religii jako wierzeń i jako kościoła, instytucji w toczącej się walce klas, bojach politycznych i kulturowych. Jak bowiem widać, nawrót religii może mieć wpływ na dietę, życie codzienne, obyczaje i modę. Rytm i nasilenie procesów ateizacyjnych i regresów na tym polu mają charakter wtórny i poniekąd „usługowy” wobec głównego nurtu konfliktów społecznych i politycznych.

*Realne życie religijne toczy się więc naprawdę tu – w świecie polityki.*

Stąd też opisywany w różnych miejscach przeze mnie proces deontologizacji religii, pozbywania się przez nie znamion swojej oryginalności, swoistości, tradycji historycznej i ujmowanie całości tej tradycji jako metaforycznej jest po prostu zjawiskową *formą przejawiania się całkowitego składania religii w ofierze na ołtarzu polityki*. Tam, gdzie silna burżuazja ukonstytuowała swoje panowanie ideologiczne w formie liberalnej opowieści o nauce i prawach człowieka, tam, gdzie ruch robotniczy zdesakralizował stosunki społeczne, religia staje się

---

<sup>16</sup> F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, [w:] K. Marks, F. Engels, *O religii...*, s. 296.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 297.

prywatną sprawą każdego człowieka i występuje pod postacią wolności do religijnego lub niereligijnego poglądu na świat, zredukowanego zresztą do mętnych zazwyczaj przekonań czy nadziei związanych ze skończonością lub nieskończonością indywidualnego, jednostkowego istnienia człowieka. Takie różnice mogą budzić bardzo gorące emocje, ale raczej zero konfliktu społecznego, bowiem tragizm wspólnego położenia ludzi łatwo staje się płaszczyzną porozumienia i solidarności, wspólnej nadziei lub wspólnej rozpacz – zawsze realnością wspólnego życia.

Dlatego pierwszoplanowy charakter ma emancypacja społeczeństwa z okowów własności prywatnej, z niewoli tego systemu alienacji. Przybiera ona polityczną formę wyzwolenia, emancypacji klasy robotniczej, pracowników najemnych pozbawionych własności prywatnej<sup>18</sup> nie dlatego,

by szło tylko o *ich* emancypację, lecz dlatego, że ich emancypacja zawiera w sobie ogólną emancypację człowieka, a zawiera ją dlatego, że cała niewola społeczeństwa zawarta jest w stosunku robotnika do produkcji, a wszelkie stosunki niewołące człowieka są jedynie odmianami i następstwami tego stosunku<sup>19</sup>.

Miejsce ekonomicznego bogactwa i nędzy ma zająć bogaty człowiek, bogaty potrzebą ludzką i potrzebą największego bogactwa, jakim jest inny człowiek.

„Młody” Marks w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* przeprowadza także bardzo subtelną analizę problemu istnienia religii. Bycie religijnym lub nie, subiektywizm i obiektywizm, spirytualizm i materializm nie są dla niego problemem tylko teoretycznym. A nawet więcej, traktowanie tych opozycji i możliwości ich rozwiązania jako problemu tylko teoretycznego jest złudzeniem. Myślenie jest tylko świadomością bytu i rozwiązanie pewnych opozycji nie jest sprawą teorii, ale wypracowania zmian społecznych, które takie opozycje unieważniają. Tak więc trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że człowiek może uważać

<sup>18</sup> Przypomnijmy, że własność prywatna to nie własność osobista, która podlega indywidualnej konsumpcji, lecz forma kapitału, która pozwala żyć z akumulowanej nieopłaconej pracy pracowników najemnych. Komiczne jest tak częste bronienie przez przestraszonego, mentalnego drobno-mieszczucha „własności prywatnej”, choć posiada on jakże często tylko rower, psa, szczoteczkę do zębów i stary samochód... Strach, że mu te skarby odbiorą, likwiduje umiejętność logicznego myślenia i pcha go też czasem do igrzysk heroiczych czynów oraz histerycznej obrony własności prywatnej i przeciwko... „wspólnocie żon w komunizmie”. Głuchy jest wtedy na to, co historia usiłuje mu podpowiedzieć: „To nie chodzi o ciebie... ani o twoją żonę!”. Ale na próżno, bowiem poprzez to chwilowe „zjednoczenie” umysłowe z arystokracją i bankierami, jak i poprzez szlachetną obronę swej małżonki choć przez krótki czas czuje się on sam bankierem oraz właścicielem pięknej i pożądananej przez wszystkich żony.

