

NR 2 / 9 / 2013
ISBN 2081-8130

praktyka
teoretyczna



TEOLOGIE EMANCYPACYJNE

Althaus-Reid / Bobako / Dabashi / Fiorenza / Grodz / Kościańczuk /
Kowalewski / Kusiak / Löwy / Martínez-Andrade / Negri /
Pospiszył / Ratajczak / Wadud / Woszczek / Zawisza /

praktyka }
teoretyczna }

**TEOLOGIE
EMANCYPACYJNE**

Praktyka Teoretyczna

ISSN: 2081-8130

Pismo naukowe dostępne on-line, poświęcone filozofii polityki i krytycznym naukom społecznym

Nr 2(8)/2013 – Teologie emancypacyjne

Redaktorzy numeru: Monika Bobako, Michał Pospiszyl

Tłumaczenia: Paweł Bąkowski, Monika Bobako, Maja Jagielska, Agata Mergler, Marcin Michalski, Marianna Musiał, Michał Pospiszyl, Marek Woszczek.

Zespół Redakcyjny: Joanna Bednarek, Piotr Juskowiak, Mateusz Karolak, Agnieszka Kowalczyk, Tomasz Leśniak, Wiktor Marzec, Kamil Piskala, Michał Pospiszyl, Krystian Szadkowski (redaktor naczelny), Maciej Szlinder (sekretarz), Anna Wojczyńska, Rafał Zawisza.

Współpraca: Joanna Aleksiejuk, Luis Martínez Andrade, Ela Dajksler, Mateusz Janik, Paweł Kaczmarek, Piotr Kowzan, Piotr Kozak, Sławomir Królak, Ewa Majewska, Maciej Mikulewicz, Jason Francis McGimsey, Piotr Plucienniczak, Mikołaj Ratajczak, Michał Rauszer, Agata Skórzyńska, Jan Smoleński, Katarzyna Szaniawska, Oskar Szwabowski, Bartosz Ślosarski, Agata Zysiak.

Rada Naukowa: Zygmunt Bauman (University of Leeds), Rosi Braidotti (Uniwersytet w Utrechcie), Neil Brenner (Harvard Graduate School of Design), Michael Hardt (Duke University), Leszek Koczanowicz (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej), Michael Löwy (École des hautes études en sciences sociales), Ewa Majewska (Uniwersytet Jagielloński), Wioletta Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku), Matteo Pasquinelli (Queen Mary University of London), Ewa Rewers (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Gigi Roggero (Universita di Bologna), Saskia Sassen (Columbia University), Jan Sowa (Uniwersytet Jagielloński), Tomasz Szudlarek (Uniwersytet Gdański), Jacek Tittenbrun (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Alberto Toscano (Goldsmiths University of London), Kathi Weeks (Duke University), Anna Zeidler-Janiszewska (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej).

Korekta: Anna Wojczyńska

Proofreading: Jason Francis McGimsey

Skład: Ela Dajksler

Projekt okładki: Marek Igrkowski

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wydanie on-line publikowane na stronie www.praktykateoretyczna.pl

Wydawca

Międzywydziałowa „Pracownia Pytań Granicznych” UAM

Collegium Maius

ul. Fredry 10

60-701 Poznań

Tel. (061) 8294504

E-mail: ppguam@amu.edu.pl

Adres Redakcji

„Praktyka Teoretyczna”

Międzywydziałowa „Pracownia Pytań Granicznych” UAM

Collegium Maius ul. Fredry 10, 60-701 Poznań

E-mail: praktyka.teoretyczna@gmail.com

Poznań 2013

PRAKTYKA TEORETYCZNA 2(8)/2013
TEOLOGIE EMANCYPACYJNE

Spis treści:

Monika Bobako Teologie oporu | 9

TEOLOGIA I MARKSIZM

Michael Löwy Teologia wyzwolenia a marksizm | 19

Luis Martínez Andrade Karzeł i natura. Wkład teologii wyzwolenia w debatę o ekologii | 37

**Antonio Negri
Gabriele Fatini** Materializm i teologia | 49

TEOLOGIA I KOLONIALIZM

Hamid Dabashi Islamska teologia wyzwolenia. Opór wobec imperium | 63

**Zbigniew Marcin
Kowalewski** Czarny Bóg i biały diabeł w miejskich gettach Ameryki
Religia i czarny nacjonalizm Narodu Islamu | 87

Stanisław Grodz Wyzwolenie czy inkulturacja
– zbieżne czy rozbieżne nurty afrykańskiej teologii? | 121

TEOLOGIA I QUEER

**Marcella María
Althaus-Reid** Stopofetyszyzm. Woń latynoamerykańskiej
teologii ciała | 141

Marek Woszczek „Ogród pośród płomieni”. Erotyka imperium,
eklezyjalne ciała i queerowanie małżeństwa | 163

TEOLOGIA I GENDER

**Elizabeth Schüssler
Fiorenza** Kościół kobiet. Hermeneutyczny środek
feministycznej interpretacji Biblii | 197

Monika Bobako Feminizm islamski.
Nechciane dziecko islamu politycznego | 219

Amina Wadud Wstęp. Genderowy džihad: reforma w islamie | 249

Marcela Kościńczuk Chleb i pomarańcza na sederowym talerzu.
Lesbijskie odczytania tradycji judaizmu | 263

VARIA

Michał Pospiszyl Ateologia wielości.
Katechon, pompa próżniowa i biopolityka | 281

Joanna Kusiak Krzesanie dialektycznych iskier na kamiennej głowie
Ernsta Thälmana. Walter Benjamin i metodologia
antropologicznego materializmu | 309

RECENZJE I POLEMIKI

- Rafał Zawisza** Odbezpieczyć teologię albo dać jej zginąć
(uwagi o esejach Jacoba Taubesa) | 333
- Mikołaj Ratajczak** Podmiot między negatywnością i Aufhebung/désouvement
– odparcie kryptoteologicznej krytyki Agambena | 347

PRAKTYKA TEORETYCZNA 2(8)/2013
THEOLOGIES OF EMANCIPATION

Table of contents:

Monika Bobako Theologies of resistance | 9

THEOLOGY AND MARXISM

Michael Löwy Liberation Theology and Marxism | 19

Luis Martínez Andrade The Dwarf and Nature. A contribution of liberation theology to the ecology debate | 37

**Antonio Negri
Gabriele Fatini** Materialism and theology | 49

THEOLOGY AND COLONIALISM

Hamid Dabashi Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire | 63

**Zbigniew Marcin
Kowalewski** Black God and white devil in the urban ghettos of America: Religion and black nationalism of the Nation of Islam | 87

Stanisław Grodz Liberation or Inculturation
– convergent or divergent trends of African Theology? | 121

THEOLOGY AND QUEER

**Marcella María
Althaus-Reid** Feetishism: the Scent
of a Latin American Body Theology | 141

Marek Woszczek „Garden among the Flames”. The Erotics of Imperium,
Ecclesial Bodies, and Queering the Marriage | 163

THEOLOGY AND GENDER

**Elizabeth Schüssler
Firenza** Bread not Stone: the Challenge of Feminist
Biblical Interpretation | 197

Monika Bobako Islamic feminism
– the unwanted child of political Islam | 219

Amina Wadud Inside the Gender Jihad: Women’s Reform in Islam | 249

Marcela Kościańczuk Bread and orange on the seder plate.
Lesbian interpretations of Judaic tradition | 163

VARIA

Michał Pospiszyl Atheology of multitude.
Katechon, air pump and biopolitics | 281

Joanna Kusiak Walter Benjamin and the Methodology of Anthropological
Materialism: Striking Dialectical Sparks from
Ernst Thälmann’s Bronze Head | 309

REVIEWS AND POLEMICS

- Rafał Zawisza** To release the safety catch of theology or to let it perish
(notes about Jacob Taubes' essays) | 333
- Mikołaj Ratajczak** Subject Between Negativity and Aufhebung/désœuvrement.
Refutation of the Cryptotheological
Critique of Agamben | 347

MONIKA BOBAKO
Teologie oporu

Wiele wskazuje na to, że *krytyki religii* w żaden sposób nie można uznać współcześnie za *zakończoną*. Stwierdzenie Marksa otwierające jego *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa* wydaje się dziś, bardziej niż kiedykolwiek, przedwczesne i oparte na błędnych przesłankach. Zwłaszcza ostatnie dekady dwudziestego wieku i początek dwudziestego pierwszego pokazały, iż relacja między krytyką, emancypacją, politycznym oporem a religią są znacznie bardziej skomplikowane niż sądził autor *Kapitału*. Religia nie tyle wraca (nigdy przecież nie odeszła), co odradza się w formach dostosowanych do zmieniającej się sytuacji politycznej, ekonomicznej i egzystencjalnej, określonej przez nowe formy komunikacji, destabilizację tożsamości kulturowych i zglobalizowany kapitalizm. Z jednej strony pełni swoją tradycyjną rolę w legitymizowaniu starych hierarchii społecznych i politycznych hegemonii, wchodząc przy tym często w symbiotyczną relację z neoliberalnymi strategiami ekonomicznymi, sprzyjając demontażowi państwa, polityce militarnej czy zarządzaniu społecznym strachem. Z drugiej strony, staje się językiem politycznego protestu a także – niewątpliwie ambiwalentnym i kontrowersyjnym – medium emancypacji wykluczonych i wyzyskiwanych. W obu wymienionych rolach – konserwatywno-neoliberalnej i kontestacyjno-emancypacyjnej – religia podważa modernizacyjną ramę pojęciową, w której rozwijała się myśl liberalna i lewicowa na Zachodzie, i która zakładała nieuchronność procesu sekularyzacji oraz świeckość jako bazę krytyki

społecznej. Oznacza to, że w dzisiejszym kontekście zrozumienie religii i jej ambiwalentnych potencjałów politycznych wymaga znalezienia nowych sposobów myślenia o upodmiotowieniu, krytyce społecznej, polityczności i historii, a także o samym fenomenie religijności.

Stosunek zachodnich lewicowych teoretyków do religii nigdy nie był jednolity, jednak w istotnym stopniu określony został przez teksty Marksa, który analizował religię jako formę złudzenia czy ideologii będącej wyrazem ludzkiej autoalienacji. Warto przypomnieć, że dla Marksa krytyka religii czy sekularyzacja społeczeństwa nie były jednak celem samym w sobie. Chodziło mu raczej o krytykę i zmianę *warunków powstawania* religijnej świadomości. Krytyka *religii* miała więc przede wszystkim znaczenie jako baza krytyki *społecznej*, bez tej drugiej była często jałowa, a nawet politycznie szkodliwa. Marks pozostawał przy tym sceptyczny wobec możliwości połączenia ideałów socjalistycznych z religią¹ (różniło go to zresztą od Engelsa, który dostrzegał rewolucyjny potencjał chrześcijaństwa a także podobieństwo między jego wczesnymi formami a ideałami socjalistycznymi). Wielu teoretyków czerpiących inspirację z marksizmu miało świadomość złożoności relacji między religią i polityką a także podkreślało subtelności i niejednoznaczności w podejściu samego Marksa do religii. Jednak znaczna część myśli lewicowej, w tym np. feministycznej, przejęła przeważnie tylko krytyczne elementy Marksowskiego ujęcia religii, ignorując ją lub jednoznacznie piętnując jako formę fałszywej świadomości.

W ostatnich dekadach pojawiło się natomiast kilka czynników, które doprowadziły do tego, że (niektórzy) lewicowi teoretycy i teoretyczki zaczęły rewidować swój stosunek do religii. Kontekstem tej rewizji jest zarówno zmieniająca się sytuacja geopolityczna, jak i rozwój teoretycznej refleksji nad statusem kategorii „religii” oraz wzajemnymi powiązaniem tego, co religijne i tego, co świeckie. Jednym z czynników o charakterze geopolitycznym są z całą pewnością kontrowersje związane z obecnością islamu w Europie oraz dyskurs „konfliktu cywilizacji” sankcjonujący militarne interwencje Zachodu. Kwesie te uwiarydowiły sposób, w jaki we współczesnej polityce dyskurs świeckości i deprecjacja religijności (lub pewnych form religijności) służy nie tyle emancypacji i indywidualnej

1 „Nic łatwiejszego niż nadać chrześcijańskiemu ascetyzmowi socjalistyczny pokost. Czyż chrześcijaństwo nie piorunowało również przeciw własności prywatnej, przeciw małżeństwu, przeciw państwu? Czy nie zalecało na ich miejsce dobroczynności i żebractwa, celibatu i umartwiania ciała, życia klasztornego i kościoła? Socjalizm chrześcijański jest tylko wodą święconą, którą klecha kropi rozgoryczenie arystokraty”, zob. K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 4, Warszawa 1962, s. 538.

autonomii, co uzasadnianiu przemocy, dyskryminacji i wykluczenia². Kolejnym czynnikiem jest odrodzenie religijne, mające miejsce głównie poza światem Zachodu, a także nowe, zgłobalizowane i upolitycznione formy religijnych identyfikacji³. Sprawiają one, że konieczne staje się takie przemyślenie roli religii w polityce, które nie ujmuje jej wyłącznie w kategoriach natywistycznej reakcji wobec różnych form (neo)kolonialnej dominacji. Dodatkowym czynnikiem, szczególnie interesującym nas w tym numerze „Praktyki Teoretycznej”, jest gwałtowny rozwój rozmaitych „teologii wyzwolenia”, tworzonych przez grupy społeczne, których podporządkowanie często było (i jest) religijnie sankcjonowane. Walcząc o własne upodmiotowienie, grupy te (kobiety – białe i kolorowe – osoby LGBT, mniejszości „rasowe”, etniczne czy klasowe) często właśnie w religii, odczytanej na nowo, starają się odnaleźć podstawę dla krytyki istniejących niesprawiedliwości i walki o szacunek oraz zmianę relacji społecznych, nie tylko w obrębie swoich własnych wspólnot religijnych.

Szczególny przykład lewicowych rewaloryzacji religii można znaleźć w piśarstwie Slavoja Žižka czy Alaina Badiou, którzy wpisują się w intensywnie rozwijający się, bardzo zresztą zróżnicowany, trend zachodniej humanistyki nazywany postsekularyzmem. Próbując przemyśleć podstawy tego, co polityczne i odnowić etykę, obaj zwracają się ku chrześcijaństwu jako źródłu europejskiej kultury. Istotnym kontekstem ich analiz jest świat po końcu zimnej wojny, określony przez neoliberalną globalizację, upadek tradycyjnych lewicowych narracji oraz kryzys europejskiej tożsamości ujawniający się w kontekście amerykańskiego unilateralizmu, wzrastającego znaczenia Chin i intensyfikujących się sentymentów antyislamskich. Jak zauważają krytyczni czytelnicy Badiou czy Žižka, piśarstwo tych autorów nie przekracza jednak dawnych schematów myślenia o religii – poprzez powrót do chrześcijaństwa nie tyle tworzy nową, postsekularną jakość, co raczej w swoisty sposób wpisuje się w mający

2 Zob. G. Anidjar *Secularism*, [w:] tegoż, *Semites: Race, Religion, Literature*, Stanford 2008, J. Butler, *Polityka seksualna, tortury i sekularne ujmowanie czasu*, [w:] tejże, *Ramy wojny: kiedy życie godne jest oplakiwania?*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2011, R. Braidotti, *Postsekularna etyka feministyczna*, tłum. M. Michowicz, [w:] *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwie wielokulturowym*, red. E.H. Oleksy, Warszawa 2008, T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood, *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley 2009, *The Power of Religion in the Public Sphere*, red. E. Mendieta, J. VanAntwerpen, New York 2011.

3 Zob. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, O. Roy, *Secularism Confronts Islam*, New York 2007, F. Burgat, *Islamism in the Shadow of al-Qaeda*, Austin 2008.

długą historię nurtu chrześcijańskiej apologetyki⁴. Co najbardziej uderzające, ich twórczość pozostaje w dużym stopniu immunizowana na krytykę artykułowaną z pozycji postkolonialnych i często wiąże się otwartą apoteozą „lewicowego eurocentryzmu” (Žižek).

Wydaje się jednak, że to właśnie eurocentryzm i jego nieuświadomiane implikacje są jednym z najpoważniejszych problemów współczesnej refleksji nad relacją religii i polityki. Jak pokazują dyskusje toczące się obecnie w studiach nad religią, eurocentryzm naznacza nie tylko normatywne dyskursy sekularyzmu, ale także samą kategorię „religii” używaną często bezrefleksyjnie w analizach akademickich i politycznych⁵. W świetle tych dyskusji nieproblematyzowane na ogół pojęcie „religii” okazuje się być produktem oświeceniowo-liberalnej tradycji intelektualno-politycznej, wyrastającej z historii europejskich wojen religijnych i filozoficznych teorii „uniwersalnej” (Immanuel Kant) czy „naturalnej” (Herbert Spencer) religii, wcielającej się w poszczególne wyznania o nierównym stopniu „zaawansowania cywilizacyjnego” (Hegel, a także Marks). Ta genealogia konceptu „religii” pokazuje, że wszelkie prowadzone przy jej użyciu narracje dotyczące „fenomenów religijnych” i ich politycznego czy „cywilizacyjnego” znaczenia, w Europie czy poza nią, są już zawsze uwikłane w projekt potwierdzania europejskiej/zachodniej dominacji. Nakładają one na zróżnicowane fenomeny ludzkiej kultury siatkę europejskich pojęć, które – historycznie rzecz biorąc – służyły oswojaniu/klasyfikowaniu/podporządkowywaniu pozaeuropejskiej „inności” i racjonalizacji europejskiej polityki w koloniach⁶. Dotyczy to także narracji, które – tak, jak Marksowska – pozostają wobec religii krytyczne lub wrogie. Nie podważają one bowiem zastanej wizji religii, a jedynie ją odwracają, demaskując i deprecjonując to, co w tej wizji oznaczone zostało jako „religijne”. Oświeceniowo-liberalno-kolonialną ramę pojęciową do myślenia o religii prze-

4 Zob. J. Sheehan, *When Was Disenchantment? History and the Secular Age*, [w:] *Varieties of Secularism in a Secular Age*, red. M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun, Cambridge 2010, *Secularism and Religion-Making*, red. M. Dressler, A.-P. S. Mandair, New York 2011, s. 11-12, A.-P. S. Mandair, *Religion and the Specter of the West: Sikhism, India, Postcoloniality, and the Politics of Translation*, New York 2009, szczególnie rozdział 6.

5 Tamże. Zob. także T. Asad, *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, [w:] tegoż, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore 1993, tegoż, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003, R. King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and 'The Mystic East'*, London-New York 1999.

6 Eurocentryczna genealogia pojęcia „religii” nie oznacza, że w zglobalizowanym świecie (post)kolonii rozmaite ruchy i wspólnoty religijne nie używają jej do autoidentyfikacji czy nawet prowadzenia polityki antyzachodniej.

mują również np. teorie feministyczne. Z tego powodu Amy Newman, jedna z krytyczek tego stanu rzeczy, zauważa, iż „świeckość zachodniego feminizmu jest prawdopodobnie jego *najbardziej* etnocentryczną cechą”⁷.

Uwikłanie dyskursu sekularyzacyjnego i samego pojęcia „religii” w kolonialną przemoc skłania niektórych teoretyków do stwierdzenia, iż radykalna krytyka religii jest już zawsze etnocentryczna, a często także rasistowska⁸. W tej sytuacji decydują się oni np. na afirmację religijnie motywowanych antyimperialistycznych ruchów politycznych. Melinda Cooper stanowisko to określa mianem „lustrzanego odbicia orientalizmu”⁹. Zwracając uwagę na niebezpieczeństwa tego typu myślenia, autorka zauważa, iż niezwykle często jego zwolennicy nie dostrzegają religijnego podtekstu neoliberalnej ekspansji, a także strukturalnych podobieństw między upolitycznionym religijnym radykalizmem chrześcijańskim, muzułmańskim i żydowskim (tj. deterytorializacja, globalizacja, oderwanie od lokalnych kultur, mobilność, działanie na poziomie sub- i ponadpaństwowym itd.). W ujęciu Cooper afirmacja tego, co religijne okazuje się doskonale funkcjonalna dla kapitalizmu w jego późnonowoczesnej postaci: stopniowemu ograniczaniu opiekuńczych funkcji państwa towarzyszy przejmowanie tych funkcji przez organizacje religijne, a dokonana przez neoliberalną globalizację destabilizacja tożsamości i systemów wartości zostaje „zrównoważona” przez neotradycjonalistyczny rygorizm moralny i patriarchalnie zdefiniowane relacje między płciami, z kolei neoliberalny demontaż obywatelstwa i podstaw legitymizacji władzy prowadzi do poszukiwania tej legitymizacji w religii¹⁰.