<sup>19</sup> K. Marks, *Rękopisy...*, s. 586.

się za istotę samodzielną tylko wtedy, gdy jest samodzielny, gdy „swoje istnienie zawdzięcza sobie”. Jeżeli żyje z łaski innego człowieka, którego traktuje jak źródło swego życia oraz warunek istnienia, i generalizuje to w przeświadczenie, że jego życie ma przyczynę zewnętrzną i nie jest jego własnym dziełem, to odnajdujemy w tym miejscu kolejne obok zależności od przyrody źródło uznania istnienia aktu stworzenia.

Dlatego – pisze Marks – *akt stworzenia* jest wyobrażeniem, które bardzo trudno wyprzeć ze świadomości ludu. Byt sam przez się przyrody i człowieka jest dlań niepojęty, ponieważ przeczy wszelkim *oczywistościom* życia praktycznego<sup>20</sup>.

Co prawda już Arystoteles wyjaśniał pochodzenie człowieka od aktu prokreacji własnych rodziców, ale uogólniona forma pytania o pochodzenie każdego i pierwszego człowieka, a także przyrody w ogóle pojawia się jako konsekwencja akceptacji i rozwinięcia stanowiska Arystotelesa. Marks, udzielając odpowiedzi na pytanie, kto to wszystko stworzył, mówi, że samo to pytanie ma charakter nieuprawniony, jego cechą podstawową jest bowiem bezzasadne abstrahowanie od istnienia przyrody i człowieka. Innymi słowy – likwiduje ono na początku istnienie przyrody i człowieka, zakłada ich nieistnienie, a potem domaga się dowiedzenia istnienia tego, co zlikwidowane<sup>21</sup>.

Powiem ci więc: porzuć swoją abstrakcję, a porzucisz i swoje pytanie, jeśli zaś chcesz się jej trzymać, to bądź konsekwentny, i skoro myślisz człowieka i przyrodę jako nieistniejące, to myśl też siebie jako nieistniejącego, bo przecież ty też jesteś przyrodą i człowiekiem. Nie myśl, nie pytaj mnie, bo skoro tylko myślisz i pytasz, twoje abstrahowanie od istnienia przyrody i człowiek traci sens. A może jesteś takim egoistą, że zakładasz nicość wszystkiego i chcesz istnieć tylko sam?<sup>22</sup>

Dla „człowieka socjalistycznego” cała historia, dzieje powszechne są historią tworzenia przez człowieka siebie samego w związku z przyrodą i w procesie jej ucłowieczania. Tym samym pytanie o początek człowieka zakładające nieistnienie przyrody i człowieka jest unieważnione. Praktycznie, naocznie, zmysłowo człowiek przekonuje się o istnieniu swoim i przyrody. W tym kontekście pytanie o obcą istotę istniejącą poza i ponad człowiekiem oraz przyrodą jest „praktycz-

---

<sup>20</sup> Ibidem, s. 588.

<sup>21</sup> Ibidem. Marks idzie tu tropem Hegla. Niebyt to nie-istnienie, a więc negacja istnienia, bytu, bez którego nie-bytu być nie może. Negacja może być tylko negacją czegoś.

<sup>22</sup> Ibidem.

nie niemożliwe”. Dla Marksa niemożliwy jest też tradycyjny ateizm, który jest negacją boga i poprzez tę negację boga stanowieniem człowieka. Ta negacja jest u siebie w kapitalizmie jako forma tworzenia miejsca dla człowieka. W socjalizmie to pośrednictwo ateizmu jest już niepotrzebne, bowiem jego miejsce, jak i miejsce religii zajmuje „pozytywna samowiedza człowieka obywatela się już bez pośrednictwa zniesienia religii”<sup>23</sup>, czyli bez pośrednictwa ateizmu.