Wydaje się, że w świetle tych problemów szczególnie płodnym podejściem teoretycznym jest propozycja sformułowana przez Markusa Dreslera oraz Arvind-Pal S. Mandaira i nazwana przez nich „postsekularno-postreligijną”¹¹. Podejście to ma w zamiarze problematyzowanie zarówno

7 A. Newman, *Feminist Social Criticism and Marx's Theory of Religion*, „Hypatia” Autumn 1994, vol. 9, no. 4, s. 32. Zob. także G. Ch. Spivak, *The Politics of Translation*, [w:] tejsze, *Outside in the Teaching Machine*, New York 1993.

8 Gil Anidjar twierdzi, że „sekularyzm jest orientalizmem”, odrzucając tym samym sekularyzacyjną perspektywę przyjętą przez Edwarda Saïda w jego książce *Orientalizm*. zob. G. Anidjar, *Semites...*

9 M. Cooper, *Orientalism in the Mirror: The Sexual Politics of Anti-Westernism*, „Theory, Culture & Society” 2008, vol. 25, no. 6.

10 W kwestii współczesnych współbrzmień religii i neoliberalnego kapitalizmu zob. W. E. Connolly, *The Evangelical-Capitalist Resonance Machine*, „Political Theory” 2005, vol. 33, no. 6.

11 A.-P. S. Mandair, *Introduction: Modernity, Religion-Making, and the Post-secular*, [w:] *Secularism and Religion-Making...*, s. 4.

dyskursów sekularyzacyjnych, jak i religijnych, a także krytyczne przyglądanie się temu, co pojawia się we współczesnej humanistyce pod nazwą postsekularyzmu. Celem jest analiza relacji między tymi dyskursami oraz władzą, a także badanie samych procesów „wytwarzania religii” przez zachodnie reżimy wiedzy oraz (post)kolonialną praktykę rozmaitych instytucji politycznych, kulturowych czy ekonomicznych – na Zachodzie i poza nim. Wydaje się, że dopiero w tym kontekście można próbować uchwycić specyfikę współczesnej obecności religii w polityce a także sens projektów emancypacji i upodmiotowienia poprzez religię.

To właśnie te projekty, określone mianem „teologii emancypacyjnych”, są przedmiotem zainteresowania niniejszego numeru „Praktyki Teoretycznej”. Inspiracją dla powstania tomu był cykl wykładowy zatytułowany „Teologie emancypacyjne” zorganizowany przeze mnie w Pracowni Pytań Granicznych UAM w roku 2010/2011. Zebrane w tomie teksty pokazują różne przykłady intelektualnych i politycznych mobilizacji, które mają na celu kontestowanie podporządkowania, wykluczenia i niesprawiedliwości w oparciu o język i wartości religijne. W większości wypadków mobilizacje te wymagają radykalnej reinterpretacji tradycji religijnej, w ramach której się pojawiają, choć uważane są za powrót do jej źródeł. Przedmiotem ich krytyki stają się praktyki i wykładnie reguł religijnych, które mają często długą historię i są silnie zinstytucjonalizowane. Oznacza to, że zwolenniczki i zwolennicy poszczególnych „teologii emancypacyjnych” są nieustannie narażone/narażeni na zarzut religijnej nieprawomocności własnych twierdzeń i działań, a ich reformatorska lub rewolucyjna aktywność sytuuje ich nieuchronnie na marginesach własnych wspólnot. Ten mechanizm wywołuje pytania o status religijnego autorytetu i legitymizację jego władzy, o kryteria religijnej przynależności i teologicznej poprawności, o monopol na interpretowanie świętych tekstów i zarządzanie wspólnotowym życiem, a także o relację religii z jej społecznym „zewnątrzem”.

Powyższe stwierdzenia dotyczą zwłaszcza feministycznych, lesbijskich czy queerowych prób reinterpretacji religii w ramach chrześcijaństwa, islamu czy judaizmu, którym poświęcona jest znaczna część tekstów zawarta w niniejszym numerze „Praktyki Teoretycznej”. Do tekstów tych należy tłumaczenie pierwszego rozdziału książki Elizabeth Schüssler Fiorenzy z 1995 roku *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, która stanowi klasyczną pozycję chrześcijańskiej teologii feministycznej. Problematyce queerowej i lesbijskiej poświęcone są trzy teksty: przekład eseju autorstwa argentyńskiej teolożki Marcellii Marii Althaus-Reid *Stopofetyzizm. Woń latynoamerykańskiej teologii ciała*, artykuł Marka Woszcza *„Ogród pośród płomieni”. Erotyka imperium*,

eklezyjne ciała i queerowanie małżeństwa oraz tekst Marceli Kościańczuk *Chleb i pomarańcza na sederowym talerzu. Lesbijskie odczytania tradycji judaizmu*. Temat feminizmu rozwijanego na gruncie islamu pojawia się w tekście autorstwa Aminy Wadud, jednej z założycielek i intelektualnych patronek całego ruchu (*Genderowy dżihad: reforma w islamie*, jest to przekład wstępu do książki Wadud z 2006 roku *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*) oraz w artykule Moniki Bobako zatytułowanym *Feminizm islamski – niechciane dziecko islamu politycznego*.

Znaczenie emancypacyjnych ruchów w wymienionych religiach monoteistycznych w znacznym stopniu zależy od politycznych konfiguracji, w których religie te funkcjonują we współczesnym świecie. Widać to wyraźnie w przypadku feminizmu islamskiego – historia kolonialna, dyskurs „konfliktu cywilizacji” i zachodnia polityka wobec krajów muzułmańskich okazują się istotnym kontekstem dla polityczno-religijnych wyborów wielu feministek ze społeczności muzułmańskich. W tekście *Islamska teologia wyzwolenia. Opór wobec imperium* (jest to tytuł książki, z której pochodzą przetłumaczone fragmenty) Hamid Dabashi, Irańczyk mieszkający w USA, pokazuje, w jaki sposób kolonialna ekspansja i zachodni imperializm stworzyły warunki, w których islam zaczął funkcjonować jako religia protestu i antykolonialnego oporu. Jak stwierdza autor, opór ten zdegenerował się do postaci bezrozumnej przemocy, paradoksalnie symbolizując koniec wszelkiej polityki opartej na binarnych opozycjach, tj. „Zachód vs. świat islamu”. Według Dabashi’ego oznacza to początek nowej epoki, w której kluczową rolę do odegrania w antykapitalistycznej polityce mają sprzymierzone teologie wyzwolenia rozwijane w ramach islamu, chrześcijaństwa i judaizmu.

Motyw swoiście rozumianego islamu jako bazy do społecznej emancypacji pojawia się także w tekście Zbigniewa Marcina Kowalewskiego *Czarny Bóg i biały diabeł w miejskich gettach Ameryki. Religia i czarny nacjonalizm Narodu Islamu*. W opisywanej przez Kowalewskiego historii religijno-politycznej organizacji Naród Islamu elementy muzułmańskiej religii splecione z separatystycznym dyskursem nacjonalistycznym stają się formą protestu wobec stuleci rasistowskiego ucisku doświadczanego przez czarnych mieszkańców Ameryki ze strony białego chrześcijańskiego społeczeństwa, a także osnową ich opozycyjnej tożsamości. Problem ambiwalentnej historii chrześcijaństwa jako – z jednej strony – religii kolonizatorów, z drugiej – religii wyznawanej przez miliony Afrykanów – pojawia się w tekście Stanisława Gródzia *Wyzwolenie czy inkulturacja? – zbieżne czy rozbieżne nurty afrykańskiej teologii?*. Pisząc z perspektywy misjologicznej, autor przedstawia specyfikę afrykańskiej teologii oraz jej próby reagowania na postkolonialną

rzeczywistość afrykańskich społeczeństw, a także sposób, w jaki splata się ona z lokalnymi tradycjami kulturowymi. W tekście *Karzeł i natura. Wkład teologii wyzwolenia w debatę o ekologii* Luis Martínez Andrade pokazuje z kolei to, jak latynoamerykańska teologia wyzwolenia konceptualizuje integralną relację między europejskim podbojem kolonialnym i wyciskiem ekonomicznym a eksploatacją natury i degradacją środowiska. W tomie znalazł się również tekst autorstwa Michaela Löwy'ego *Teologia wyzwolenia a marksizm*, który pochodzi z jego książki *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*. W tekście autor podejmuje pytanie o źródła emancypacyjnego napędulatynoamerykańskiej teologii wyzwolenia oraz o to, na ile był on efektem wpływów filozofii i organizacji marksistowskich, a na ile wyrastał z zasad chrześcijańskiego egalitaryzmu i religijnych ideałów sprawiedliwości społecznej. Z kolei próbę zdefiniowania historycznych relacji między teologią, materializmem i toczonymi w ich kontekście walkami podejmuje Antonio Negri w wywidzie pt. *Materializm i teologia*.

Różnie rozumiana problematyka dotycząca kwestii religijno-teologicznych pojawia się również w kilku tekstach, które znalazły się w działach „Varia” oraz „Recenzje i polemiki”. Są to artykuł Michała Pospiszyla *Ateologia wielości*. Katechon, *pompa próżniowa i biopolityka*, tekst Rafała Zawiszy *Odbezpieczyć teologię albo dać jej zginąć (uwagi o esejach Jacoba Taubesa)* oraz esej Mikołaja Ratajczaka *Podmiot między negatywnością i Aufhebung/désouvrement – odparcie kryptoteologicznej krytyki Agambena*.

Z oczywistych powodów proponowany przez nas wybór tekstów nie wyczerpuje tematu religijnie motywowanych ruchów emancypacyjnych. Prezentując bardzo skromny wycinek tego tematu, cieszymy się jednak, że mamy okazję zaprezentować polskim czytelnikom i czytelniczkom materiał, który w części dotyczy problemów w Polsce nieznanymi lub znanymi słabo.

Na koniec podziękowania dla tłumaczy wspomnianych powyżej przekładów: Pawła Bąkowskiego, Mai Jagielskiej, Agaty Mergler, Marcina Michalskiego, Michała Pospiszyla i Marka Woszcza, a także grupy redaktorów i redaktorek, które pracowały nad wszystkimi tekstami. Bez ich pracy i zaangażowania ten tom nie mógłby się pojawić.

Cytowanie:

M. Bobako, *Teologie oporu*, „Praktyka Teoretyczna” nr (2)8/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/00.Bobako.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

teologia i marksizm

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, szkołę, 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, *dłaczego* 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 „Kościołem 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 revolucionário 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 Santos 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. Gutiérrez, *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 odrazy, 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 Câmara), 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 ideologii²¹. 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.

Marksieści 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.

Marksieści 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

LUIS MARTÍNEZ ANDRADE

Karzeń i natura. Wkład teologii wyzwolenia w debatę o ekologii

Zanim przejdziemy do sedna tematu, należy wyjaśnić pewną kluczową kwestię. Chodzi o kontekst, z którego wyłoniła się teologia wyzwolenia. Były lata siedemdziesiąte ubiegłego wieku – będące ramą dla transformacji kapitalistycznego systemu-świata¹, pojawienia się troski o środowisko² oraz delegitymizacji projektu emancypacji dokonanej przez dyskurs ponowoczesny³, gdy latynoamerykańska teoria zależności wykazała bezpośrednią relację między „rozwojem” Północy i „drogą do rozwoju” Południa. Teoria ta próbowała analizować metodę wywłaszczania, którą państwa zachodnie narzucały państwom peryferyjnym, szczególnie w czasach latynoamerykańskich dyktatur. Epoka autory-

1 Według Immanuela Wallersteina, faza B cyklu Kondratieva, czyli okres depresji systemu ekonomicznego, jest związany z dekadencją „trzydziestu wspaniałych lat” powojennej prosperity [*the Glorious Thirty*] – I. Wallerstein, *Impenser la science sociale : Pour sortir du XIXe siècle*, Paris 1991.

2 Stéphane Lavignotte pisze, że krytyka wzrostu gospodarczego, jako szkodliwego dla natury, ujrzała światło dzienne już w latach siedemdziesiątych. Według niego pierwsze pojęcie opisujące cofanie rozwoju lub antyrozwoj (ang. *degrowth*, fr. *décroissance*) pojawiło się w roku 1972, w tekście André Gorza, będącym reakcją na raport Klubu Rzymskiego wydanego w tym samym roku. L. Stéphane, *Comment vivons-nous ?*, „La revue internationale des livres & des idées” 2010, nr 16, s. 8.

3 J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1997.

tarnych rządów stanowiła szczególny moment w ciągłości logiki akumulacji kapitału, a jej najbardziej brutalnym przejawem była dyktatura chilijska – na łonie której system neoliberalny wyraźnie ujawnił się w polu społeczno-politycznym – oraz dyktatura zaprowadzona w Argentynie przez generała Jorge Rafaela Videlę. Aby zrozumieć relację między latynoamerykańskimi dyktaturami i systemem neoliberalnym, należy wziąć pod uwagę z jednej strony dług zagraniczny zaciągnięty przez wojskowe junty, z drugiej zaś strony realizację programu stabilizacyjnego, aby ten dług spłacić. Dyktatury wojskowe i neoliberalizm są ze sobą ściśle powiązane, a „znieawidzony dług” i „grzech strukturalny”⁴ to w rzeczywistości dwa przykłady więzów ustanowionych pomiędzy gospodarką i polityką neokolonialną.

Aby wyjaśnić podstawowe zasady, którymi kierują się latynoamerykańscy teologowie wyzwolenia, francusko-brazylijski socjolog Michael Löwy wskazuje osiem elementów konfigurujących krytykę bałwochwalczo wyznawanego kapitalizmu. Istotne wydaje się przywołanie przynajmniej dwóch z nich. Z jednej strony jest to „krytyka tradycyjnej teologii dualistycznej, jako produktu greckiej filozofii platońskiej”, z drugiej zaś: „nieugięte oskarżenie moralne i społeczne przeciw kapitalizmowi, jako systemowi niesłusznemu i niesprawiedliwemu, czy też jako formie grzechu strukturalnego”⁵.

Na poziomie teoretycznym i dyskursywnym, filozofia wyzwolenia, zainspirowana teologią wyzwolenia⁶, proponowała już w 1975 roku – czyli cztery lata przed Hansem Jonaszem i jego *Zasadą odpowiedzialności* – radykalną i analektyczną⁷ perspektywę do analizowania struktur ontologicznych, *poiesis* (ekonomii), *praxis* (polityki) i koncepcji natury. Według filozofii i teologii wyzwolenia, dyskurs ponowoczesny charakteryzuje się nie tylko zaściankowym eurocentryzmem, lecz dodat-

4 „Grzech strukturalny” jest metaforą używaną przez teologów wyzwolenia do wyjaśnienia logiki systemu kapitalistycznego, w którym państwa najbardziej rozwinięte wykorzystują struktury władzy (ekonomiczne i ideologiczne), aby czerpać korzyści z zasobów państw zależnych. Według teologów wyzwolenia, w świetle etyki judeochrześcijańskiej kapitalizm jest systemem niemoralnym.

5 M. Löwy, *La guerre des dieux*, Paris 1998, s. 57.

6 Dla Waltera Benjamina, teologia – mały ukryty karzeł – odgrywa istotną rolę w walce uciskanych. Zob. M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie*, Paris 2007, s. 33.

7 Zapożyczam pojęcie *analektyczny* od Enrique Dussela, który używając go, miał na myśli elementy znajdujące się *poza* systemem, to znaczy ponad hegemoniczną całością – tak, jak *pauper post festum*, ludy kolonizowane, niebyt ontologii judeochrześcijańskiej itd. E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 2003, s. 380.

kowo legitymizuje projekt neoliberalny. Inaczej mówiąc, nihilizm ponowoczesności zostawia na boku materialne struktury dominacji i wyzysku. W odróżnieniu od filozofii ponowoczesnej, filozofia wyzwolenia poważnie traktowała rolę rozumu wyzwolenieczego w procesie transformacji społecznej, gospodarczej, kulturowej i epistemicznej. Dlatego jest dziś odpowiednim narzędziem, aby udzielić odpowiedzi na współczesny kryzys ekologiczny i systemowy.

Niniejszy artykuł, mający na celu wykazanie znaczenia teologii wyzwolenia, składa się z trzech części. Zaczyna się powrotem do *mitu* nowoczesności, następnie porusza kwestię zależności pomiędzy ekobójstwem i wzrostem ubóstwa na świecie, aby w końcu poddać analizie aktualność rewolucji, a dokładniej potrzeby wyzwolenia. Krytyka nowoczesności uprawiana przez teologów wyzwolenia pozwoli nam w tym kontekście zaobserwować pojawienie się *ego* zdeterminowanego geopolitycznie, które deprecjonuje wszelkie aspekty związane z cielesnością [*corporalité*], w tym także naturę. To człowiek ubogi i natura są głównymi ofiarami systemu kapitalistycznego. Jak podkreślają Enrique Dussel i Leonardo Boff, między wzrostem ubóstwa i zanieczyszczenia środowiska istnieje ścisła zależność. W przeciwieństwie do myśli ponowoczesnej, która odrzuca dyskurs emancypacji, teologowie wyzwolenia zwracają uwagę na stale aktualną rolę rewolucji. Dowodem na to może być projekt transnowoczesności Enrique Dussela oraz idea biocywilizacji Leonardo Boffa.

Przeklęta nowoczesność i ego bez cielesności

Narodziny nowoczesności ciągle są obiektem sporów. Niektórzy autorzy twierdzą, że znajduje ona swój początek we włoskim renesansie, inni upatrują jej w rewolucji francuskiej lub w rewolucji przemysłowej w Wielkiej Brytanii. Debata dotyczy jednak zawsze Europy, powodując, że inne ludy nie uczestniczą w konstrukcji nowoczesnej podmiotowości. Tymczasem argentyński filozof Enrique Dussel⁸ i peruwiański socjolog Anibal Quijano⁹ stwierdzili wyraźną relację między nowoczesnością i kapitalizmem, pokazując, iż podbój Ameryki Łacińskiej został

8 E. Dussel, *The Invention of Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, New York 1995.

9 A. Quijano, *La colonialidad del poder y la experiencia cultural latino-americana*, [w:] *Pueblo, época y desarrollo: La sociología en América Latina*, red. R. Briseño, Caracas 1998, s. 139-155.

wyartykułowany wokół logiki internacjonalizacji kapitalizmu i poprzez konfigurację *systemu-świata*. Wyrasta stąd przekonanie, że nowoczesność (jako produkt zdeterminowanej podmiotowości¹⁰), kapitalizm (jako *akumulacja pierwotna* ziemi należącej do Indian) i proces kolonizacji Ameryki Łacińskiej odbywały się synchronicznie.

Mówiąc o pojawieniu się nowoczesnej podmiotowości, Dussel sformułował koncept *ego conquiro*, który pozwala wyjaśnić znaczenie przemocy, jakiej doświadczyli Indianie ze strony władz hiszpańsko-portugalskich. *Ego conquiro* wyprzedziło o ponad wiek *ego cogito* sformułowane przez Kartezjusza w 1637 roku i stało się momentem kluczowym, w którym Europejczycy posiadli świadomość własnej wyższości¹¹. Była to pierwsza oznaka żądzdy władzy Europejczyków. Rozum, jako narzędzie dominacji, w 1492 roku zdeterminował nową ontologię, a charakter nowoczesnej zachodniej podmiotowości określiło powiedzenie „Bóg jest w niebie, król daleko, tutaj rządzą ja”.

Jak zauważa prof. Ramon Grosfoguel, okcydentalizm spowodował niesymetryczne stosunki nie tylko na poziomie ekonomicznym, ale i epistemicznym. Dlatego też

polityka *ego* na poznawczej drodze Kartezjusza w siedemnastym wieku, gdy ludzie Zachodu zastępują Boga w ustanowieniu Poznania, tworzy podstawy nowoczesnej zachodniej filozofii. Tymczasem, jak przypomina Dussel, *ego cogito* („myślę, więc jestem”) wyprzedzone zostało o 150 lat przez *ego conquiro* („podbijam, więc jestem”). Broniona przez Kartezjusza wizja Boga była świadkiem przeniesienia boskich atrybutów na Człowieka Zachodu. Lecz było to możliwe

10 Zdeterminowana podmiotowość jest efektem rekonfiguracji, jaka zaszła w strukturze ontologicznej Europejczyków na skutek prowadzonej w szesnastym wieku konkwisty.

11 Warto przypomnieć, że przed rokiem 1492 Europa nie posiadała własnej świadomości połączonej z poczuciem wyższości. Była natomiast świadoma wyższości gospodarczej, intelektualnej i politycznej świata arabskiego i otomańskiego. Na ten temat zob. E. Dussel lub Walter Mignolo, który pisał: „Długo jeszcze po zakończeniu wypraw krzyżowych chrześcijańska Europa odczuwała presję stale rosnącego w siłę imperium otomańskiego. Otomanowie odnosili spektakularne zwycięstwa, takie, jak zdobycie Konstantynopola – ostatniego bastionu rzymskiego imperium i duchowego centrum prawosławia. W końcu, chrześcijanie z Zachodu, zmobilizowali się do kontrataku i utrzymali otomańską potęgę z dala od Europy Środkowej, ale długo jeszcze »tureckie zagrożenie« zatrzymało europejskie marzenia [...]. Wszak Chrześcijanie wiedzieli, że Maurowie mieli za sobą islamską, cesarską przeszłość, Turcy zaś – wspaniałą imperialną teraźniejszość” – W. Mignolo, *Islamophobia-Hispanophobia: la (re) configuration de la matrice raciale*, [w:] M. Mestiri, R. Grosfoguel, Y. Soum, *Islamophobia dans le monde moderne*, Paris 2008, s. 128.

jedynie dla jednostki imperialnej – dla kogoś, kto znajdował się w centrum świata, ponieważ go podbił¹².

Postać Kartezjusza (1596–1650) jako nowoczesnego myśliciela ma znaczenie szczególne, jednak za początek nowoczesności należy uznać nie myśl kartezjańską, lecz raczej rezultat kontaktów nawiązanych między Hiszpanią i Portugalią a Ameryką Łacińską w szesnastym wieku. Studiując pod okiem jezuitów w Collège Royal de la Flèche, Kartezjusz uczył się łaciny, greki, hebrajskiego, filozofii, a przede wszystkim teologii. Ta ostatnia ma tu największe znaczenie ze względu na „spór z Valladolid” pomiędzy Bartłomiejem de Las Casas i Juam Ginesem de Sepulveda (*De Justis causis belli*), który miał miejsce w roku 1550, czyli 87 lat przed wydaniem *Rozprawy o metodzie*.

Sławny spór z Valladolid lub „haniebna debata” – jak ją określa Grosfoguel – skupiała się na nieludzkości lub „podludzkości” indiańskich plemion, które uznane pod koniec piętnastego wieku za ludy bezbożne, w chrześcijańskiej wyobraźni stały się istotami gorszej jakości. Sepulveda głosił, że Indianie nie mają duszy, a w konsekwencji, Hiszpanie mają prawo zredukować ich do niewolników. Las Casas twierdził natomiast, że Indianie to wprawdzie dzikusy, lecz obdarzone duszą. Nie zmieniało to jednak faktu, że w stosunku do katolickich Hiszpanów Indianie pozostawali gorsi intelektualnie i kulturowo. Grosfoguel sugeruje, że zarówno Sepulveda, jak i Las Casas „reprezentowali na swój sposób dwie formy rasizmu, który musiał później trwać przez nadchodzących kolejnych pięć wieków”¹³.

Podobne spory teologiczne, szczególnie oparte na naukach szkoły w Salamance, takie jak spór z Valladolid i refleksje Francisca de Vitoria (*Relectio de Indis*), wywarły wpływ na młodego Kartezjusza. Dussel przedstawił efekty tej inspiracji w swoim nowym odczytaniu narodzin nowoczesności. Według niego, „odkrycie Ameryki” wstrząsnęło ramami ontologicznymi i politycznymi Europejczyków, gdyż wprowadziło nową kategorię ontologiczną, radykalnie różną od dotychczas znanych. Chodzi o Indianina¹⁴.

Filozofia kartezjańska, przedstawiając metafizykę nowoczesnego indywidualnego *ego*, jest jednocześnie paradygmatem świadomości

Odkrycie Ameryki” wstrząsnęło ramami ontologicznymi i politycznymi Europejczyków, gdyż wprowadziło nową kategorię ontologiczną, radykalnie różną od dotychczas znanych

12 R. Grosfoguel, *La longue intrication entre islamophobie et racisme dans le système mondial moderne/colonial/patriarcal*, [w:], M. Mestiri, R. Grosfoguel, Y. Soum, *Islamophobie...*, s. 161.

13 Tamże, s. 151.

14 E. Dussel, *Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad*, „Tabula Rasa” 2008, nr 9, s. 153-197.

pozbawionej wszelkiej cielesności. Jak twierdzi Dussel, *ego* pozbawione cielesności jest u Kartezjusza spuścizną myśli greckiej. To Grecy wprowadzili rozłam między ciałem i duszą. Podział ten został następnie wyrażony pod postacią dychotomii: przedmiot – podmiot, nauki o duchu – nauki o naturze itd. Dussel podkreśla, że w przeciwieństwie do neoplatonizmu (z dualizmem antropologicznym) i myśli perskiej, które opisywały ducha oddzielnego od ciała, semici pojmowali człowieka jako byt niepodzielny. Dlatego np. Egipcjanie traktowali ciało z dużym szacunkiem; oddawali mu cześć balsamując je i składając w sarkofagu. Grecy natomiast okazywali ciału zmarłego pogardę; po spaleniu wrzucali je do morza. Podział na ciało (naturę) i duszę (ducha) odegrał tym samym kluczową rolę w zachodniej produkcji gnoseologicznej, a lekceważenie dla tego pierwszego znalazło w pewnym sensie swoje następstwo w pogardzie dla natury¹⁵. Nie przez przypadek hegemoniczna filozofia umieściła człowieka w centrum, jako „pana i posiadacza” natury.

Jak podkreśla teolog Leonardo Boff, z zachodnią wizją kolonizacyjną związane jest pojęcie *dominium terrae*¹⁶. Według Boffa, słowem określającym antropologię imperialną i antyekologiczną, jest *antropocentryzm*¹⁷. Jak już zauważyliśmy, konkwista i kolonizacja Ameryki, a także eksploatacja natury określają nie tylko nowoczesną podmiotowość, ale jednocześnie ekspansję kapitalizmu. Niestety Kartezjusz i eurocentryczni filozofowie pomijają rolę Ameryki w kształtowaniu wielkiego dyskursu nowoczesności. Możemy zatem wraz z Emmanuelem Lévinasem stwierdzić, że grupą nieustannie negowaną przez nowoczesność¹⁸ byli Indianie, ludy bez historii... i bez praw. Jak podkreśla Boff:

pewien sposób myślenia, agresywny w stosunku do natury, nabrał takiej mocy, że zaatakował ubogich i kultury militarnie słabsze. Na przykład latyno-afro-

15 Tegoż, *El humanismo semita: Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires 1969.

16 Dla przykładu, papież Mikołaj V (1447-1455) w bulli *Romanus Pontifex* obiecywał Portugalii panowanie nad światem. Kilka lat później papież Aleksander VI w bulli *Inter Caetera* (1493) przyznał królom Kastylii i Aragonii te same atrybuty.

17 L. Boff, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid 2006, s. 92.

18 W przeciwieństwie do Michela Foucaulta, uważamy, że to Indianie (a nie szaleńcy) są pierwszą figurą wykluczoną z nowoczesności. W wyniku europejskich podbojów Indianie zostali odrzuceni ze względu na swoją odmiennność, a w konsekwencji, stali się pierwszymi ofiarami nowoczesnej podmiotowości. Rozum – w znaczeniu zachodnim – ukonstytuował się poprzez wykluczenie Indian w szesnastym wieku. Zob. E. Dussel, *The Invention of Americas...*

-amerykańscy ubodzy zostali skolonizowani, a nawet poddani niewolnictwu, ich kultury zostały rozbite, a często nawet całkowicie zniszczone. Poza Ameryką Łacińską również Afryka i Azja były ofiarami agresji państw europejskich, na łonie których opracowany został projekt nowoczesności. To efekt tej samej żądzy zniewalania, próbującej opanować całą ludzkość, a nawet naturę¹⁹.

Według Dussela i Boffa, nowoczesność narodziła się razem z kolonizacją Ameryki Łacińskiej, tworząc *ego conquiro*, które stało się kluczowe dla konstrukcji proponowanego przez Kartezjusza *ego* bez cielesności dążącego do podporządkowania sobie natury.

Ekobójstwo i ubóstwo

Zapozyczam tutaj główną myśl z książki Boffa, w której autor wykazuje niosącą ze sobą poważne konsekwencje etyczne skandaliczną zależność między ekobójstwem i wzrostem ubóstwa na świecie²⁰. W 1997 roku coroczny raport Programu Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju podawał, że jedna czwarta światowej populacji znajdowała się poniżej progu biedy. W 2009 roku w raporcie *Milenijne cele rozwoju* opublikowanym przez ONZ obserwujemy drastyczne konsekwencje działania aktualnego systemu gospodarczego. Przedstawiciele głównych organizacji międzynarodowych (WTO, MFW, BŚ i innych) mówią o „pomocy humanitarnej” niesionej w ostatnich latach krajom najbiedniejszym. Te „dobre intencje” – plany, aby pokonać biedę do 2015 roku – rozpadły się na kawałki w zderzeniu z rzeczywistością, która straszy przerażającą liczbą miliarda i dwustu milionów osób cierpiących z powodu głodu i niedożywienia²¹. Należy dodać, że w 2005 roku raport ten wskazywał, że 51% ludności Afryki Subsaharyjskiej żyło za jedyne 1,25 dolara dziennie, podczas gdy emisja dwutlenku węgla do atmosfery stale wzrastała. Rocznie na świecie wycinanych jest 13 milionów hektarów lasów – jest to powierzchnia równa

19 L. Boff, *La terre en deveni : Une nouvelle théologie de la libération*, Paris 1994, s. 125.

20 Tegoż, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid 2006.

21 Według Organizacji Narodów Zjednoczonych, ludność dotknięta niedożywieniem skupiona jest w krajach rozwijających się. Dla przykładu, w Azji i na wyspach Pacyfiku żyją 642 miliony osób cierpiących chroniczny głód. W Afryce Subsaharyjskiej jest ich 265 milionów, zaś w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach – 53 miliony. W ten właśnie sposób projekt hegemonicznej nowoczesności dając korzyści jedynie ośrodkom władzy; doprowadził do bezprecedensowej sytuacji wykluczenia.

powierzchni Bangladeszu. Zależność między wzrostem ubóstwa i degradacją środowiska wydaje się jasna. W 1960 roku ziemia liczyła jednego bogatego na 30 biednych, podczas gdy w 2000 roku liczba ubogich przypadających na jednego bogatego podwoiła się. Na przestrzeni ostatnich 30 lat ubóstwo wzrosło o 100%. Człowiek ubogi stał się tym samym pierwszą figurą spaloną na ołtarzu ekonomicznej racjonalności. Już Marks podkreślał, że kapitalizm niszczy obydwie źródła wartości: pracownika i ziemię, dlatego też nędza i degradacja środowiska nie powinny być rozważane odrębnie. Mimo wzrostu bogactwa na świecie, nie przestaje rosnać dotykający go poziom biedy. Skądinąd Boff przypomina, że według naukowców między rokiem 1500 i 1850 ludzkość eliminowała jeden gatunek fauny lub flory co około 10 lat, zaś między rokiem 1850 i 1950 znikał już jeden gatunek rocznie. Od 1990 roku ginie już jeden gatunek dziennie. Ten sam autor dodaje też, że co roku 43 696 km² urodzajnej ziemi zamieniane jest w powierzchnie niemalże pustynne. Deforestacja dokonywana jest przy zupełnym braku prawdziwej reakcji społecznej, a przecież 42% lasów tropikalnych zostało już bezpowrotnie zniszczonych²². Ekonomiczna racjonalność została narzucona racjonalności środowiskowej, a drapieżna logika kapitału doprowadziła do realnego ekobójstwa.

Za jedyne kryterium prawdy – praktyczne i teoretyczne – powinno się uznawać zachowanie życia, nie tylko biologicznego, lecz *dobrego życia* [*buen vivir*]. Perspektywa (polityczna, gospodarcza, filozoficzna itd.) lub system, który zapomina o tym kryterium jest nieetyczny. Jak podkreślał już Marks: kapitalizm jest jak wampir, który żywi się krwią żyjących. To nie tylko logika produkcji, lecz forma specyficznych stosunków społecznych. W kapitalizmie człowiek i natura nie są celami samymi w sobie, lecz zwykłymi środkami produkcji. Wewnętrzna sprzeczność między kapitałem i pracą jest motorem systemu. Ekonomiczna racjonalność, jako całość, pozbawia naturę i istoty ludzkie ich podstawowego prawa – prawa do życia.

Filozof Hans Jonas sformułował w 1979 roku zasadę odpowiedzialności w następujący sposób: „Postępuj tak, aby efekty twojego działania były zgodne ze stałością życia prawdziwie ludzkiego na ziemi”²³, czyli: działaj tak, aby nie szkodzić i nie narażać na ryzyko ciągłości życia. Kilka lat później, w 1992 roku, w wywiadzie z Matthiasem Matusse i Wolfgangiem Kadenem, Jonas podtrzymywał, że „filozofia musi wypracować nową metafizykę bytu, w której należałoby zastanowić się nad

22 L. Boff, *Ecología...*, s. 13.

23 H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.

miejszem człowieka w kosmosie i nad jego stosunkiem do natury”²⁴. Z pewnością poczyniona przez Jonasa krytyka jest interesująca, lecz nie jest wystarczająco przekonująca. Pomija bowiem fakt, że niebezpieczeństwa nie stanowi technika sama w sobie, lecz raczej społeczna *forma*, w którą technika się wpisuje. Jednym słowem – kapitalizm²⁵. Boff uważa, że kryzys środowiskowy jest kryzysem cywilizacji zachodniej, nowoczesnej i kapitalistycznej. Pokonanie go będzie możliwe jedynie gdy zrozumiemy przyczyny sprzeczności tej cywilizacji. W tym celu racjonalność środowiskowa musi stać się centralnym punktem logiki ekonomicznej. Boff broni wiedzy środowiskowej powstałej poza dominującą konceptualizacją. Według niego np. filozoficzna propozycja Lévinasa, który krytykując Całość, posługuje się kategorią zewnętrżności, nie przekracza granic eurocentryzmu. Dla autora *Całości i nieskończoności* innym nie jest bowiem środowisko, lecz Żyd²⁶. Antyhegemoniczny projekt epistemologiczny musi zastanowić się nad naturą i nad ofiarami przekłętą nowoczesności.

Transnowoczesność i biocywilizacja jako projekt wyzwoleńczy

Ponowoczesna filozofia zakłada, że wielkie pojęcia (rozum, emancypacja, rewolucja, wyzwolenie itd.) straciły swoją zasadność. Na przykład Jean-François Lyotard²⁷ twierdzi, że idea *ludu* została podważona przez Auschwitz. Musimy być jednak świadomi, że podejście ponowoczesne może wprowadzić nas w pułapkę ideologii neoliberalnej, ponieważ

Musimy być jednak świadomi, że podejście ponowoczesne może wprowadzić nas w pułapkę ideologii neoliberalnej, ponieważ propozycja delegitymizacji tych pojęć prowadzi do konformizmu

24 Tegoż, *Une éthique pour la nature*, tłum. S. Courtine-Denamy, Paris 2000, s. 38.

25 Enrique Dussel twierdzi, że Jonas myli się, wychodząc od podstawy ontologicznej i nie biorąc pod uwagę konkretnej rzeczywistości. Nieufność wobec marksizmu – sugeruje Dussel – spowodowała, że Jonas przyjął podejście naiwnie krytykujące samą technikę bez analizy specyficznych stosunków społecznych. E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 2003, s. 30.

26 W 1972 roku podczas spotkania Levinasa ze studentami Uniwersytetu w Louvain, obecny tam Dussel zadał filozofowi pytanie, czy według niego piętnaście milionów zabitych w czasie konkwisty Indian i trzynaście milionów afrykańskich niewolników należy do kategorii Innego. Levinas odpowiedział krótko: „Sam musi Pan sobie udzielić odpowiedzi”. Wydaje się zatem jasne, że dla filozofa prawdziwym Innym jest Żyd, nie zaś Afrykańczycy lub Latynosi. E. Dussel, *Ética de la liberación...*, s. 403.

27 J-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998.

propozycja delegitymizacji tych pojęć prowadzi do konformizmu²⁸. Nie należy żegnać się z Rozumem jako takim, lecz z instrumentalnym rozumem cywilizacji Zachodu. Niepokonane jądro rozumu powinno być połączone z projektem społecznej transformacji – wówczas „krzyk bólu” stawałby się manifestacją niesprawiedliwości. W momencie, gdy system hegemoniczny powoduje, że pojawiają się ofiary, stajemy wobec sytuacji kluczowej i etyka jako praktyka wyzwolenia staje się nakazem. Razem z Jonaszem i Lévinasem jesteśmy przekonani, że należy działać zgodnie z nową etyką, w której zasada odpowiedzialności umożliwi Innemu przetrwanie. Idąc dalej – twierdzimy, że w dwudziestym pierwszym wieku to *polityka krytyczna* odegra główną rolę. Dlatego Francisko Fernández Buey podkreśla, że należy uwidocznić problematykę społeczno-ekonomiczną w stosunku do problematyki ekologicznej, jak robił to Dussel ze swoją etyką wyzwolenia w epoce globalizacji i wykluczenia.

To chyba zrozumiałe, – pisze Buey – że biorę stronę ofiar, uciśnionych, wykluczonych. Jednak tylko pod warunkiem, że opcja ta prowadzi bezpośrednio do tego, co nazywamy ekologią polityczną ubóstwa, tzn. do postawienia na ekologię społeczną świadomą zarówno granic wzrostu, jak i faktu, że żyjemy w żalosnej obfitości; z ogromnymi różnicami i nierównościami we wszystkim, co istotne w ludzkim życiu²⁹.

Dyskurs ekologiczny może być wykorzystywany przez warstwy dominujące, przez ekofaszystów³⁰, przez wielkie firmy lub marketing kulturowy (ekoturystyka, ekowojny itd.). To dlatego kwestia ekologii musi być powiązana z politycznym projektem wyzwolenia. André Gorz utrzymuje, że ekologia polityczna jest etyką wyzwolenia³¹. W tym kontekście Dussel mówi o projekcie „transnowoczesności” pociągającej za sobą dialog między cywilizacjami, które pozostały poza wpływami ontologii dominującej, a zatem między społeczeństwami indoa amerykańskimi, afrykańskimi lub azjatyckimi, podkreślając, iż dialog ten musi opierać się na emancypacyjnej roli rozumu. Transnowoczesność nie odrzuca użycia rozumu jako narzędzia wyzwolenia, lecz jako narzę-

28 Apostołowie neoliberalizmu głosili dogmę TINA (z ang. *nie ma alternatywy*), mówiącą o tym, że nie istnieje żadna alternatywa dla globalnego kapitalizmu. Teza ta zazębia się z ponowoczesną ideą delegitymizacji rewolucji (metanarracja).

29 F. Buey, *En paix avec la nature: éthique, politique et écologie*, [w:] *Capital contre nature*, red. M. Löwy, J.M. Haribey, Paris 2003, s. 175.

30 Ekofaszizm to według André Gorza projekt głoszony przez konserwatywne grupy polityczne, które koncentrując się na imperatywie ekologicznym, pomijają społeczne konsekwencje kapitalizmu – tegoż, *Écologica*, Paris 2008

31 Tamże, s. 15.

dzia dominacji³². Ze swojej strony Boff domaga się z kolei radykalnej zmiany naszego paradygmatu cywilizacyjnego. Stoi za tym konieczność stawienia czoła kryzysowi strukturalnemu systemu. Proponuje stworzenie biocywilizacji, w której osią centralną byłaby Ziemia. Ta cywilizacja planetarna opierałaby się na pięciu założeniach: a) na sprawiedliwym, odpowiedzialnym i solidarnym wykorzystaniu zasobów i usług natury, b) na zaakcentowaniu wartości użytkowej w stosunku do wartości wymiennej, c) na demokratycznej kontroli rynku i kapitałów spekulacyjnych, d) na światowym *etosie* wywodzącym się z demokratycznego dialogu międzykulturowego, współpracy i odpowiedzialności, e) na duchowości jako wyrazie wyjątkowości człowieka, różnej od tej symbolicznie zmonopolizowanej przez instytucje religijne³³. Zarówno filozof (Dussel), jak i teolog (Boff) wyzwolenia podkreślają, że obrona natury musi przewidywać obronę ludzkości, a będzie to możliwe tylko pod warunkiem pokonania systemu kapitalistycznego.