Zarysowana tu perspektywa zakłada, że procesem znoszenia religii jest realny proces historyczny z jego przemianą codziennej *praxis*, która ma rzeczywisty wpływ na wypieranie religii w wyniku poszerzania się sfery świadomej i rozumnej działalności człowieka, obszaru jego panowania nad przyrodniczo-społeczną praktyką. To te przemiany niosą za sobą zasadnicze zmiany dla ontologii i epistemologii życia codziennego członków społeczeństwa i humanizują to, co sakralne. Tym samym walka z alienacją ekonomiczną, kapitalizmem, własnością prywatną, żywiołem kapitalistycznego rynku oraz tworzenie socjalizmu i komunizmu jest w swych konsekwencjach także procesem sekularyzacji stosunków społecznych i tworzeniem nowego paradygmatu realnego humanizmu<sup>24</sup>.

Uwagi Marksa są ogólne i odsyłają nas, w ponad sto pięćdziesiąt lat później, do złożonych kwestii praktyki, także tej praktyki z okresu realnego socjalizmu w Polsce Ludowej i innych krajach socjalistycznych. Polski filozof marksistowski Jarosław Ładosz w napisanym wraz ze Stanisławem Kozyrem-Kowalskim podręczniku materializmu historycznego zatytułowanym *Dialektyka a społeczeństwo* podtrzymuje standard marksistowskiego stosunku do religii zrekonstruowany przed chwilą na podstawie pism Marksa<sup>25</sup>. Rozszerzenie tradycji marksistowskie możemy dostrzec w propozycji bardziej systematycznego i rozwiniętego zaprezentowania pojmowania religii na gruncie marksizmu.

Ładosz przeciwstawia się zbytniemu zawężaniu rozumienia religii, na przykład takiemu, które ostatecznie za „prawdziwą” religię uznaje religię autora teks-

---

<sup>23</sup> Ibidem, s. 589.

<sup>24</sup> Warto odnotować, że „młody” Marks ujawnia ograniczoność nie tylko ateizmu, lecz również komunizmu. Komunizm analogicznie do ateizmu, który jest „stanowieniem bytu człowieka” w warunkach panowania religii, stanowi antytezę kapitalizmu w kapitalizmie. „Komunizm – pisze Marks – jako zaprzeczenie zaprzeczenia jest pozytywnym stanowieniem i dlatego jest rzeczywistym, koniecznym dla najbliższego etapu rozwoju historycznego momentem emancypacji i odnalezienia człowieka. Komunizm jest konieczną formą i czynną zasadą najbliższej przyszłości, ale komunizm nie jest jako taki celem rozwoju ludzkiego – formą społeczeństwa ludzkiego”. Ibidem, s. 389.

<sup>25</sup> J. Ładosz, S. Kozyr-Kowalski, *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*, Warszawa 1972.



tu, ale też zbyt niemu rozszerzaniu pojęcia religii w ten sposób, że obejmuje ona wszelkie zjawiska świadomościowe, które tak czy inaczej da się powiązać z psychologicznie rozumianą wiarą.

Szczególnie filozofowie i socjologowie mieszczańscy

pozostający pod wpływami rozmaitych wersji neopozytywizmu – pisze Ładosz – skłonni są w zakres pojęcia „religia” włączać wszelką ideologię, wszelkie przekonania w tej czy innej mierze oparte na wierze, na uczuciu, niekontrolowane systematycznie przez naukową wiedzę. Zacierają oni w swoich definicjach granicę pomiędzy świecką a religijną motywacją działań ludzi, całkowicie niemal zapoznają swoistość instytucji religijnych – kościołów. Wszelkie zaangażowanie społeczne są skłonni traktować jako przejaw religijności<sup>26</sup>.