Podsumowując, znaczenie latynoamerykańskiej teologii i filozofii wyzwolenia polega na wskazaniu roli *ego conquiro* w kształtowaniu się nowoczesnej podmiotowości. Chociaż w niniejszym artykule ograniczyliśmy się jedynie do analizy nowoczesności oraz jej skutków społecznych i ekologicznych to musi być ona zawsze badana w związku z dynamiką kapitalizmu, gdyż ekobójstwo i ubóstwo są jej dwiema najbardziej zgubnymi konsekwencjami.

Latynoamerykańscy teologowie i filozofowie wyzwolenia nie poddają się wpływowi „jedynego myślenia”, propagującej pojęcie końca historii³⁴. Ich dorobek może zostać włączony w walkę ekologiczną, która musi być jednak powiązana z projektem zmiany politycznej, gospodarczej i kulturowej naszych społeczeństw. Paradoksalnie, żyjemy obecnie w czasach, w których „jedyna myśl” (neoliberalna) rozprzestrzenia się coraz bardziej w różnych dziedzinach. Jednocześnie zaś utopie i bunty nadal żywią nadzieje uciśnionych.

Przełożyła Marianna Musiał

W swojej metodologii, podobnie jak w polityce Benjamin pozostaje wierny zasadzie, by działać „zawsze radykalnie, nigdy konsekwentnie”. Jego eksperymenty myślowe, percepcyjne i analityczne można potraktować jako swoiste dialektyczne wprawki

32 E. Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad*, México 2002.

33 L. Boff, *A última trincheira: temos que mudar: Economia e ecologia*, [w:] *Alternativas à crise. Por uma economia social e ecologicamente responsável*, red. J.O. Beozzo, C.J. Volantin, São Paulo 2009, s. 49.

34 Pojęcie „jedyna myśl” odnosi się tu do liberalnej ideologii kapitalizmu, zob. T. Fotopoulos, *Vers une démocratie générale*, Paris 2002 oraz M. Löwy, *Ecologia e socialismo*, São Paulo 2005.

LUIS MARTÍNEZ ANDRADE (1981) – meksykański socjolog. W 2009 roku zdobył pierwszą nagrodę w międzynarodowym konkursie esejistycznym „Myśleć pod prąd”. Obecnie kontynuuje pracę naukową pod kierownictwem Michaela Löwy’ego w Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales w Paryżu. Autor książki *Ameryka Łacińska: religia bez odkupienia* (2012).

Cytowanie:

L. Martinez Andrade, *Karzeł i natura. Wkład teologii wyzwolenia w debatę o ekologii*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/02.Andrade.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Słowa kluczowe: teologia wyzwolenia, ekologia, nowoczesność, marksizm, biocywilizacja, religia

ANTONIO NEGRI, GABRIELE FADINI

Materializm i teologia

Dzisiaj każda poważna refleksja dotycząca powiązania teologii i polityki musi kształtować swoją strukturę w odniesieniu do dwojakiego rodzaju działania. Po pierwsze, takiego, które jednocześnie łączy i oddziela przemyslenia Jacoba Taubesa i Carla Schmitta. Po drugie, takiego, które pomija paradygmat teologiczno-polityczny poprzez uduchowienie materialnego świata, strącając go w niebyt. Taki mistyczny sposób rozumienia wspólnej płaszczyzny teologii i polityki prowadzi do deprecjonowania „heretyckiej” tradycji wiążącej Thomasa Münzera z refleksją marksistowską oraz marksistowską tradycję materialistyczną z latynoamerykańską teologią wyzwolenia. Tej radykalnej, materialistyczno-teologicznej tradycji, w różnych miejscach i czasach zawsze towarzyszyły rozmaite formy rewolucji. Chodzi tu więc o tradycję uciśnionych i niewidocznych. W tym „znaku czasu” mamy do czynienia z tym, co Walter Benjamin nazywa *Jetztzeit* („czas-teraz”)¹. To, co uciśnione i ukryte (*Jetztzeit*), jest eksplozją mocy wielości. Ponadto, utożsamienie tego, co uciśnione i ukryte w historii, jest siłą wykraczającą poza logikę i granice imperium, tworzącą nieutopijne, efektywne i rzeczywiste projekty oporu, walk i wyzwolenia (*exodus*)².

1 Zob. W. Benjamin, *O pojęciu historii*, tłum. A. Lipszyc, [w:] tegoż, *Konstelacje*, Kraków 2012, s. 311-323 [wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza].

2 Pojęcie „exodusu” rozwijają Hardt i Negri w *Rzecz-pospolitej*: A. Negri, M. Hardt, *Rzecz-pospolita: poza własność prywatną i dobro publiczne*, tłum. Praktyka

Celem analizy wspólnego pola teologii i polityki jest podążenie śladami logiki tego, co niewidoczne i uciśnione. Musimy zatem przede wszystkim przyjąć perspektywę tradycji łączącej teologię z rewolucją i rozważyć „heretycką” możliwość materialistycznej teologii politycznej, w której teologię i polityczność łączy aparat pojęciowy, będący podstawą obu tych pól badawczych. Co więcej, kluczowe dla tego nowego pola badawczego będą takie pojęcia, jak podmiotowość, wydarzenie, produkcja, *exodus*, czy prorocstwo. Rozmawiamy o tym z Tonim Negrim przy okazji mającego się niedługo ukazać angielskiego tłumaczenia jego książki *Factory of Strategy: Thirty-three Lessons on Lenin*³.

GABRIELE FADINI: **Wspomnieliśmy o Thomasie Münzerze i wojnie chłopskiej z 1525 roku. Marks określił ją jako jedno z najważniejszych rewolucyjnych wydarzeń w historii Niemiec. Faktycznie filozofowie od Engelsa⁴ do Blocha⁵ pojmowali rewolucję Münzera jako prototyp marksistowskich, materialistycznych intuicji; w istocie, ukazała ona wewnętrzną prawdę teorii komunizmu. A ta „wewnętrzna prawda” teorii materialistycznej jest blisko związana z teologią (jako że Münzer był przede wszystkim teologiem). Dlatego też teologia może być postrzegana jako element składowy procesu rewolucyjnego, nawet jeśli na ogół jej się w ten sposób nie rozumie. Przykładem tego jest właśnie Thomas Münzer i jego polityczna teologia rewolucji, a bardziej współcześnie, niektórzy z jego „spadkobierców”, jak choćby Camilo Torres⁶ i ruch teologii wyzwolenia, kontynuujący wyzwolenczą walkę w Ameryce Łacińskiej i tym samym ukierunkowujący naszą refleksję w stronę wspomnianych wątków. Jakie są Pana przemyślenia odnośnie tej tradycji?**

ANTONIO NEGRI: Czasami pewien rodzaj teologii współwystępuje z wydarzeniami rewolucyjnymi. Należy jednak jasno określić, o jakiej

Teoretyczna, Kraków 2012. Pisze o nim także Fadini: G. Fadini, *Ontological Resistance: A Meditation on Exodus and Power*, tłum. C. Davis, „Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities” 2007, vol. 12, no. 1, s. 61-72.

3 Zob. A. Negri, *Factory of Strategy: Thirty-three Lessons on Lenin*, tłum. A. Bove, New York 2014.

4 Zob. F. Engels, *Postęp reformy społecznej na kontynencie*, tłum. E. Werfel, [w:] MED, t. 1, Warszawa 1960, s. 738, oraz tegoż, *Wojna chłopska w Niemczech*, [w:] MED, t. 7, 1963, s. 385-486.

5 Zob. E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Leipzig 1989 (pierwsze wydanie 1921).

6 Zob. Z.M. Kowalewski, *Guerilla latynoamerykańska*, Warszawa 1978, s. 205-208.

teologii tu mówimy. Nie wszystkie teologie, co oczywiste, są związane ze zjawiskami rewolucyjnymi, a nawet wprost przeciwnie – istnieją teologie, które wchodzą w bliskie relacje z ich przeciwieństwem, czyli czystą, ideologiczną reprodukcją Imperium. Teologia staje się ważna dla rewolucyjnego myślenia, kiedy bezwarunkowa miłość (*agape* i *amor*) uznaje się za niczym nieograniczoną siłę – gdzie, innymi słowy, sam *logos*, racjonalność podporządkowuje się miłości (*amor*).⁷ Z tego punktu widzenia *amor* ma przede wszystkim epistemologiczne, ale również soteriologiczne znaczenie. Oznacza to, że właśnie miłość kształtuje moce i siły mogące rozwijać dobro wspólne i poprzez dobro wspólne przynosi jeszcze więcej *agape*. Ta epistemologiczna moc miłości łączona jest z mocą wyzwolenia. Wyzwolenie jawi się tu jako radykalny materializm, skupiający się początkowo na soteriologii i przechodzący do rewolucji totalnej. W tym sensie, koniecznością staje się zrozumienie relacji: *agape* i ubóstwo, *amor* i ubóstwo – czyli związku między teologią i historią oraz teologią i polityką.

Mamy tu do czynienia z przynajmniej dwoma kierunkami. Zgodnie z pierwszym, ubóstwo utożsamiane jest z władzą, a istnienie relacji między teologią a polityką jest możliwe, gdyż ubóstwo jest zdolnością wyrażania różnych form miłości (*amor*), kierowania namiętności, a w końcu – wyrażania pragnienia. Druga droga ukazuje ubóstwo jako sytuację rozpaczliwą, z której może nas uratować jedynie transcendencja. Jasne jest, że tylko pierwsza koncepcja ubóstwa może sprawić, że miłość (*amor*) przyjmie wymiar praktyczny. Innymi słowy, tylko niemistyczne rozumienie ubóstwa może nadać miłości (*amor*) znaczenie polityczne.

Mistycyzm w rzeczywistości odziera ubóstwo ze wszystkiego, redukując je do nędzy. Definiując je wyłącznie w kategoriach duchowych w relacji do boskości, neutralizuje moc i pragnienie właściwe ubóstwu. Taka zresztą jest rola religii. Natomiast teologia wyzwolenia jest próbą przeciwstawienia historycznej koncepcji ubóstwa, rozumianej jako zdolność buntowania się, duchowej wyłącznie i obojętnej idei religii – lub ściślej, *logosu*. Pojęcie ubóstwa rozwijającego się poprzez miłość (*amor*) zakłada powszechną otwartość i dyspozycję ku wspólnotowości, a także przemieszczenia wytworzonych dóbr w czasie i przestrzeni. Ubóstwo w takim rozumieniu jest alternatywną dynamiką życia, przeciwstawną zamkniętej tożsamości z interpretacji ubóstwa w kategoriach duchowych.

7 Zob. M. Hardt, L. Schwartz, *A Conversation with Michael Hardt on the Politics of Love*, "Interval(le)s" 2008/2009, http://www.cipa.ulg.ac.be/intervalles4/73_shwartz.pdf.

Innymi słowy, tylko niemistyczne rozumienie ubóstwa może nadać miłości (*amor*) znaczenie polityczne

Komunizm Münzera opiera się na wcieleniu jako zasadzie immanencji, co oznacza, że źródłem prawa nie jest hierarchiczna teokracja, ale prawo natury, zgodnie z którym „Chrystus” jest takim samym „źródłem stworzenia” boskości, jak cała rzeczywistość i wieczność wraz z doczesnością. Zasadą oporu i walki z grzechem – czyli przeciwko tym, którzy chcą wziąć w posiadanie to, co zostało dane wszystkim – jest uczestniczenie w ruchu immanencji, którym jest Chrystus – wskazany przez Pana logos. „Pustka”, o której mówi niemiecki mistycyzm⁸, staje się u Münzera pustką Boga, który, stając się człowiekiem, wzywa ludzi do czynienia Boga⁹. Tworzona przez tę pustkę podmiotowość jest płaszczyzną immanencji boskiej obecności w historii. Polityczną teologią rewolucji – lub oporu. Tu nasuwa się na myśl postać [Dietricha] Bonhoeffera, który pojmował teologię jako proces przekształcania transcendencji w moc immanencji.¹⁰

Odpowiedź na to teologiczne pytanie znajdujemy w ludzkich rozważaniach kwestii nieskończoności i doskonałości. Ludzie zaczynają stawiać to pytanie nie tyle w obliczu mistycznej czy wewnętrznej pustki, lecz w obliczu próżni doświadczenia i pustki czasu – kiedy to zatrzymuje się i znów rusza do przodu. Wygnana z ziemskiego raju ludzkość znajduje się na krawędzi pustki niebytu, przeciw której musi nieustannie tworzyć byt, żeby kontynuować ten proces. To właśnie w obliczu tej niezwykle ryzykownej pustki ludzkość musi funkcjonować, aby być.

Powstaje pytanie: czy można określić płaszczyznę immanencji jako skonstruowany plan? Innymi słowy, czy myśl teologiczna, jako transcendentna, może zostać podporządkowana myśli życia poddanej żywotnym siłom immanentnym w jego produkcji? Lub, z drugiej strony: czy myśl teologiczna, jako transcendentna, może ograniczyć się wyłącznie do transcendencji czasu – ostatniej z form transcendencji – której doświadcza podmiot stojący przed pustką i jej ruiną? Wierzę, że jedyną możliwą teologią jest ta, która uznaje podporządkowanie transcendencji immanencji. I w ten sposób teologia staje się nośnikiem bardzo silnej, pozytywnej możliwości! Możliwości, która jednak pozostaje

8 Zob. P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem: rozprawa o teologii niemieckiej, mistrzu Eckharcie, Lutrze, wolnych duchach i boskiej woli*, Warszawa 2013.

9 Nieco odmienną interpretację logiki przekształcania ludzkości w Boga prezentują Žižek i Milbank, zob. rozdz. 1 i 3 w: S. Žižek, J. Milbank, *The Monstrosity of Christ: Dialectic or Paradox?*, red. C. Davis, Cambridge MA 2009.

10 Zob. D. Bonhoeffer, *Ethics*, tłum. N.H. Smith, New York 1955; tegoż, *Letters and Papers from Prison*, tłum. E. Bethge, New York 1967.

otwarta na sukces lub porażkę: ryzyko niepowodzenia i alternatywy, ryzyko eksperymentowania, czyli nie ryzyko Sartre'a czy Augustyna, ale ryzyko absolutnie realistyczne i niedające się nigdy wykluczyć. Ryzyko, w którym nigdy nie zachodzi zależność „aut-aut” [lub-lub], ale zawsze „et-et” [i-i]. W tym kontekście, jak sądzę, powinniśmy ponownie przemyśleć Münzera, odsunawszy na bok historyczne fałszerstwa, z perspektywy których był on często interpretowany. Z drugiej strony, wymiar grzechu i zła można zrozumieć wyłącznie w oparciu o określone ramy teologii moralnej.

Zło i grzech stanowią antytezę rozumienia radykalnego otwarcia miłości (*amor*). Co więcej, zło i grzech są w zasadzie przeszkodą w tym, co z Michaeliem Hardtem nazywamy „trenowaniem miłości”¹¹, czyli konstytutywnego i powszechnego elementu życia. Mówiąc ściślej, zło jest blokadą tego, co społeczne; negacją zdolności ekspresji. Określane jest nie samo przez się, lecz w relacji do swojego przeciwieństwa.

W tym kontekście rozwiązaniem problemu zła nie jest ani powrót do złożoności egzystencji, ani nawet jej przywrócenie. Przykładowo, u Hölderlina czy Hegła, zło było zawsze definiowane zarówno jako blokada pragnienia, jak i przełamanie blokady. Zawsze było interpretowane w kategoriach przywrócenia pierwotnej kondycji, domniemanej całości bytu. Zło jest karą, brakiem; dobro zaś jest powrotem, czy też przywróceniem działania całości Wszystkich. Żadne odtworzenie nie może być jednak przywróceniem, ponieważ ludzkość, pochłonięta przez rozwijające się przeciw wszelkim przeszkodom (które nazywamy złem) dobro, zmienia się i podlega ciągłej, nieustannej transformacji. Dobro wspólne buduje się w oparciu o *agape*, nie jest więc ono *rzeczywistością* dopuszczającą proste odtworzenie minionych czynów. To raczej życie zbudowane na miłości jest rzeczywistością, która wykorzystuje niekończący się proces – proces, który ciągle się zmienia i pozyskuje energię z bogactwa pojedynczych, krzyżujących się z nim implikacji. Dobro, nieskończoność, nie są niczym więcej, jak czystą konstrukcją. Odważmy się mieć nadzieję, odważmy się coś zbudować!

Jednak prorocstwo...

Wyobraźnia rozwija się w kategoriach proroczych poprzez podążanie za rozwijającą rzeczywistość tendencją epistemiczną. Tendencja ta nie jest jednak gotową drogą, ponieważ może rozwinąć się na więcej niż tylko dwie ścieżki (czy nawet kilka ścieżek). To proces nieustannie podlegający zmianom: *telos* nigdy nie może zostać uchwycony, jest

Mówiąc ściślej, zło jest blokadą tego, co społeczne; negacją zdolności ekspresji. Określane jest nie samo przez się, lecz w relacji do swojego przeciwieństwa

11 Zob. M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita...*, s. 284-294.

w ciągłym ruchu. Nie ma pewności pragnienia czy prorocstwa i nie ma nieuchronnego przeznaczenia. Właściwie pragnienie to nic innego, jak swego rodzaju „w sobie”, które napotyka nieskończone możliwości określające to, co najbardziej prawdopodobne, gdy utrzymują się warunki produkcji wymyślonej hipotezy.

Prorocstwo jest czymś na kształt absolutnego ryzyka, będąc jednocześnie wiedzą i działaniem, które próbuje interpretować powszechną formalność procesu. Innymi słowy, prorocstwo jest próbą odkrycia wspólnej formy, która nie zobowiązywałaby do ruchu, ale raczej mieściła w sobie pragnienie wspólnego działania. Prorocstwo jest więc dystopijne – jest hipotezą zmieniającą się poprzez modyfikację warunków, w których się narodziła. Prorocstwo żyje w napięciu; nigdy nie jest dialektyczne, jest wciąż powtarzającym się od nowa procesem. Jednocześnie napięcie ożywiające prorocstwo jest konstytutywnie sprzeczne, ponieważ właściwie nie buduje świata, ale w procesie budowy nieustannie weryfikuje samo siebie w obliczu sił, które rzeczywiście go tworzą. Prorocstwo dzieli dynamikę pragnienia – tak naprawdę nie jest pragnieniem tworzącym rzeczywistość, ale tą częścią pragnienia, która kieruje praktyką w celu skutecznego wznoszenia rzeczywistości. W tym ujęciu prorocstwo jest zatem przewidywaniem i weryfikacją praktyki.

I tu wracamy do ważnego punktu historii rewolucji. Rewolucja Münzera przebiega wzdłuż konkretnych determinant czasowych. Jest afirmacją *Jetzt* nieredukowalną do tego, co pochłania czas, będąc otwartą na konstytutywną praktykę wieczności. To wieczność, której sercem jest praktyka *agape*. *Agape* zaś jest praktyką, która we wspólnocie dóbr i bogactw stanowi walkę o odzyskanie dobra wspólnego, przeciwko wywłaszczeniu pracy i produkcji. Jest powtarzaniem aktu kenozy (opróżniania), ale również powstaniem nowej, konstytutywnej praktyki. W książce *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* mówię o miłości (*amor*) jako praktyce dobra wspólnego, a przede wszystkim o *kairòs* jako Chrystusie, który uniża samego siebie, aby stworzyć nowy byt¹². Tu pojawia się natychmiast pytanie: czy może to być paradoksalna zbieżność materializmu i teologii?

Paradoks ten w dużym stopniu określa naszą sytuację, jakby tocząc się w nieskończoność: *kairòs*, *Jetztzeit* zdają się nie znajdować innego rozwiązania poza tym paradoksem, tj. w ożywiającym go nierozwiązywalnym napięciu. Jednak nie można poprzestać tylko na samym paradoksie. Musi on zostać przekroczony w konstytutywnym działaniu,

12 Zob. A. Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, [w:] tegoż, *Time For Revolution*, tłum. M. Mandarini, New York 2003.

Agape zaś jest praktyką,
która we wspólnocie
dóbr i bogactw stanowi
walkę o odzyskanie
dobra wspólnego,
przeciwko
wywłaszczeniu pracy
i produkcji

jakim jest miłość (*amor*). I tu pojawia się kluczowe pytanie: w jaki sposób *amor* może przekroczyć paradoks natychmiastowości, paradoks *Jetzt* [teraz], zachowując moc daru i ekspresji (innymi słowy, doświadczenie nowego obecne w *Jetzt*)? Odpowiadając na to pytanie, trzeba myśleć w kategoriach akumulacji i progę, dostrzegać za pojęciem miłości (*amor*), jak i za każdym *Jetzt*, nie podmiot jako jednostkę, ale podmiot określony już jako dobro wspólne, będący częścią wspólnoty. Tylko w ten sposób możliwe jest wydobywanie dyskursu z diachronicznej ekstensjonalności będącej swego rodzaju przerwą (lub wzmocnionym wyrażeniem negacji), która zmienia się w dostatek, nadmiar nie będący rezultatem totalnej, analogicznej, produktywnej przyczyny. Tylko jeśli siła ta nie zostanie sprowadzona do dialektycznego kołysania się między akumulacją i progę, może zmienić współrzędne relacji między miłością (*amor*) i ubóstwem – relacji, w której akumulacja pragnień nieodłącznych ubóstwu nie tylko czyni zeń moc wieczności, ale radykalnie zmienia samą jego strukturę. Chodzi tu nie o przejście z ilości w jakość, o którym mówili starzy marksiści, ale o niedarwinowską złożoność elementów miłości (*amor*) i oporu, akumulacji i innowacji, która zakłada, że dobro wspólne nie jest banalną podstawą tożsamości, ale gwarancją potencjalnego splotu miłości i ubóstwa.

Jednym z tematów, które coraz częściej pojawiają się w Pańskich ostatnich tekstach, jest *exodus*. Nie jest on ruchem w przestrzeni, lecz ruchem „konstytuowania” – w znaczeniu odzyskania i wyzwolenia. Pojęcie to porzuca w ten sposób swoją historyczną konotację na rzecz figury wydarzenia obecnego w każdej praktyce oraz walce wyzwolenczej. Nieprzypadkowo teologia wyzwolenia mówi o doświadczeniu *exodusu* jako „całkowitym wyzwoleniu”, które odrzuca wszelki język reformistyczny i zakłada konieczność radykalnego obalenia opresyjnego systemu.

Kiedy mówimy o *exodusie*, mówimy przede wszystkim o rozłamie w społecznych i gospodarczych strukturach rzeczywistości. Pojęcie *exodusu* zakorzenione jest w prawdziwym stwierdzeniu, że kapitalizm jest już pokonany, a zatem klasa robotnicza (siła robocza), wielość nie zostanie już nigdy więcej zgromadzona pod sztandarem kapitału. *Exodus* jest więc mechanizmem czysto podmiotowym. Horyzontem, który zakwestionował kapitalizm. Jest zakwestionowaniem porządku kapitalistycznego, gdyż będąc podporządkowanym prawom kapitalizmu, zobowiązany jest pozostawać i działać zgodnie z ustanowionymi regułami i ograniczeniami. Wydarzenie *exodusu* ma więc swój początek w tych obiektywnych warunkach.

Istnieją dwie alternatywy dla postawy wytwarzającej *exodus*. Pierwszą z nich jest front jednolitego kapitału. Jest jasne, jak już powiedzieliśmy powyżej, że napotyka on stanowczy opór ze strony konstytutywnej mocy *exodusu*. Druga postawa jest nie mniej adekwatna, jednak ryzykowna dla części tzw. radykałów – jest to pozycja reformistyczna. Byliśmy już świadkami jej porażki. Na przykład w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku organizowano i wdrażano programy reformistyczne, jednak zasadniczą wadą tej postawy było przekonanie, iż cel, do którego zmierza, jest oczywisty, nawet zanim jeszcze postawiony zostanie pierwszy krok. To czysta iluzja; w rzeczywistości w *exodusie* istnieje wyrwa, przez którą można przejść, ścieżka, po której można kroczyć, nie znając określonego celu podróży. Natomiast stanowisko reformistyczne stwarza pozory, iż wie, jaki kierunek obierze rewolucja. Postawa *exodusu* jest znacznie bardziej otwarta i radykalna. W czasie *exodusu*, przeznaczenie jest przedmiotem wyobraźni, wszystko tworzy się od nowa.

Także zauważam w tym punkcie wiele podobieństw z teologią wyzwolenia, choć istnieją też inne aspekty, z którymi nie potrafię się utożsamić. Poruszając się wśród terminologii rewolucyjnej, sytuacji wiecznego *exodusu*, potrzebuję formy „wiary”, by zbudować model dobra wspólnego, dzięki któremu wraz z innymi stanę się częścią całości, by wspólnie budować przejścia, które pozwolą mi wykuć nowe wymiary przyszłości i nadchodzącego świata miłości.

W tym miejscu trzeba jednak być precyzyjnym. W idei *exodusu* zawiera się bowiem odrzucenie dialektyki, wszystkich warunków transcendentálnych, Trójcy Świętej i idei nicejskich (w istocie, to właśnie w Nicei wymyślona została nowoczesną dialektyka!). *Exodus* jest oparty na całkowitym i absolutnym ryzyku konstytutywnym urządzeniem, ponieważ wychodzi od materialnie określonego warunku, mianowicie faktu, że człowiek nie jest już niczym niewolnikiem. W *exodusie* zdolność wytwórcza, zdolność wyrażania potrzeb, realizowania pragnień, staje się całkowicie autonomiczna.

***Exodus* w teologii wyzwolenia uosabia się w konieczności „stawania się świadomym” – tj. radykalnej afirmacji autonomicznej podmiotowości. Ruch wyzwolenia nie tylko jest oparty na upodmiotowieniu, ale jest wyzwoleniem przede wszystkim samych podmiotów, ich ciał, pragnień i namiętności. Exodus w teologii wyzwolenia wyróżnia ta jednostkowość. Dlatego też wydaje mi się krzyżować z Leninem. Sądzę, że nieredukowalna teza Pana książki *Factory of Strategy* dotyczy roli podmiotowości, nie tylko w rozwoju**

procesu rewolucyjnego, ale także jako śladu nieciągłości i rozłamu w tym samym procesie. Nieprzypadkowo w swoich notatkach zatyłowanych roboczo *Marksizm o państwie* Lenin łączy „mesjanizm” z pytaniem: „kto powinien zacząć?”¹³. Oczywiście nie Mesjasz, a rosyjski proletariatus, jest jednak pewna pośrednia zbieżność w kwestii podmiotu między mesjanizmem a rewolucją.

Moja książka poświęcona Leninowi była próbą odczytania go na nowo. Stawia ona autora książki *Państwo a rewolucja* w kontekście ruchu, w którym idea partii jest ufundowana na pojęciu awangardy. Pomysł był prosty: zdestabilizować kapitalistyczną władzę opartą na czynnikach ekonomicznych i społecznych, po czym zrestrukturyzować ją w perspektywie walki klas. Dotyczy to wykładu poświęconego postaci Lenina, który połączył historię ruchu robotniczego i nowe polityczne dążenia robotników masowych. Wykład ten rozwinął głębszą rzeczywistość restrukturyzacji kapitalizmu.

Do tej pory dominowało przywiązanie do leninizmu w znaczeniu funkcjonalnym i przejściowym, jak gdyby był on dziedzictwem, które ruch robotniczy musi zrealizować, by przejść do kolejnych stadiów, w których relacja między technicznym (i materialnym) składem klasowym a składem politycznym uległa całkowitemu przekształceniu – z robotnika masowego do społecznego. Lenin, ojciec tego ruchu, musi zostać ponownie umieszczony w obrębie technicznego składu klasowego. Fundamentalne żądania Lenina są aktualne (możliwe do zrealizowania), jednak muszą one być umieszczone w kontekście nowych uwarunkowań politycznych i ekonomicznych walki klasowej. Teza mojej książki była bliska tej, którą sformułował Mario Tronti w swoim tekście *Lenin in Inghilterra* potem przetłumaczonej i zmienionej na *Lenin w Nowym Yorku*¹⁴. Jest to wzór i projekt, który oznaczał zarówno czerpanie z przeszłości, jak i nie-dialektyczne pęknięcie w kierunku przyszłości konfliktu klasowego.

Musimy zawsze pamiętać, że *exodus* występuje w ryzykownym kontekście. W pewnych fazach przekształcania świata *exodus* jest bezsprzecznie figurą czasową, ale też i przestrzenną. Dziś, w czasach zmiany, pytamy nie tyle o to „kto powinien zacząć?”, ale o to „kto powinien skończyć?”, lub nawet „kto i gdzie w czasach globalizacji będzie organizować walkę komunistyczną?”.

13 Zob. W.I. Lenin, *Państwo a rewolucja*, [w:] tegoż, *Dziela wszystkie*, t. 33, Warszawa 1987.

14 M. Tronti, *Lenin in England*, [w:] *Working Class Autonomy and the Crisis*, red. Red Notes, London 1979.

Lenin, ojciec tego ruchu, musi zostać ponownie umieszczony w obrębie technicznego składu klasowego. Fundamentalne żądania Lenina są aktualne (możliwe do zrealizowania), jednak muszą one być umieszczone w kontekście nowych uwarunkowań politycznych i ekonomicznych walki klasowej

Obecnie nasz problem dotyczy projektu, który – w sytuacji określonej przez koniec unilateralizmu ukształtuje i urzeczywistni politycznie pierwszy projekt wyjścia z kapitalizmu. Choć staram się tego unikać, moje myśli często wracają do Europy, gdzie dostrzegam możliwość realizacji mechanizmu „*exodus* – zmiana – spełnienie na najwyższym stopniu rozwoju”, a nie, przykładowo, w Ameryce Łacińskiej, czy Chinach. Mówiąc o spełnieniu, mówię oczywiście o spełnieniu całkowicie pozbawionym Mesjasza rozwiązującego ten problem. Wolę myśleć o mesjanizmie jako zbiorowej i immanentnej logice, którą można odnaleźć w rozwijającej się wielości.

Lenin nadal jest i zawsze będzie dla nas obrazem wielości. W istocie Lenin potęguje dla nas istniejącą wielość.

przełożył Michał Pospiszyl

ANTONIO NEGRI (1933) – włoski filozof i działacz polityczny, wykładał m.in. na Uniwersytecie w Padwie, École Normale Supérieure w Paryżu oraz Université de Paris VIII. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych brał czynny udział w działaniach na rzecz włoskiego ruchu robotniczego (jako współzałożyciel Potere Operaio i Autonomia Operaia Organizzata). W roku 1979 roku został osadzony w więzieniu jako podejrzany o współudział w porwaniu i zamordowaniu przez Czerwone Brygady premiera Włoch, Aldo Moro. W roku 1983 opuścił więzienie dzięki mandatowi poselskiemu i wkrótce zbiegł do Francji. Po powrocie do Włoch, w latach 1997-2003 dokończył odbywanie skróconej kary. Autor m.in. *Marx oltre Marx : quaderno di lavoro sui Grundrisse* (1979), *Les Nouveaux espaces de liberté* (1985, wspólnie z Félixem Guattarim), *Il lavoro di Giobbe: il famoso testo biblico come parabola del lavoro umano* (1990), *Powrót. Alfabet biopolityczny* (2002, polskie wydanie 2006, rozmowa z Anne Dufourmentelle), *Goodbye Mr Socialism* (2006, polskie wydanie 2008, rozmowa z Rafałem „Vavolim” Scelsim), *In Praise of the Common* (2009, razem z Cesarem Casarino) oraz czterech książek napisanych wspólnie z Michaeliem Hardtem: *Labor of Dionysus: a Critique of the State-form* (1994), *Imperium* (2000, polskie wydanie 2005), *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (2004), *Commonwealth* (2009, polskie wydanie 2012)

Cytowanie:

A. Negri, G. Fadini, *Materializm i teologia*, „Praktyka Teoretyczna” nr 8/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/03.Negri.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Słowa kluczowe: Włodzimierz Lenin, Jacob Taubes, Carl Schmitt, Thomas Müntzer, niemiecki mistycyzm, materializm, teologia wyzwolenia, immanencja

teologia i kolonializm

HAMID DABASHI

Islamska teologia wyzwolenia. Opór wobec imperium (fragmenty)*

W dniu, w którym arcybiskup Oskar Romero został zamordowany w San Salvador, w poniedziałek 24 marca 1980 roku, na ulicach pojawił się odbity na powielaczu szmatławiec porównujący odważnego teologa wyzwolenia do ajatollaha Chomeiniego¹. Tematyczne, społeczne i rewolucyjne podobieństwa i analogie między chrześcijańską i islamską wersją teologii wyzwolenia nie zaczynają się ani nie kończą na tej doniosłej okazji. Choć nie ma widocznych powodów, aby wierzyć, że ajatollah Chomeini i arcybiskup Oskar Romero bezpośrednio się ze sobą kontaktowali, fakt, że w czasie zabójstwa arcybiskupa Romero Chomeini, który był właśnie w trakcie obalania monarchy Pahlawiego, znajdował się na pierwszych stronach światowych gazet od przeszło roku, sprawia, że to porównanie wydaje się aktualne i oczywiste.

H. Dabashi, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, New York 2008. Poniższy tekst składa się z następujących fragmentów: strony 48-51, 53-55, 198-200, 208-217. Dziękujemy profesorowi Hamidowi Dabashiemu oraz wydawnictwu Routledge za zgodę na publikację fragmentów książki.

1 Według Philipa Berrymana, który był księdzem w *barrio* w Panamie w latach 1965-1973 i uczestniczył w słynnej mszy w niedzielę 23 marca 1980 roku, podczas której arcybiskup Romero otwarcie wezwał armię do buntu. Zob. P. Berryman, *Liberation Theology: Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*, New York 1987, s. 3.

Przeciwnicy arcybiskupa doskonale wyczuwali, co dokładnie porusza teologów wyzwolenia – muzułmańskich czy chrześcijańskich.

Zasadniczy problem z naszym rozumieniem wojowniczych ideologii i ruchów islamskich z ostatnich dwustu lat polega na tym, że na ogół ujmowane są one w izolacji i rzadko w powiązaniu z innymi narodowymi i regionalnymi ruchami wyzwolenia. Wzlot i upadek ideologii islamskich musi być odczytywany w porównawczym kontekście podobnego losu wszystkich innych ideologii oraz kryzysu (czy też *końca*, jak określił to wybitny amerykański socjolog Daniel Bell) ideologii w ogóle². Jak świat długi i szeroki, islamskie ideologie pojawiały się w odpowiedzi na europejski kolonializm i w prowadzonych przy okazji dialogach z innymi antykolonialnymi (narodowymi i socjalistycznymi) ideologiami z najbliższego sąsiedztwa. Co więcej, jako formy teologii wyzwolenia, islamskie ideologie ostatnich dwóch wieków muszą być rozpatrywane w połączeniu z ich chrześcijańskimi odpowiednikami, teologią wyzwolenia, która pojawiła się szczególnie w Ameryce Łacińskiej. Oczywiście między chrześcijańskimi i islamskimi teologiami wyzwolenia jest wiele poważnych różnic, zarówno jeśli chodzi o ich kontekst, jak i treść, jest też wiele podobieństw. Ale zarówno różnice, jak i podobieństwa wskazują na to samo źródło ich wspólnego pojawienia się: grabieżcza siła europejskiego kolonializmu i amerykańskiego imperializmu oraz ich niedający się usprawiedliwić brak poszanowania dla ludzkiej przyzwoitości.

Historia bestialstw europejskiego kolonializmu w Ameryce Łacińskiej oraz rozmaitych rewolucyjnych reakcji na nie sięga piętnastego wieku, kiedy muzułmanie byli ciągle pod władzą trzech islamskich imperiów – Ottomanów, Safawidów oraz Mogołów. Powstanie islamskich teologii wyzwolenia na poważnie datuje się na wczesny wiek dziewiętnasty, kiedy brytyjscy, francuscy i rosyjscy kolonialni awanturnicy w regionie doprowadzili do rozmaitych reakcji ideologicznych i politycznych, wśród których były te zakorzenione w wojowniczych reinterpretacjach islamu. W Ameryce Łacińskiej korzenie teologii wyzwolenia słusznie odnajduje się w heroicznej działalności ojca Bartholomé Las Casasa (1484-1566) i w jego elokwentnej obronie bezbronnych rdzennych Amerykanów, *Krótkiej relacji o wyniszczeniu Indian* (1552), która zachowała dla potomności relację naocznego świadka dotyczącą zbrodniczych okrucieństw hiszpańskiego kolonializmu w Amerykach, szczególnie na Karaibach,

2 Zob. D. Bell, *The End of Ideology: on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Cambridge, MA 2000 (Po polsku dostępny fragment: D. Bell, *Koniec ideologii na Zachodzie: epilog*, [w:] *Socjologia: lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2006 – dop. tłum.).

w Ameryce Centralnej i w Meksyku. Od czasów ojca Bartholomé Las Casasa w szesnastym wieku do pojawienia się teologii wyzwolenia w całej Ameryce Łacińskiej w połowie lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku – wraz z ustanowieniem CELAM [*Consejo Episcopal Latinoamericano* – Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej] w 1955 roku w Rio de Janeiro (Brazylia) – historia latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia spleciona jest z różnymi reakcjami na złodziejstwa europejskiego kolonializmu. Jednak nowa fala teologii wyzwolenia, która zaczęła kształtować się i nabierać impetu w latach sześćdziesiątych, powstała jako bezpośrednia odpowiedź na imperializm USA oraz spowodowane przez niego w Ameryce Łacińskiej pasmo nieszczęść. W czasie trwania konferencji w Medellín w Kolumbii w 1968 roku, CELAM sformułowała kategorie teologii wyzwolenia, które najlepiej zostały ujęte teoretycznie przez peruwiańskiego księdza Gustava Gutiérreza w jego książce *Teologia wyzwolenia: historia, polityka i zbawienie* (1972, wyd. pol. 1976), choć niektórzy za prekursorską dla latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia uznają (napisaną w Princeton) dysertację doktorską brazylijskiego zakonika ojca Rubema Alvesa, później opublikowaną jako *Teologia ludzkiej nadziei* (1968)³. Historia latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia mieści zatem w sobie historię islamskiej, poprzedza ją, sięgając do szesnastego wieku, pozostaje uśpiona podczas dni świetności islamskich teologii wyzwolenia przez większość dziewiętnastego i początek dwudziestego wieku, a następnie przyłącza się do niej od połowy dwudziestego wieku. Tym, co pozostaje stałe zarówno w chrześcijańskich, jak i islamskich teologiach wyzwolenia, są przede wszystkim ich wspólne reakcje, po pierwsze, na brutalność europejskiego i potem amerykańskiego kolonializmu i imperializmu, a po drugie, ich własne konwersacje z ideami narodowymi i socjalistycznymi w ogóle, a marksistowskimi w szczególności – do tego stopnia, że myśl i dążenia Gustavo Gutiérreza są prawie identyczne z myślą i dążeniami Alego Shariatiego.

Kolejną ważną różnicą między islamskimi i chrześcijańskimi teologiami wyzwolenia jest konserwatywna władza i normatywna dominacja kościelnego porządku w katolicyzmie oraz jego nieobecność w islamie. Latynoamerykańskie teologie wyzwolenia, które wszystkie są katolickie, muszą radzić sobie z Watykanem, który systematycznie przeciwstawia się ich celom społecznym i oskarża je o materializm, marksizm i nawet herezję, przy czym kardynał Josef Ratzinger (późniejszy papież Benedykt

Kolejną ważną różnicą między islamskimi i chrześcijańskimi teologiami wyzwolenia jest konserwatywna władza i normatywna dominacja kościelnego porządku w katolicyzmie oraz jego nieobecność w islamie

3 Po dalsze szczegóły dotyczące historii i propozycji Latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia zob. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia: historia, polityka i zbawienie*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1976.