Religia z punktu widzenia marksizmu to jedna z form świadomości społecznej obok takich jej form, jak moralność czy nauka. Poza religią pozostają wszelkie ideologie świeckie, także „religie” tworzone przez filozofów czy polityków, takie jak „religia naturalna” w XVII wieku czy „religia rozumu” jakobinów. Tak więc religia w ujęciu marksistowskim to zdaniem Ładosza forma świadomości, wielopłaszczyznowa struktura złożona z następujących charakterystycznych dla niej elementów:

- a) ogarniające masy, ludowe wyobrażenia o istnieniu sił i instytucji nadprzyrodzonych połączone z przekonaniem o ich wpływie na losy jednostek i zbiorowości ludzkich (wiara w duchy, bogów, niebo, piekło...);
- b) zróżnicowany system obrzędów i tradycji kultowych uznawany za narzędzia komunikacji z tymi siłami, także wpływania na ich działania (chrzest, modlitwa, ofiary, nabożeństwa itp.);
- c) stany mistycznego kontaktu z tym, co nadprzyrodzone – indywidualne i zbiorowe;
- d) wyodrębniona ze społeczeństwa warstwa kapłańska wraz ze scalającą ją organizacją kościelną obsługującą system obrzędów, organizującą społeczny „kontakt” z siłami nadprzyrodzonymi, a jednocześnie prowadzącą własną ziemską politykę;
- e) światopogląd w sensie systemu filozoficznego, którego zadaniem jest racjonalizacja owych wyobrażeń i obrzędów, a także istnienia organizacji kościelnej (przeciwstawny zawsze materializmowi);

---

<sup>26</sup> Ibidem, s. 418.

- f) system obyczajowo-etyczny sankcjonowany przez organizację kościelną, rozbudowany niekiedy (najbardziej w Kościele katolickim) do obowiązującej wiernych doktryny społeczno-ekonomicznej<sup>27</sup>.

Wymienione cechy mają charakter ogólny, a obejmować muszą skomplikowane wielowiekowe zjawisko społeczne. Stąd też ich tak złożony kształt. Ale wszystko ma tu swoje znaczenie. I tak, podkreślanie ludowego i masowego charakteru religii pozwala dostrzec wspomnianą już różnicę między religią a propagowaną przez filozofów „religią naturalną”, która nigdy masowym zjawiskiem się nie stała. Problem jednak oczywiście nie rozstrzyga się na poziomie definicyjnego ujęcia religii. Ogólna teoria religii na gruncie materializmu historycznego nie powinna zresztą chyba zbyt zagłębiać się w analizy fenomenu religii. Ogólna charakterystyka fenomenu religii jako formy świadomości społecznej jest natomiast generalnym otwarciem pola dla analiz dokonywanych na płaszczyźnie poszczególnych dyscyplin naukowych zajmujących się problemem religii na niższym poziomie abstrakcji. W tym znaczeniu nie ma sensu mówić o „marksistowskiej filozofii religii”. Należy raczej mówić o – jak to określa Ładosz – „pielęgnowaniu” przez materializm historyczny badań nad istotą religii, ogólnymi prawidłowościami jej powstania i rozwoju, a przede wszystkim nad społeczno-politycznymi funkcjami religii. Musi mu towarzyszyć maksymalne otwarcie na dorobek szczegółowych dyscyplin naukowych zajmujących się w taki czy inny sposób religią. Chodzi więc na pewno o historię religii, religioznawstwo, psychologię religii, socjologię religii, ale też inne nauki, które podejmują badania różnych aspektów społecznego funkcjonowania religii.

W sprawie obumierania religii wraz z racjonalizacją stosunków społecznych Ładosz zajmuje stanowisko takie jak Marks. Ma to być proces powolnego zanikania religijnego charakteru różnego typu praktyk społecznych. Nie kończy się on wraz z upadkiem kapitalizmu. Autor pisze o „źródłach religijności we współczesnych społeczeństwach socjalistycznych” i podkreśla, że związane są one między innymi z istnieniem w dalszym ciągu żywiołowych procesów społecznych, słabej aktywności mas w zarządzaniu i kierowaniu społeczeństwem, postępami w rozwoju demokracji socjalistycznej i powszechnym udziale w rządzeniu państwem. „Wszystko to sprawia – konkluduje Ładosz – że proces obumierania religijności jest i musi być długotrwały”<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Ibidem, s. 419.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 435.