XVI) i jego poprzednik, papież Jan Paweł II, są w znacznej mierze odpowiedzialni za upominanie, potępienie i doktrynalne odrzucanie teologii wyzwolenia i zainteresowania nią wśród biednych i pozbawionych praw. Dokładnie z powodu tej ścisłej kontroli Watykanu nad porządkiem kościelnym i pomimo swoich początków w ideach i działalności Bartholomé Las Casasa, chrześcijańska teologia wyzwolenia zaczyna się na poważnie dopiero o wiele później w dwudziestym wieku, w czasie gdy okrucieństwa europejskiego kolonializmu w Ameryce Łacińskiej były nie mniejsze niż te na obszarach muzułmańskich w Azji i Afryce. Europejskie przygody kolonialne w Ameryce Łacińskiej w dziewiętnastym i dwudziestym wieku nie wytworzyły teologii wyzwolenia dorównującej muzułmańskiej dokładnie z powodu ścisłej kontroli Watykanu nad doktryną wiary, a także z powodu zasadniczej roli samego chrześcijaństwa w kolonializmie. Duża część historii chrześcijaństwa w klasycznym okresie kolonializmu, poczynając od wieku szesnastego, jest na całym świecie historią oficjalnego europejskiego chrześcijaństwa wspomagającego sprawę europejskiego kolonializmu. Dobrym przykładem jest Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), hiszpański teolog, który był głównym wrogiem Bartholomé Las Casasa z racji usprawiedliwiania hiszpańskiego kolonialnego podboju Ameryk. Przytłaczającą funkcją chrześcijaństwa po Sepúlvedzie w świecie kolonialnym było traktowanie niebiałych krajowców jako dzikusów i zwierzęta, a w najlepszym wypadku mówienie im, żeby nadstawili drugi policzek, kiedy ich bliźni, urzędnik kolonialny, uderza ich w twarz. Dopiero gdy w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku cały świat się zbuntował, ruchy rewolucyjne prowadzone przez pokolenie Che Guevary (a przed nim przez Jose Martíego) w Ameryce Łacińskiej ostatecznie zawstydziły chrześcijańskich teologów. Egzekucja Che Guevary w 1967 roku w Boliwii i prawie natychmiastowe powstanie chrześcijańskiej teologii wyzwolenia w Brazylii, Kolumbii i reszcie Ameryki Łacińskiej, nie może być zbiegiem okoliczności. Teologowie wyzwolenia tacy jak Rubem Alves (w 1968 roku) i Gustavo Gutiérrez (w 1972) musieli myśleć o podobnej do Chrystusa postaci straconego Che, kiedy sięgali po pióro, aby spisać szczegóły swojej wiary w sposób będący reakcją na nędzę, którą próbowali się zająć markszystowscy rewolucjoniści pokolenia Jose Martíego a potem Che Guevary.

Każda porównawcza ocena islamskich i chrześcijańskich teologii wyzwolenia wywołuje oczywiste pytanie o judaizm. Co z judaizmem? Współczesnym nieszczęściem historycznym judaizmu jest to, że po długiej i imponującej historii strzeżenia godności i tożsamości narodu przeciwko przytłaczającym okrucieństwom i uprzedzeniom, nie przyłączył się on do islamu i chrześcijaństwa w tworzeniu wojowniczej teolo-

gii wyzwolenia wymierzonej w okropności kolonializmu. Dosyć paradoksalnie, judaizm nie tylko spowodował pojawienie się politycznego syjonizmu, który sam jest integralną częścią przede wszystkim europejskiego kolonializmu, a następnie imperializmu Stanów Zjednoczonych. Teodor Herzl (1860-1904) wydaje się bardziej podobny do Juana Ginésa de Sepúlvedy niż do Bartholomé Las Casasa. Zatem dosyć dziwne i całkowicie paradoksalne jest to, że politycznym ekwiwalentem, ale moralną odwrotnością zarówno islamskich, jak i chrześcijańskich teologii wyzwolenia jest syjonizm – sam będący europejskim projektem kolonialnym dążącym do ustanowienia kolonialnego osadnictwa na złamanym karku innego narodu. Zamiast stać się głosem buntu i niezgody wobec globalnej dominacji, syjonizm wplątał judaizm w jeden z najbardziej bezwzględnych i barbarzyńskich aktów kolonialnej okupacji i dominacji w Palestynie, w zdecydowanie najbardziej nikczemną i brutalną machinę imperialną, jaką świat kiedykolwiek widział. Izrael, żydowskie państwo ufundowane na syjonizmie, naśladuje, pomnaża i rozszerza imperialne okrucieństwa USA w swoim regionie. Bez względu na to, jaka jest przyszłość chrześcijańskich i islamskich teologii wyzwolenia, judaizm ciągle ma do wyjaśnienia okropności syjonizmu, zanim dla celów zupełnie innych niż kradzież kraju innego narodu i nazywanie go „Izrael” powoła się na zgrozę nazistowskich Niemiec i żydowskiego Holocaustu. [...]

Wreszcie nasza ponowna refleksja nad teologiami wyzwolenia na terenach muzułmańskich będzie musiała również objąć podobne teologie, które wyłoniły się w sercu wielkomijskiej nędzy podklasy i grup podporządkowanych w centrum imperium, gdzie byliśmy świadkami walki – czy to w wypadku chrześcijaństwa Martina Luthera Kinga czy islamu Malcolma X – prawie identycznej z jej odpowiednikami w Ameryce Łacińskiej, Afryce czy Azji. Epoka ruchu praw obywatelskich w USA, szczególnie w ideach i działalności Martina Luthera Kinga Jr. (1929-1968) oraz Malcolma X (1925-1965), zapewnia dobrą sposobność, aby – podejmując kwestię przerażenia, któremu poddani są biedni i pozbawieni praw na całym świecie – nakreślić szerszą ramę odniesienia dla każdej oceny islamskich i chrześcijańskich teologii wyzwolenia w sposób, który nie jest już ograniczony do kolonialnych peryferii euro-amerykańskiego imperializmu, ale dostrzega dużo bardziej transnarodową i planetarną sferę działania domniemanej boskiej opatrności⁴.

4 Pionierskie studium teologii wyzwolenia w kontekście afroamerykańskim, zob. J.H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, New York 1990. Powiązanie między teologiami wyzwolenia na całym świecie oraz teologiami wewnątrz USA, identyfikowanymi z Martinem Lutherem Kingiem w wypadku chrześcijaństwa oraz Malcol-

Zadanie stojące przed następnym pokoleniem w nauce, teorii i aktywności jest radykalnie odmienne od obecnej praktyki badania politycznego islamizmu w celu zrozumienia natury i funkcji spektakularnych aktów przemocy, którą popełniają walczący muzułmanie⁵. Uważam, że rozpowszechnione obecnie rozumienie walczącego islamu ciągle opiera się na zdezaktualizowanym założeniu poznawczym, które odziedziczyliśmy z kolonialnej fazy muzułmańskiego spotkania z europejską nowoczesnością. Ta forma i sposób islamskiej produkcji ideologicznej skończyła się, dlatego musimy zacząć formułować warunki wyłaniającej się geopolityki, oraz, co ważniejsze, teologii wyzwolenia, która zależy od zmieniających się parametrów całej nowej społecznej historii zglobalizowanego islamu.

Moją sugestią, sprzeczną z intuicją oraz obiegową i dominującą mądrością, jak również propagandą, jest to, że upadek Bliźniaczych Wież World Trade Centre w Nowym Jorku 11 września 2001 spowodował również załamanie się bliźniaczych wież „islam i Zachodu” jako najważniejszej binarnej opozycji wytworzonej i skonstruowanej w toku kolonialnej nowoczesności. Wyłaniająca się globalna rekonfiguracja władzy, jednocześnie postkolonialna i postmodernistyczna, nie potrzebuje

mem X w wypadku islamu ma dalekosiężny oddźwięk, który dobrze wpisuje się w przyszłość samych Stanów Zjednoczonych. Antymuzułmańskie wskaźniki tej przyszłości są już widoczne. Na początku stycznia 2007 roku samozadowolenie CNN, które wspierało administrację Busha w globalnym podżeganiu do wojny w sposób bezpośrednio wpływający na politykę wewnętrzną, sięgnęło nowego i raczej skandalicznego dna. Ogłoszenie o programie dotyczącym lokalizacji Osamy bin Ladena zawierające jego zdjęcia zostało wtedy podpisane „Gdzie jest Obama?”, identyfikującym tym samym notorycznego terrorystę z pierwszym jak dotąd Afroamerykaninem, który mógł mieć poważne nadzieje związane z Białym Domem. CNN przeprosiła później za to, co nazwano „bardzo poważnym błędem typograficznym”. W odpowiedzi na przeprosiny CNN rzecznik pana Obamy powiedział, „choć odnotowałbym, że klawisze »s« i »b« nie są tak blisko siebie, przyjmuję, że była to tylko niefortunna pomyłka”. Obama, dobrze zapowiadający się kandydat na prezydenta pochodzenia kenijskiego i muzułmańskiego, jest podobno dosyć wyczulony na swoje imię (szczególnie drugie). Według BBC powiedział: „Kiedy po raz pierwszy zacząłem działać w życiu publicznym [...] ludzie pytali: »Hej bracie, co z twoim imieniem? Nazywałeś się Alabama czy Yo’ Mama [nieprzetłumaczalna gra słów – dop. tłum.]?«”. BBC dodaje również, że uznał on, iż jego pełne imię, Barack Hussein Obama, nie jest idealne dla kogoś zaangażowanego w politykę” (więcej szczegółów tego incydentu, zob. BBC NEWS, *CNN apology over Obama name slip*, 4 stycznia 2007).

5 Chybiony typ badań naukowych jest obecnie najlepiej reprezentowany przez prace Gilles’a Kepela (*The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Cambridge 2004) oraz Oliviera Roya (*Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York 2004) w swoim najlepszym wcieleniu oraz Bernarda Lewisa (*What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, New York 2003) w najgorszym.

tego przestarzałego binaryzmu, obejmuje jednak zglobalizowane imperium i formy rewolucyjnego oporu wobec niego. Specyficznie islamskie sposoby oporu wobec tego imperium następujące po binarnej opozycji „islam i Zachód”, będą podejmowały i angażowały się w całkowicie nowe wzorce myślenia i działania. Znaki tego oporu widać na całym świecie – ale ciągle jest zbyt wcześnie, żeby je odczytać, ponieważ dogasające popioły starej dialektyki mieszają się z pojawiającym się ogniem tego, co nowe. W toku dziewiętnastego i dwudziestego wieku w całym kolonialnym świecie antykolonialny nacjonalizm, socjalizm typu sowieckiego oraz teologie wyzwolenia były formami gwałtownego oporu wobec europejskiego kolonializmu i amerykańskiego imperializmu. W dwudziestym pierwszym wieku ani antykolonialny nacjonalizm ani socjalizm typu sowieckiego nie będą miały do zaoferowania zbyt wiele ideologicznej werwy czy energii. Ludzie nieuchronnie zwrócą się do tego, co najbardziej ich łączy i do najbardziej podstawowych instynktów. Nowa fala teologii wyzwolenia nastąpi zatem po obecnej fazie ikonicznej przemocy, która w tym momencie, jak pokazuje przykład wydarzeń 11 września, podejmuje wyzwanie amorficznego kapitału i jego chimerycznego imperium. Takie teologie wyzwolenia oczywiście wyłonią się w siedliskach nędzy i braku praw obywatelskich, w ich chrześcijańskiej wersji będzie to Ameryka Łacińska, w islamskiej – Azja i Afryka. W zakresie, w jakim syjonizm i państwo Izrael zawłaszczają judaizm, opowiedział się on po stronie amorficznego imperium i nie będzie miał historycznego *rendez-vous* z innymi abrahamowymi wersjami teologii wyzwolenia. Ale moralny autorytet judaizmu, podobnie jak czczona pamięć ofiar żydowskiego Holocaustu w Europie, nigdy nie zostaną wyczerpane przez Izrael, bez względu na to, jak przerażająca, jak barbarzyńska jest jego militarna okupacja ojczyzny innego narodu. Znaki profetycznego judaizmu dążącego do ocalenia matki wszystkich światowych religii przed kaprysami syjonistycznego kolonialnego awanturnictwa są już widoczne, od aktywistów pokojowych w Izraelu do progresywnych synagog na całym świecie, szczególnie w USA. „Tradycja profetyczna”, jak mówi Noam Chomsky, „jest dzisiaj bardzo żywa. Po prostu nazywamy ją dysydemtymem”⁶. Islam również będzie miał swoją oficjalną wersję

6 Jeśli chodzi o dalsze głosy moralne podnoszące się przeciwko kryminalnym okrucieństwom państwa Izrael, zob. S. Farber, *Radicals, Rabbis and Peacemakers: Conversations with Jewish Critics of Israel*, Monroe 2005. W tym pojedynczym tomie, wymierzonym w zniewalającą maszynę propagandową, którą dysponują amerykańscy syjonści (z których nie wszyscy są żydami, a w rzeczywistości najpotężniejszą ich częścią są chrześcijańscy fundamentaliści), widać już kształt wyłaniającej się żydowskiej teologii wyzwolenia. W swoim wstępie do tomu, pt. *Powrót żydowskiego*

11 września był końcem Frantza Fanona, końcem Georges'a Sorela, końcem ogólnie przyjętego rozumienia tego, co Max Weber nazwał „prawomocną przemocą” jako *modus operandi* polityki.

al-Azhar w Kairze (aktywnie wspierającą lub taktycznie tolerującą średniowiecznego potentata Hosni Mubaraką), jak również swoją koszmarną teokratyczną wersję w republice islamskiej, podobnie jak chrześcijaństwo swoją chrześcijańską fundamentalistyczną stroną w USA, a także niesławnie konserwatywnego kardynała Josepha Ratzingera jako papieża Benedykta XVI – w obu wypadkach będzie to przyłączanie się do judaizmu zawłaszczzonego przez syjonizm i Izrael oraz opowiadanie się za rozbójniczą władzą, a w istocie jej ustanawianie. Wszystkie religie podzielą los chrześcijaństwa i będą miały swoje wersje Bartholomé Las Casasa oraz Juana Ginésa de Sepúlvedy. Ale od slumsów Kairu do dzielnic nędzy na przedmieściach Casablanki, od betonowych bloków nędzy w Meksyku do spółdzielni *campesino* w Gwatemali, na całej drodze do obszarów nędzy i oporu w samych USA, islam i chrześcijaństwo będą mieć inne jeszcze punkty orientacyjne dla nadziei i rozpacz. [...]

11 września był końcem Frantza Fanona, końcem Georges'a Sorela, końcem ogólnie przyjętego rozumienia tego, co Max Weber nazwał „prawomocną przemocą” jako *modus operandi* polityki. 11 września był końcem polityki i początkiem dezintegracji zarówno progresywnych jak i wstecznych aktów przemocy. Frantz Fanon (1925-1961) był ostatnim wielkim teoretykiem rewolucyjnej przemocy, wyważonej i rozsądnej przemocy w służbie sprawy rewolucyjnej, określonego społecznego i politycznego projektu, nastawionego na emancypację ludzkiej różnorodności od barbarzyńskiej dominacji europejskiego kolonializmu na całym globie, w szczególności w Afryce. W swoim *Wyklętym ludzie ziemi* (1961, wyd. pol. 1985) Fanon poddał szczegółowej teoretycznej analizie kolonialną ideę oraz rozsądne proporcje i emancypacyjną moc przemocy, której tym samym wyznaczył granice⁷. Kwestia przemocy była jednak przedmiotem refleksji teoretycznej na długo przed Fanonem. W swojej socjologii władzy, szczególnie w przełomowym eseju *Polityka jako zawód i powołanie* (1919, wyd. pol. 1998), wybitny niemiecki socjolog Max Weber (1864-1920) uchwycił definicyjny moment polityki jako roszczenia do „monopolu na wywieranie prawomocnej przemocy fizycznej”, uwa-

proroctwa: poparcie dla oporu palestyńskiego, Seth Farber pisze: „Książka ta [...] zmierza do afirmacji moralnej i duchowej tradycji judaizmu. [...] Opiera się na moim przekonaniu, podzielanym przez większość osób, które udzieliły wywiadu do tej książki, że ta spuścizna [...] została zdradzona i jest obecnie zagrożona wyginięciem z powodu polityki państwa Izrael, a szczególnie przez pogwałcenie praw człowieka narodu palestyńskiego” (tamże, s. 11).

⁷ Zob. rozdz. *Przemoc* w: F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, post. J.-P. Sartre, Warszawa 1985. „Dekolonizacja – stwierdził Fanon na samym wstępie – zawsze jest zjawiskiem gwałtownym”, tamże, s. 19.

żając państwo za „oparty na środkach prawomocnej (to znaczy traktowanej jako prawomocna) przemocy stosunek panowania ludzi nad ludźmi”⁸. Jeszcze przed Maksem Weberem, francuski filozof społeczny Georges Sorel (1847-1922) w swoich *Réflexions sur la violence* (1908) wojowniczo sławił twórczą moc proletariackiej przemocy i jej zdolności do przewycięzania przymusowej ekonomicznej siły kapitalizmu⁹. Pochwały przemocy Georges’a Sorela wywodzą się oczywiście od Lenina, a przed Leninem od Marksa oraz od poparcia, jakiego obaj udzielili rewolucyjnej przemocy, a nawet „dyktaturze proletariatu”: „między społeczeństwem kapitalistycznym a komunistycznym leży okres rewolucyjnego przeobrażenia pierwszego w drugie. Temu okresowi odpowiada też polityczny okres przejściowy i państwo tego okresu nie może być niczym innym jak tylko *rewolucyjną dyktaturą proletariatu*”¹⁰.

Od Karola Marksa, przez Georges’a Sorela i Maksa Webera, aż do Frantza Fanona, prawomocne, rozsądne i wyważone użycie przemocy było nieodłączne od wszelkich projektów rewolucyjnych o określonym programie społecznym i politycznym. Od przeszło dwustu lat – od aktywnych początków rosyjskiego, francuskiego i brytyjskiego kolonializmu na terenach muzułmańskich – wojowniczy islamizm decydował się używać prawomocnej (tj. uważanej za prawomocną, żeby trzymać się dodanej przez Webera poprawki) do przemocy w sprzeczności wobec kolonialnej dominacji w krajach muzułmańskich. Wraz z wydarzeniami 11 września, wojowniczy islamizm, taki, jakim go znaliśmy i rozumieliśmy w poprzednich dwóch stuleciach, przestał powoływać się na rozsądne i wyważone używanie przemocy i zdegenerował się w absolutystyczny, anarchistyczny, nihilistyczny i samounicestwiający się triumfalizm, bez prawomocnych pretensji do jakiegokolwiek uzasadnionego projektu rewolucyjnego powstania.

Degeneracja islamizmu od prawomocnej formy mobilizacji rewolucyjnej w nikczemny wachlarz bezsensownej i zbrodniczej przemocy odpowiada schyłkowi i załamaniu się binarnej opozycji założonej między „islamem i Zachodem” oraz pojawieniu się amorficznej formy imperiaлизму. Wojowniczy islamizm, podobnie jak antykolonialny nacjonalizm i rewolucyjny [socjalizm], które się z nim pokrywały, kierował swoim

8 Zob. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie: wybór pism*, tłum. A. Kopański, P. Dybel, Kraków 1998, s. 56-57.

9 Jeśli chodzi o zjadliwą krytykę pasywności i pochwałę przemocy Georges’a Sorela, zob. szczególnie rozdział *The Ethics of Violence* w *Reflection on Violence*, tłum. T.E. Hulme, wstęp E.A. Shils, New York 1950, s. 180-215.

10 K. Marks, *Krytyka programu gotajskiego*, Warszawa 1948, s. 32.

uzasadnionym użyciem rewolucyjnej przemocy (zgodnie z modelem zasugerowanym i teoretycznie opracowanym od Marksa do Fanona) w ramach binarnego kontekstu „islam i Zachodu”, co czyniło takie rozsądne, wyważone i celowe użycie przemocy prawomocnym i znaczącym. Rozpad nieodpartych jak dotąd binaryzmów takich jak te założone między „islamem i Zachodem”, jako szczególnie potężnego *modus operandi* kapitalistycznej ekonomii, kolonialnej dominacji, tendencji imperialistycznych i *a fortiori* rewolucyjnego wobec nich oporu, jest równoznaczny z kategoriycznym zniknięciem sensownych miar takich zastosowań przemocy.