Przeciwstawia się też Ładosz koncepcjom, które istnienie religijności w społeczeństwie socjalistycznym wiążą z „inercją świadomości”, „przeżytkami”. Uważa je za szkodliwe społecznie, prowadzą one bowiem jego zdaniem do zwalczania religii w stylu burżuazyjnej propagandy ateistycznej za pomocą „czystej oświaty”. Trwałe i sensowne zmiany w tej sferze są możliwe jedynie jako rezultat realnego doświadczenia przez masy w codziennej praktyce aktywności produkcyjnej, społecznej, demokratycznej i politycznej. W powszechnym doświadczeniu rozumienia i panowania przez człowieka nad otaczającą go rzeczywistością społeczną i przyrodniczą. Zdaniem Ładosza religia, choć powstała na skutek oddziaływania nieistniejących już czynników, współcześnie, w rzeczywistości społeczeństw socjalistycznych może być podtrzymywana w swym istnieniu przez determinanty związane już ze specyfiką sprzeczności nowego społeczeństwa.

Analiza religii z *Dialektyki a społeczeństwo* zakłada, że również po upadku społeczeństwa kapitalistycznego społeczeństwo generuje nowe, swoiste przyczyny utrzymywania się religii. Poprawkę wnosi Ładosz także do popularnego kiedyś przekonania, że „wszystkie współczesne religie i kościoły, wszystkie i wszelkie organizacje religijne marksizm traktuje *zawsze* jako organy burżuazyjnej reakcji służące do obrony wyzysku i tumanienia klasy robotniczej”<sup>29</sup>. Cytując tę wypowiedź Włodzimierza Iljicza Lenina, zwraca uwagę, że w świetle nowych zjawisk społecznych wymaga ona poprawki. Rzeczywiście, za czasów Marksa czy Lenina nie było znaczących ruchów religijnych zorientowanych socjalistycznie. Sytuacja w końcu XX wieku wyglądała już jednak inaczej i postępowe ruchy polityczne o istotnym znaczeniu społecznym pojawiały się pod znakami islamu, katolicyzmu, chrześcijaństwa w różnych wersjach. Współpraca polityczna z takimi ruchami powinna być zdaniem Ładosza dla każdego marksisty oczywista tak samo jak współdziałanie ludzi wierzących i niewierzących w ramach tworzenia społeczeństwa socjalistycznego. Walka klas przeniosła się współcześnie często do wnętrza poszczególnych wyznań i kościołów, a przy współpracy nad realną poprawą ziemskiej egzystencji religijność czy niereligijność ostatecznych motywacji ma drugoplanowe znaczenie.

Określając zasady polityki komunistycznej wobec religii, Ładosz wymienia trzy główne punkty: 1) oddzielenie Kościoła od państwa, polityki i izolacja od klasowych, prokapitalistycznych treści politycznych, a jednocześnie zapewnienie tym organizacjom swobody działania; 2) odrzucenie zwalczania religii środkami

<sup>29</sup> Ibidem, s. 437.

administracyjnymi; obrona uczuć religijnych wierzących i całkowita swoboda wierzeń religijnych; wiara religijna powinna być prywatną sprawą każdego obywatela; 3) pozytywne upowszechnianie zdobyczy nauki i światopoglądu związanego z materializmem historycznym; sprzeczności między naukowym i religijnym światopoglądem powinny realizować się w konfrontacji naukowej i ideologicznej, nie zaś administracyjnej czy represyjnej. Respektowanie tych zasad

otwiera drogę do aktywnego uczestniczenia w walce o społeczeństwo bez wyzysku, społeczeństwo współpracy i pomocy wzajemnej wolnych ludzi wszystkim, niezależnie od przekonań religijnych... W jej ramach możliwe się staje zachowanie przez tych, którzy tego pragną, religijnej motywacji dla swej działalności na rzecz socjalizmu oraz przekonania, że religia nie tylko nie obumrze, lecz rozkwitnie w socjalizmie<sup>30</sup>.