Koniec „islam i Zachodu” jako *modus operandi* kolonialnej dominacji i rewolucyjnego oporu wobec niej, a tym samym miary tego, co było prawomocną, a co nieprawomocną przemocą, nie oznacza jednak, że identyczne lub alternatywne binaryzmy nie są fabrykowane, aby podtrzymać tę samą relację dominacji – i w ten sposób (w tym sęk) utrwaląc formę skandalicznej przemocy ze strony zarówno amerykańskiej imperialnej pychy, jak i agresywnego awanturnictwa w rodzaju Bin Ladena, które udaje, że się jej sprzeciwia (choć w rzeczywistości ją potwierdza). Przykładowo, retoryczne użycie terminu „krucjata” zarówno przez prezydenta Busha, jak i Osamę bin Ladena, czy historie o emancypacji (kobiet) opowiadane np. przez Azar Nafisi, Ayaan Hirsi Ali, Irshad Manji, Fouada Ajamiego czy Ibn Warraqa, czy też globalne badanie opinii publicznej, przeprowadzone ostatnio przez BBC, w którym pytano muzułmanów i „ludzi Zachodu” (jak sami siebie nazywają), co myślą o sobie nawzajem – wszystko to przyczynia się do wytwarzania i podtrzymywania fantomowego pola sił, w którym binarna opozycja, od dawna pozbawiona swojej mocy generatywnej, ciągle fabrykuje manichejskie dualizmy tam, gdzie ich nie ma¹¹. [...]

11 Założenie przedwiecznego konfliktu między „islamem i Zachodem” nie jest tylko kwestią tezy Samuela Huntingtona z jego książki o konflikcie cywilizacji. Jeszcze w lutym 2007 roku BBC World Service przeprowadziło globalne badanie dotyczące relacji w ramach samej tej binarnej opozycji. Nie miało znaczenia, że w rzeczywistości zgodnie z samym tym badaniem „większość ludzi wierzy, że pomiędzy Zachodem i światem islamu istnieje wspólny grunt, pomimo obecnych globalnych napięć” (zob. *Poll sees hope in West-Islamic ties*, BBC News, 19 lutego 2007). Znaczenie ma to, że samo pytanie zadane badanym ludziom, „czy [muzułmanie i Zachód] mogą znaleźć wspólny grunt, [czy] ostry konflikt [między nimi] jest nieunikniony?” jest pytaniem wyraźnie tendencyjnym, które nie byłoby dozwolone w żadnym sądzie, i prowadzącym do samospełniającej się przepowiedni. Obwinianie „radykałnych grup po obu stronach”, jak ujmuje to BBC, w rzeczywistości tworzy i podtrzymuje te dwie przypuszczalnie wrogie strony. Fakt, że ankieta wybiera 27 krajów i dzieli je na zachodnie i muzułmańskie, potwier-

W kwietniu 2000 roku Fundacja Heinricha Bölla była gospodarzem konferencji w Berlinie, na którą zaproszono grupę znaczących irańskich intelektualistów zaangażowanych w sprawy publiczne. Poproszono ich o wykorzystanie tej okazji, aby z dala od cenzury praktykowanej w republice islamskiej, dokonali zbiorowej refleksji nad problemami demokracji w ich ojczyźnie. Konferencja była szczególnie poruszająca w kontekście wyborów parlamentarnych z lutego 2002 roku, które doprowadziły do miażdżącego zwycięstwa reformatorskich zwolenników prezydenta Chatamiego. Szerokie spektrum intelektualistów, zarówno religijnych, jak i świeckich, zaakceptowało zaproszenie Fundacji Heinricha Bölla, przybyło do Berlina i wzięło udział w gorących dyskusjach ze sobą nawzajem oraz z kłótniwą publicznością, które dotyczyły historycznych przeszkód dla demokracji w ich prastarym kraju. W trakcie konferencji kilka kobiet z publiczności przeprowadziło protest, który – poza innymi bardziej spektakularnymi przejawami gniewu i frustracji republiką islamską

dza zakładaną opozycję i tworzy wobec niej nastawienia. Nie ma znaczenia, że według samego tego badania „przeciętnie 56 procent osób powiedziało, że widzi pozytywne powiązania między kulturami”, a tylko „28 procent respondentów powiedziało ankieterom, że ostry konflikt jest nieunikniony”. Nie miało znaczenia, że „Doug Miller, prezes firmy Globescan badającej opinię publiczną, powiedział, że rezultaty wskazują, iż świat nie zmierza ku nieuniknionemu i szeroko zakrojonemu »konfliktowi cywilizacji«”. Znaczenie miało to, że sam ten konflikt założony został jako obecny i w ten sposób dwie strony tezy zostały potwierdzone. Według Douga Millera „większość ludzi czuje, że chodzi o władzę polityczną i interesy, nie religię i kulturę”. Ale mimo to on i BBC oszukują nawet wtedy, gdy zadają pytanie ludziom, których podzielił na muzułmanów i na brednię, którą nazywają „Zachodem”. Winszując „Zachodowi” sfabrykowanej dychotomii, BBC donosi, że „najbardziej pozytywni respondenci pochodzili z narodów zachodnich, 78 procent Włochów, 77 procent Brytyjczyków i 73 procent Kanadyjczyków powiedziało, że możliwe jest znalezienie wspólnego gruntu”. Funkcją tego rodzaju badań nie jest mierzenie stopnia opozycyjności między „islamem i Zachodem”, ale w istocie ożywanie i podtrzymywanie jej. W swoim tekście z 19 lutego 2007 roku Roger Hardy, analityk BBC do spraw islamskich, donosi, że „nowe badanie opinii publicznej przeprowadzone przez BBC oświetla jedną z najbardziej uporczywych i kontrowersyjnych kwestii naszych czasów. Co napędza napięcia i konflikt między islamem i Zachodem? Czy między jednym i drugim jest wewnętrzna niezgodność, czyniąca zderzenie cywilizacji nieuniknionym?”. Kiedy pytanie jest tak zadane, nie ma już znaczenia, jaka jest odpowiedź. Samo pytanie, podobnie jak Roger Hardy z BBC, już zakładało i wytworzyło wrogość, wystarczyło zadanie tego pytania. Wszelkie odwołania do tego, co powiedział Osama bin Laden czy tego, co teoretycznie zanalizował Samuel Huntington, po prostu ponownie uwierzytelnia binyzm. Aby potwierdzić pytanie, Roger Hardy nie miał wyboru, musiał odwołać się do pani Ayaan Hirsi Ali i jej przemyślanej opinii, że „islam i Zachód” nie są do pogodzenia.

– polegał na zdejmowaniu części ubrania. Wszystko to zakłóciło konferencję. Kiedy spotkanie zakończyło się, a jego uczestnicy powrócili do Iranu, zorientowali się, że zmanipulowana taśma z nagraniem zajścia dostała się do cieszącej się złą sławą telewizji narodowej, w następstwie czego zostali wezwani do sądu rewolucyjnego, osądzeni za zamkniętymi drzwiami i skazani na różne wyroki więzienia.

Jako religia protestu oparta na paradoksie władzy, islam został politycznie pobudzony przez swoje historyczne spotkanie z kolonialnym cieniem europejskiej nowoczesności. Będąc religią światową, islam został zdecydowanie (ponownie) wynaleziony w trakcie dziewiętnastego i dwudziestego wieku jako teren ideologicznego oporu wobec kolonialnej nowoczesności

Chciałbym zaproponować ten epizod jako jeden z wielu znaków kulminacyjnego zamknięcia burzliwej historii wlotu islamskiej ideologii nie tylko w Iranie, ale faktycznie w bardziej globalnym kontekście kolonialnej nowoczesności – a następnie, na bazie tego zamknięcia, jako znak początku postmodernistycznej teodycei wyzwolenia. Koniec Ideologii Islamskiej, jako *modus operandi* natywistycznego islamizmu, poprzedza pojawienie się nowych form oporu, które dopiero muszą być wyartykułowane. To, co dziś nazywamy „islamem”, zostało wynalezione ponad podziałem kolonialnym jako metanarracja oporu w celu przeciwstawienia się metanarracji dominacji. Jako religia protestu oparta na paradoksie władzy, islam został politycznie pobudzony przez swoje historyczne spotkanie z kolonialnym cieniem europejskiej nowoczesności. Będąc religią światową, islam został zdecydowanie (ponownie) wynaleziony w trakcie dziewiętnastego i dwudziestego wieku jako teren ideologicznego oporu wobec kolonialnej nowoczesności. Stopniowe przekształcenie się islamu, odziedziczonej po przodkach wiary ludu, w Ideologię Islamską (lub islamizm), będącą terenem politycznego oporu wobec kolonializmu, korespondowało z dwoma komplementarnymi projektami kapitalistycznej nowoczesności i europejskiego oświecenia. Oba te projekty dotarły do najdalszych zakątków ziemi (włączając w to świat muzułmański) dzięki wyciągniętemu ramieniu kolonializmu. Kolonializm z kolei sprzyjał politycznemu tworzeniu państw narodowych oraz narodowych ekonomii i wspólnot politycznych. Etniczny nacjonalizm i religijny natywizm były bezpośrednimi skutkami antykolonialnego oporu wobec agresywnej ingerencji łupieżczego kapitalizmu. Podczas gdy etniczny nacjonalizm zapożyczył przykładowy model dla swojej ideologii z centrów kapitalistycznej nowoczesności i wykorzystał go przeciwko kolonializmowi, religijny natywizm przekształcił całość odziedziczonej po przodkach wiary krajowców, dążąc do podobnych celów. Nacjonalizm był ideologiczną bazą politycznych roszczeń do państwa narodowego i jako taki korespondował z formami ekonomii narodowych najlepiej nadającymi się zarówno do kapitalizowania, jak i kolonizowania światowego porządku ekonomicznego. To treść nacjonalizmu, nie jego forma, dała kolonialnemu światu podstawę do oporu wobec kolonializmu.

Przekształcenie islamu w obszar zdecydowanego oporu wobec kolonializmu było szczególnym epizodem we współczesnej historii jego spotkań z oświeceniową nowoczesnością. Podczas gdy funkcjonowanie transnarodowego kapitału kulturowo ukonstytuowało się na założeniu tego, co nazwał on *Zachodem*, działanie jego *kolonialnego* przedłużenia zostało geograficznie delegowane do dziedziny *cała reszta*, a w tym wypadku – *islam*, który był tylko po to, by odróżniać, a tym samym uwierzytelnić *Zachód* – umożliwiając nową fazę cywilizacyjnego myślenia w nowoczesnej refleksji społecznej¹². Gwałtowna cyrkulacja kapitału i pracy, w swoich najnowszych wydaniach określana mianem *globalizacji*, ostatecznie ujawniła sfabrykowaną ideologię dominacji konstytutywną dla binarnej opozycji *islam i Zachód*, która sprawiła, że obie iluzje nabrały pozorów wiarygodności. Rozmontowanie zakładanej centralności *kapitału* i jego *kolonialnych* peryferii w jedną globalizującą spiralę kapitału i pracy goniących siebie nawzajem, ujawniło nagie relacje władzy długo ukrywane za zasłoną dymną podziałów cywilizacyjnych i kultur narodowych, wszystko to narracyjnie osnute wokół fikcyjnych biegunów *Zachód i cała reszta*. Zniknięcie zasłony dymnej ideologii dominacji określanej mianem *Zachodu* nie tylko zdyskredytowało fikcję jego cywilizacyjnej autentyczności. W równym stopniu zdyskredytowało sztuczne rozróżnienie czynione między horyzontalnymi (zewnętrznymi) i wertykalnymi (wewnętrznymi) formami kolonializmu. Nie możemy już dłużej utrzymywać, że oczywiście jest fikcyjne założenie dotyczące kultur narodowych i podziałów cywilizacyjnych, które fałszywie oddziaływały działanie kapitału i tego, co kolonialne. Wydarzenie określane mianem *globalizacji* sprawiło, że ta chroniczna choroba stała się jawna.

Dzisiaj kryzys Postislamskiej Ideologii przejawia się w różnorodności równoległych objawów – jednocześnie lokalnych i globalnych, politycznych i patologicznych. Chociaż mówienie o końcu islamizmu w fantasmagorycznym karnawale makabry pozostawionym na scenie przez 11 września może wydawać się sprzeczne z intuicją, faktem pozostaje, że ideologiczny ferwor i polityczna moc istotne i konstytutywne dla tworzenia islamizmu (takiego, jakim go znaliśmy i dokumentowaliśmy przez ostatnie dwieście lat) dawno już straciły swój materialny grunt i wyczerpały swoją energię polityczną. Dzisiaj jesteśmy na progu całkowitej nowej formy islamskiej świadomości. To, co mogłoby być jej nowym tematem, całkowicie zależy od jasnej koncepcji upadku islamizmu jaki

12 Jeśli chodzi o krytykę myślenia cywilizacyjnego, zob. mój tekst *For the Last Time Civilization*, "International Sociology" 2001, vol. 16, no. 3, s. 361-368.

znaliśmy przez ostatnie dwieście lat oporu wobec, najpierw, europejskiego kolonializmu, a potem amerykańskiego imperializmu.

Chociaż pojawienie się islamizmu było wspólnym terenem oporu wobec kolonializmu w większości muzułmańskiego świata od wczesnego wieku dziewiętnastego, to głównie w Iranie, w republice islamskiej, doprowadził on do teokracji. Zakończona sukcesem instytucjonalizacja republiki islamskiej opierała się na pracy pokoleń muzułmańskich ideologów, którzy przyczynili się do stopniowego przekształcania islamu w wojowniczy islamizm – od Muhammada Abduha, Jamala al-Dina al-Afgani i Rashida Rida do Alego Shariatiego, Morteza Motahhariego i Ajatollaha Taleqaniego. Po sukcesie islamskiej rewolucji w 1979 roku ajatollah Chomeini przeprowadził swój udręczony naród przez upiorny kryzys związany z amerykańskimi zakładnikami, a potem przez prawie dekadę wojny z Irakiem (1980-1988), na pierwszym planie stawiając brutalne tłumienie wszelkich głosów i wizji alternatywnych względem jego tyrańskich rządów oraz konstytucyjne wzmocnienie republiki islamskiej. Podczas gdy uwaga większej części świata rozproszona była przez kryzys związany z amerykańskimi zakładnikami z 1979-1980 roku, ideologowie republiki islamskiej pośpiesznie ratyfikowali islamską konstytucję, wielkim kosztem swobód obywatelskich i praw człowieka. Prawie dekadę później, kiedy kraj popadał w ruinę po wojnie irańsko-irackiej, gdy uwaga światowych mediów znowu rozproszona była przez niesławną sprawę Salmana Rushdiego, ajatollah Chomeini zaaranżował jeszcze jeden zamach konstytucyjny i zmienił warunki sukcesji jego charyzmatycznej władzy w sposób, który gwarantował instytucjonalną ciągłość republiki islamskiej (i uciszenie wszystkich konkurencyjnych wobec niej ideologii i ruchów).

Wkrótce po śmierci Chomeiniego i końcu wojny irańsko-irackiej, lata dziewięćdziesiąte dwudziestego wieku były świadkiem gwałtownego końca terroru jego charyzmatycznej pamięci oraz pojawienia się masowego niezadowolenia ze średniowiecznego charakteru i totalitarnych tendencji jego dziedzictwa w republice islamskiej. Wybory prezydenckie z czerwca 1998 roku, masowy zryw studencki z czerwca 1999 roku, wybory parlamentarne z lutego 2000 roku i znowu wybory prezydenckie 2002 roku jasno i jednoznacznie pokazały katastrofalny upadek wszelkich roszczeń republiki islamskiej do prawomocności, a nawet jeszcze więcej – zdecydowaną porażkę islamizmu jako prawomocnej rewolucyjnej ideologii. Tak zwana Konferencja Berlińska z kwietnia 2000 roku jest głównym wydarzeniem z serii brutalnych akcji przeciwko wolności słowa, obejmujących seryjne morderstwa świeckich intelektualistów, od których ślad prowadzi do najwyższych rangą urzędników

republiki islamskiej. Niezdolność prezydenta Chatamiego do spełnienia swoich dwukrotnie powtarzanych w kampanii obietnic, systematyczne tłumienie przez islamskie sądy najbardziej podstawowych praw obywatelskich, szeroki zakres brutalnych publicznych tortur i egzekucji, surowe akcje przeciwko prasie, oficjalne wyroki śmierci wydawane z powodu najlżejszych sugestii ideologicznego nieposłuszeństwa, potajemne rozprawy i nielegalne uwięzienia działaczy politycznych, wyrzucanie milionów Irańczyków z ich własnych ziem rodzinnych z powodu ich religijnych i/lub ideologicznych sympatii oraz oficjalne kampanie zniesławiania i oszczerstw wymierzone w dysydentów politycznych są głównymi wydarzeniami spośród wielu innych, które wyznaczają ostateczną delegitymizację jakichkolwiek roszczeń republiki islamskiej i zdecydowaną porażkę samej idei Islamskiej Ideologii. Przytłaczająca wola narodu, aby umocować trwale instytucje demokracji w jego kulturze politycznej, jest teraz brutalnie blokowana przez konstelację niedemokratycznych instytucji wplecionych w tkanekę islamskiej konstytucji, które obejmują Radę Racji Stanu, Radę Strażników i na końcu stanowisko i doktrynę Najwyższego Prawnika – samą w sobie będącą obrazą dla zbiorowej inteligencji całego narodu. Konstytucyjny kryzys o historycznych rozmiarach oddzielił obecnie wolę narodu od jego rządzącej oligarchii i jej bezlitosnego despotyzmu.

Atrakcyjność wojowniczego islamizmu jako podstawy politycznego oporu wobec kolonializmu nie ogranicza się oczywiście do republiki islamskiej. Historycznie ta antykolonialna ideologia miała znacznie bardziej uniwersalne zastosowanie. Ale powtarzająca się niezdolność tego politycznie ukonstytuowanego (na nowo) islamu do wywołania – w kluczowych konfrontacjach z europejskim kolonializmem kiedyś i z amerykańskim imperializmem teraz – jakiegokolwiek udanej politycznej rewolucji z mającym szanse powodzenia programem ekonomicznym i kulturowym ostatecznie zdegenerowała się do tego, co obecnie skrótowo nazywane jest Osama bin Laden lub Al-Kaida. Zjawisko, nie tylko osoba, Osamy bin Ladena oraz Al-Kaidy wyłoniło się z wojny prowadzonej z pełnomocnictwem Wahabitów z Arabii Saudyjskiej i rewolucjonistów z Iranu, która zaczęła się w Afganistanie i w czasie okupacji sowieckiej sponsorowana była przez rząd USA, a następnie rozprzestrzeniła się w Azji Centralnej. To, co obecnie nazywane jest Al-Kaidą (lub alternatywnie „Talibami”), jest oczywiście wytworem wyobraźni Pentagonu, projektem jego własnych dążeń do globalnej kontroli. Ale osoba i zjawisko Osamy bin Ladena oraz partyzanckich działań przypisywanych jego tzw. organizacji Al-Kaida są ostatnim rozpaczliwym krzykiem kiedyś rewolucyjnego ruchu, który obecnie zdegenerował się w wojujące,

ale jałowe awanturnictwo, pozbawione jakiegokolwiek oddolnego poparcia, celów ekonomicznych, ideologii politycznej czy społecznej spójności. Jeśli Islamska Republika Iranu reprezentuje dzisiaj instytucjonalne zwieńczenie wojowniczego islamizmu jako niegdyś potężnej antykolonialnej ideologii, zjawisko Osamy bin Ladena i jego tak zwanej Al-Kaidy oznacza końcowe, dogasające płomienie boleśnie przestarzałej politycznej wyobraźni na znacznie bardziej globalną skalę.