Historia współczesna paradoksalnie pokazuje, że ruch socjalistyczny w powiązaniu z radykalną myślą społeczną chrześcijan może być bardzo skuteczny. Obudzenie się całej Ameryki Południowej to niewątpliwie także olbrzymia zasługa teologii rewolucji i teologii wyzwolenia z ich krytyką grzechu zaklętego w ziemski imperialistyczny wyzysk, z wezwaniem do przejścia od ortodoksji do *ortopraxis* polegającej na imperatywie *działania na rzecz zburzenia nieludzkich stosunków wyzysku i budowy chrześcijańskich relacji miłości i braterstwa*. Teologii, które z jednej strony odnajdują w materializmie historycznym narzędzie niezbędne do zrozumienia kapitalistycznego wyzysku i strategię walki z nim, a z drugiej pragną uzupełnić ziemski wymiar marksizmu o chrześcijańską perspektywę dobrej nowiny i zbawienia nieśmiertelnej duszy ludzkiej. Walka z niesprawiedliwością okazuje się być także szansą dla religii, jej żywotności i odrzucenia potwornych deformacji. Jak pisał Jacques Rollet:

Podział społeczeństwa na klasy, będący grzechem, nie jest spowodowany złą wolą kilku jednostek. Wypływa ze sposobu produkcji, który sam „produkuje” klasy społeczne. Sytuacja grzechu antycypuje istnienie jednostek, które rodzą się w określonych klasach (zwalczają je lub umacniają). Otrzymują odpowiednie wychowanie, ideologie, środki materialne, system wartości i władzę albo brak środków materialnych, systemu wartości i władzy. To właśnie istniejący *de facto* konflikt między klasami może zrodzić postawy, które mogą doprowadzić do za-

---

<sup>30</sup> Ibidem, s. 439.

---

kwestionowania panującej ideologii [...] świadomość niesprawiedliwości uzmysławia istnienie bałwochwalstwa<sup>31</sup>.

W przypadku Gustavo Gutiérreaza, Hugona Assmanna, Josi Migueza Bonino czy Héldera Câmara akceptacja materializmu historycznego oznacza przyjęcie także teorii walki klas i koncepcji rewolucji. W sensie najbardziej generalnym chodzi o włączenie Marksa do chrześcijaństwa na podobieństwo tego, jakiego dokonał Tomasz z Akwinu w odniesieniu do Arystotelesa. A więc – jak postulował Câmara – o swoistą inkulturację Marksa<sup>32</sup>. Tak, ten sam Câmara, który grzmiał: „Kiedy daję biednym chleb, nazywają mnie świętym. Kiedy pytam, dlaczego biedni nie mają chleba, nazywają mnie komunistą”.

Marksistowska teoria walki klas jako siła napędowa walki z bałwochwalstwem i zmurszałością chrześcijaństwa. Zawsze było mi smutno, że w Polsce nigdy nie mogłem spotkać żadnego teologa wyzwolenia. I chyba nic nie jest w Polsce tak prowincjonalne i zacofane jak polski Kościół katolicki.

## **FRIEDRICH ENGELS, KARL MARX – RELIGION AS THE OPIUM OF THE PEOPLE**

### **Summary**

Keywords: marxism, religion, Feuerbach, Marx, Engels, religion as opium of the people, alienation, socialism, liberation theology, Ładosz, revolution

The main aim of the paper is connected with attempt of reconstruction of Engels and Marx's theory of religion, among others the meaning of the formula "religion is the opium of the people". The second part of the article is devoted to the confrontation classical Marxism also the creators of their theoretical adaptation in conditions of real socialism by the Polish Marxist Jarosław Ładosz and the phenomenon of liberation theology.

---

<sup>31</sup> H.J. Rollet, *Spoleczne tło teologii współczesnej*, Warszawa 1989, s. 101. W innym miejscu autor pisze: „Wszelka rezygnacja z prawdziwej walki przeciwko niesprawiedliwości wynikającej ze struktury społecznej jest w tym kontekście grzechem, rzeczywistym brakiem miłości”. Ibidem, s. 84.

<sup>32</sup> Szerzej o teologii wyzwolenia i teologii rewolucji zob. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988.