Te dwa polityczne wskaźniki końca wojowniczego islamizmu idą w parze z najważniejszymi hermeneutycznymi próbami przedłużenia im życia. Prawie natychmiast po sukcesie islamskiej rewolucji najpoważniejszy muzułmański ideolog, który przyczynił się do jej artykulacji, zaczął martwić się jej sukcesem i zaczął szukać drogi wyjścia z tej ślepej uliczki. Wszystko wskazuje na to, że przed tym, jak Morteza Motahhari (zm. 1979), główny ideolog islamskiej rewolucji, został zamordowany, faktycznie artykułował swoje obawy dotyczące teokratycznych konsekwencji ideologii islamskiej. Ale impet rewolucyjny i wojna, która natychmiast nastąpiła, uniemożliwiły jakąkolwiek poważną refleksję nad problemami republiki islamskiej i ideologicznego islamizmu, na którym jest ona oparta. Wkrótce po zakończeniu wojny irańsko-irackiej, kiedy żaden rewolucyjny ferwor ani obrona narodu nie wytwarzały już zasłony dymnej wystarczająco gęstej, aby zasłonić brutalną instytucjonalizację teokracji, tacy ideologowie muzułmańscy jak Abdolkarim Soroush zaczęli orientować się, co się stało i zainicjowali piramidalny projekt oddzielania „islam samego” od rzeczywistych przejawów rewolucji islamskiej opartej o jakąś ideologię islamską. Celem Sorousha jako pobożnego muzułmańskiego intelektualisty nie było aktywne teoretyczne analizowanie kłopotów swojego narodu czy tego, czego powinien on się z tego historycznego doświadczenia nauczyć. Przeciwnie, chciał on zachować *islam sam w sobie* dla potomności i winę za obecny stan przypisać kaprysom ludzkiej omyłności. W ten sposób dotarł do swojej teorii „teoretycznego kurczenia się i rozszerzania wiedzy religijnej”. To właśnie w tym kontekście on i kilku innych reformatorskich muzułmańskich intelektualistów próbowało zaproponować alternatywne odczytania islamu, które są bardziej liberalne i zgodne z demokracją – co doprowadziło do określenia Sorousha jako „Martina Luthera Kinga świata muzułmańskiego”! Problem z Soroushem i jego zwolennikami jest jednak taki, że pozostają oni dwa wieki za globalizującym oddziaływaniem kapitału i tym samym próbują przeformułować szczegóły islamskiej hermeneutyki, całkowicie przestarzałej w swoich poznawczych powiązaniach z końcem scentralizowanego kapitału oraz z unarodowionymi przez kolonializm ekonomiami, ustrojami i kulturami. Rezultatem jest muzealna koncep-

cja wiary ich przodków, kusząca w swoim hermeneutycznym uroku, ale natywistyczna w swoim intelektualnym charakterze i dlatego całkowicie bezużyteczna w kontekście nowej zglobalizowanej konfiguracji pracy i kapitału oraz wszystkich kulturowych i hermeneutycznych konsekwencji, jakie ma dla żyjących muzułmanów.

Polityczny, ideologiczny i hermeneutyczny koniec wojowniczego islamizmu jest również dopełniany przez przestarzały i nudnawy *mystycyzm*, obecnie najlepiej reprezentowany przez dziwaczną mieszaninę, obejmującą niezmodernizowane, ale męczące upiększanie „islam” przez Seyyeda Hosseina Nasra, które od 11 września przechodzi w kojące wierszyki dla dzieci, czy Deepaka Choprę i jego terapeutyczny przemysł hollywoodzkiej *duchowości*, który w dużym stopniu przyczynił się do niedawnego amerykańskiego oszołomienia Colemanem Barkiem wypróbowującym cierpliwość Rumiego w grobie¹³. Jest to szczególnie żalony koniec dla tego, co kiedyś było wyniosłym uniwersum cywilizacyjnym, a teraz zdegenerowało się w terapeutyczny żargon dla nieuleczalnie znużonych, a zarazem nudnych. To cyniczne upiększanie „islam” przez Nasra i spółkę wskazuje jednak na globalne demonizowanie wiary, działające jak biczowanie, któremu stara się on przeciwdziałać, ale którego w gruncie rzeczy jest odpowiednikiem i które utrwała jako dopełnienie. Pomędzy politycznymi okrucieństwami popełnianymi przez zdelegitymizowaną ideologię (Osama bin Laden) oraz patologicznymi kompensacjami, dla których stwarzają one okazje wykorzystywane przez pomyłkowych guru oraz ich lukratywny przemysł *duchowości* (Nasr), pojawia się bowiem dialektyka wzajemności. Bin Laden i Nasr są zatem dwoma stronami tej samej monety: jeden sprawia, że prawomocne użycie przemocy w projektach rewolucyjnych (islamistycznych lub innych) przegradza się w wojujące awanturnictwo w najbardziej barbarzyńskich formach, drugi wykrzywia moralną wyobraźnię światowej religii w cyniczną duchowość bezmiernej i bezcelowej pustki. Rezultatem jest fałszywe poczucie ciągłości dyskursu i charakteru uniwersum cywilizacyjnego, które już teraz opuściło te płytkie skorupy i przemieściło się wraz z globalną migracją siły roboczej do zupełnie innej przestrzeni, oddalonej o lata świetlne od tych równoległych patologii.

Na drugim krańcu od urodzonych na nowo muzułmanów stoją postmuzułmańscy moderniści, którym brakuje nawet kropli krytycznej myśli w morzu ich miłości i podziwu dla europejskiego oświecenia.

13 Jeśli chodzi o najnowsze duchowe objawienia Seyyeda Hosseina Nasra, wypowiedane z wyżyn mistycznego guru mówiącego do zwykłych śmiertelników, zob. S.H. Nasr, *Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, New York 2002.

Odpowiednikiem smutnego obsuwania się odziedziczonej po przodkach religii narodu w mistyczną miernotę jest publiczne samobiczowanie się tych, którzy z nabożną czcią odnoszą się do oświeceniowej nowoczesności – od Bassama Tibiego do Aziza al-Azmeha, Fatimy Mernissi, Fouada Ajamiego i Daryusha Shayegana, żeby wymienić tylko kilkoro – wszyscy zahipnotyzowani przez nabożne oddanie ideałowi, który czczą, lekceważąc całkowicie kolonialny kontekst jego pojawienia się i odbioru. Nie jest możliwe wyjaśnienie wstępu i upadku Islamskiej Ideologii bez jednoczesnej krytyki oświeceniowej nowoczesności i kolonialnego cienia, jaki rzuciło rozszerzenie i funkcjonowanie jej w świecie pozaeuropejskim. Znaczna część krytyk nowoczesności, formułowanych z pozycji postmodernistycznych – które stworzyły Jürgenowi Habermasowi okazję dla słynnej obrony nowoczesności jako niedokończonego projektu – jest w rzeczywistości debatą zamkniętą w ramach europejskiego projektu, zdecydowanie pozbawioną kolonialnych odniesień i usytuowania. To samo można powiedzieć przeciwko większości teoretyków postkolonialnych, z których wielu ogranicza zakres swojej refleksji do kolonialnej sceny Azji Południowej, podczas gdy perskie i islamskie elementy są uderzająco nieobecne na obszarze ich rozważań. Potrzebna jest obosieczna, jednoczesna krytyka *zarówno* kolonialnego kontekstu, w którym islam politycznie przekształcił się w teren oporu ideologicznego, *jak i* krytyka historycznych katastrof związanych z porażkami tej ideologii. Bez kolonialnego spojrzenia na oświeceniową nowoczesność, stracimy z pola widzenia historyczną funkcję Ideologii Islamskiej jako terenu ideologicznego oporu wobec kolonializmu, a bez krytyki samej Islamskiej Ideologii będziemy mieć skłonność do obwiniania kolonializmu i jego cech za niepowodzenia nieodłącznie związane z logiką problemów postkolonialnych.

Wraz z tym, jak ostatnie dni potężnej kiedyś religii, przekształconej przez kolonializm w skuteczną ideologię oporu, dobiegają sromotnego końca, islam jako religia protestu zakorzenia się w całkowicie innym układzie materialnych warunków, przyczyniając się do powstania radykalnie odmiennej islamskiej teodycei wyzwolenia. Aby zauważyć wzrost tej nowej świadomości, musimy najpierw zrozumieć, że w sercu islamu i jego języka objawienia znajduje się będący jego kwintesencją paradoks, że islam od samego swojego początku był religią protestu, która nigdy nie może ostatecznie zrealizować swoich obietnic bez jednoczesnego zaprzeczania sobie. W sercu islamu jako religii protestu znajduje się proto-szyizm, który jest bardziej wszechobecny w tej religii, niż mała sekta, za którą można by go uważać. Będąc religią protestu, islam nie może odnieść całkowitego sukcesu bez natychmiastowego zaprzeczania

Wraz z tym, jak ostatnie dni potężnej kiedyś religii, przekształconej przez kolonializm w skuteczną ideologię oporu, dobiegają sromotnego końca, islam jako religia protestu zakorzenia się w całkowicie innym układzie materialnych warunków, przyczyniając się do powstania radykalnie odmiennej islamskiej teodycei wyzwolenia

sobie. Jako wzorzec rewolucyjnych nastrojów określających strukturę jego doktryny i historię, islam jest zwycięski w momencie swoich insurrekcji, ale przegrany w momencie swojego sukcesu. Jest to twórcza sprzeczność, konstytutywna dla samego tekstu Koranu i jego schematycznego podziału na rozdziały związane z Mekką (rewolucyjne) i z Medyną (państwowotwórcze). Islam historycznie wypowiadał prawdę skierowaną ku władzy, nie może być on zatem w pozycji władzy, bo wtedy pozbawia się [możliwości] wypowiadania prawdy do niej kierowanej. Definitywnym momentem szyizmu – a wraz z tym islamu w ogóle – jest doktryna świętości *mazlumiyyat*, bycia skrzywdzonym, poddanym tyranii. Teorię tę szczegółowo przedstawiałem w mojej książce *Authority in Islam* (1989). Od kontrowersji wokół sukcesji po Proroku, przez kalifata Alego i w końcu do bitwy pod Karbalą, dla pamięci historycznej, którą nazywamy szyizmem, konstytutywny jest stan jego podporządkowania, ustawiczne okresy rozczarowania, bycie cierpiącym i skrzywdzonym. Powinno tak pozostać. W momencie, w którym islam odnosi sukces, zaprzecza sam sobie. Jest zatem albo religią nieustannych dążeń powstańczych, albo negacją samego siebie.

Wzorcowymi przypadkami tego, jak islam trafia z powrotem do najbardziej podstawowych miejsc walki we współczesnej historii, są kluczowe przykłady Hamasu w Palestynie, Hezbollahu w Libanie i rozmaitych sił szyickich w Iraku. Te powstańcze przypadki mają znaczenie daleko wykraczające poza ich najbliższe ograniczenia. We wszystkich tych wypadkach islam jest obecnie integralną częścią ruchów wyzwolenczych, z definicji wielogłosową w swojej strukturze i wielokulturową w swoim charakterze. W wypadku Hezbollahu, szyicka frakcja narodowego ruchu wyzwolenia musiała wynegocjować dla siebie politycznie opłacalną pozycję w Libanie. W tym szczególnym kontekście, szyizm musiał sformułować swoje stanowisko polityczne w ideologicznym dialogu z sunnickimi, greko-prawosławnymi, katolickimi, protestanckimi, a nawet jawnie marksistowskimi odmianami skupionego na tych samych tematach sprzeciwu wobec obcej okupacji. W podobnym duchu Hamas jako przypadek palestyńskiego narodowego ruchu wyzwolenczego musiał sformułować swoje stanowisko polityczne w dialogu ideologicznym z innymi – zarówno religijnymi, jak i nie religijnymi – składnikami palestyńskiej walki wyzwolenczej. To samo jest prawdą w odniesieniu do irackich sił szyickich, które będą musiały wynegocjować dla siebie opłacalną pozycję polityczną w pokojowej lub wojennej rozmowie z irackimi siłami sannickimi, kurdyjskimi, baasistowskimi i nacjonalistycznymi.

Żeby przedstawić solidne globalne argumenty na rzecz pojawienia się nowego typu islamskiej świadomości, trzeba będzie wymienić inne

przykładowe obszary. Poza wojennymi przypadkami Hezbollahu (mającego charakter narodowy) i Hamasu (przednarodowy), kluczowym obszarem jest muzułmańska populacja byłej Jugosławii, teraz głównie w Bośni i Hercegowinie, gdzie po porozumieniu z Dayton w Ohio 21 listopada 1995 roku 40 procent tej populacji jest częścią postnarodowej konfiguracji obejmującej również 30 procent prawosławnych, 15 procent rzymskich katolików oraz 4 procent protestanckich chrześcijan. Do tego czynnika dodajmy nadchodzące wejście Turcji do UE i pokażną obecność europejskich muzułmanów, znacząco zwiększoną przez masowe migracje muzułmanów z Południowej Azji za pracą do Anglii, Turków do Niemiec, Algierczyków i innych mieszkańców Północnej Afryki do Francji oraz Marokańczyków do Holandii, co potwierdza znaczącą transnarodową islamską obecność w Europie. To samo zjawisko powtarza się oczywiście w USA i reszcie Ameryk, włączając w to na przykład największą społeczność Palestyńczyków poza Palestyną, która zamieszkuje Chile, co owocuje ponadnarodową i transkontynentalną koncepcją islamskich społeczności. Kiedy do muzułmanów z Azji Centralnej dodamy tych z Azji Południowej oraz walczące społeczności muzułmańskie w Czeczenii, a potem z Chin, Afryki Subsaharyjskiej, będziemy mieć geograficzną koncepcję faktu i zjawiska islamu nieograniczonego już do określonej przestrzeni geograficznej rozciągającej się od Maroka do Pakistanu, historycznie identyfikowanej jako tak zwany świat muzułmański – lub tak zwany *Dar al-Islam*.

Implikacje tej geograficznej ekspansji muzułmanów na cztery strony świata, obejmującej zarówno pokaźne mniejszości, jak i znaczące większości, którą umożliwiły i ukształtowały masowe migracje za pracą w ostatnim półwieczu, znacznie wykraczają poza europejski strach o *tożsamość kulturową* i amerykańskie obawy dotyczące *końca historii* i *konfliktu cywilizacji*. To nowe geograficzne wyobrażenie muzułmanów sprawia, że islam pojawia się na nowo w powiązaniu z potężnymi zmianami i zerwaniami epistemicznymi, będącymi znakiem globalnych przekształceń w okolicznościach historycznych, w których od wczesnego dziewiętnastego wieku Islamska Ideologia wyłaniała się jako obszar politycznego oporu wobec kolonializmu. Ideologia ta była z definicji terytorialnie ograniczona wyłącznie do tego, co zostało wyraźnie nazwane *społeczeństwami islamskimi* lub *Dar al-Islam*. To terytorialne oznaczenie nie jest już zasadne, wyłaniające się pojęcie islamu-w-świecie nie może się już dłużej określać geograficznie.

W warunkach kolonialnych przednowoczesny zestaw islamskich binaryzmów – *Dar al-Islam* oraz *Dar al-Harb* – uwiarygodniał nowoczesny podział kolonialny – *Zachód* i *Cala Reszta* – i owocował najbardziej

fatalną i zniekształcającą opozycją binarną między islamem i Zachodem. Obecne masowe rozproszenie muzułmanów na całym świecie – spowodowane przez ogromne migracje za pracę, wysiedlenia czy przemieszczenia uchodźców – zdecydowanie zagmatwało doktrynalne podziały między *Dar al-Islam* i *Dar al-Harb* z jednej strony oraz Zachodem i całą resztą z drugiej. Właśnie teraz siły gwałtownej globalizacji zmusiły muzułmanów do życia z niemuzułmanami we wszystkich częściach świata, podczas gdy postmuzułmanie żyją ciągle w swoich własnych krajach, ale nie da się ich w żaden znaczący sposób określać jako *muzułmanów*. Silne założenie tak zwanych *islamskich społeczeństw* nie może już dłużej ukrywać globalizującej formacji międzynarodowych społeczeństw obywatelskich oraz dominującej siły kosmopolitycznej z natury klasy średniej w większej części tak zwanego *świata islamskiego*. Rezultatem jest kompletne pomieszanie, które przeżera samo jądro podwojonych binaryzmów, uwalniając rzeczywistych ludzi nieograniczonych już tymi przestarzałymi kategoriami i pozwalając im inaczej się zdefiniować i usytuować¹⁴.

Obecnie jesteśmy świadkami końca Islamskiej Ideologii, a co więcej, końca wszelkich teologii wyzwolenia stworzonych jako miejsca oporu wobec klasycznego europejskiego kolonializmu, a także świadkami jednoczesnego pojawienia się *islamskiej teodycei wyzwolenia*, *ipso facto* w twórczej konwersacji z innymi ponadregionalnymi i wielokulturowymi ruchami wyzwolenia. Różnica między *teologią wyzwolenia* a *teodyceą wyzwolenia* jest, najprościej mówiąc, różnicą między emancypacyjnym ruchem w całkowitej izolacji od reszty świata a ruchem nierozzerwalnie związanym z globalnym upadkiem wszelkich opozycji binarnych. Dziś wszystkie teorie wyzwolenia muszą być formułowane poza tymi opozy-

Obecnie jesteśmy świadkami końca Islamskiej Ideologii, a co więcej, końca wszelkich teologii wyzwolenia stworzonych jako miejsca oporu wobec klasycznego europejskiego kolonializmu, a także świadkami jednoczesnego pojawienia się islamskiej teodycei wyzwolenia, ipso facto w twórczej konwersacji z innymi ponadregionalnymi i wielokulturowymi ruchami wyzwolenia

14 To, co przedstawiam tutaj w formie mapy obszarów, na których pojawia się kosmopolityczny islam, Bernard Lewis opłakuje jako znak kolejnej próby podbicia przez muzułmanów świata. W swoim „2007 Irving Kristol Lecture” Bernard Lewis ostrzega swoją amerykańską publiczność, że „kosmiczna walka o dominację nad światem” dawno temu ustała w chrześcijaństwie, ale ma kluczowe znaczenie w islamie. W swojej manierze wyliczania historycznych muzułmańskich planów zdominowania świata i podboju „Zachodu”: „trzecia fala ataku na Europę z pewnością się zaczęła. Nie powinniśmy oszukiwać się co do tego, czym jest i co oznacza. Tym razem przyjmuje inne formy, a szczególnie dwie: terror i migrację”. To dosyć satysfakcjonujące, że Bernard Lewis w wieku 90 lat, gotowy na spotkanie ze Stwórcą, opuszcza ten świat przekonany, że muzułmanie wkrótce podbiją świat. Reszta świata może się śmiać albo przynajmniej chichotać na myśl o tym, ale cóż za stosowny koniec dla orientalisty, który spędził życie ostrzegając przed muzułmanami przybywającymi podbić świat. Pełny tekst: zob. „2007 Irving Kristol Lecture” by Bernard Lewis” na stronie American Enterprise Institute, http://aei.org/publications/filter.all.publ.D.25815/pub_detail.asp.

cjami, przede wszystkim poza opozycją między tym, co religijne, i tym, co świeckie. Od tego upadku bezpośrednio zależy zrozumienie, że żadna pojedyncza *teologia wyzwolenia* nie może być teoretycznie rozważana w hermetycznym zamknięciu i całkowitej izolacji od reszty świata i tylko w fikcyjnym, konfrontacyjnym dialogu z „Zachodem”, który po prostu już nie istnieje. Rezultatem jest *teodycea wyzwolenia*, w ramach której pozytywne kategorie ruchu emancypacyjnego będą musiały wyjaśnić istnienie światów i idei, form wyobraźni i sposobów bycia, całkowicie obcych zastanym ograniczeniom. W tym sensie *islamska teodycea wyzwolenia* będzie jednocześnie wierna materialnym oznakom swojego rewolucyjnego potencjału, zaznajomiona z kulturowym dziedzictwem wiary odziedziczonej po przodkach, a także w pełni świadoma koniecznych negocjacji, które będzie musiała podjąć i uwzględnić, budując swoją *teodyceę*. W wypadku *islamskiej teodycei wyzwolenia* trzeba będzie natychmiast odnotować upadek założenia o binarności między *islamem* i *Zachodem* czy *Dar al-Islam* i *Dar al-Harb* oraz pojawienie się krytycznej i twórczej świadomości, która uobecniając się w wielogłosowym kontekście wielokulturowego świata, wejdzie z nim w hermeneutyczny dialog. W zadziwiający sposób będzie to przypominać jej własne przednowoczesne uniwersum intelektualne, sprzed okresu, kiedy zostało ono pozbawione własnej wewnętrznej wielogłosowości i zdyscyplinowane w szczególnym (z konieczności autorytarnym) miejscu ideologicznego oporu wobec kolonializmu. Innymi słowy, islamska teodycea wyzwolenia na powrót umieszcza islam tam, gdzie był, w świecie; islam świadomy i zaznajomiony ze światem: islam-w-świecie. Prawdziwy świat, a nie sfabrykowana binarność między „islamem i Zachodem”, staje się teraz na powrót domem kosmopolitycznego i ziemskiego islamu, wraz z jego pozaświatowymi roszczeniami do spraw swoich wyznawców dotyczących prywatnej pobożności i publicznej tolerancji.

Przełożyła Monika Bobako

HAMID DABASHI (ur. 1951) – profesor studiów irańskich, pracuje w Columbia University w Nowym Jorku. Autor m.in. *Authority in Islam* (1989), *Theology of Discontent* (1993), *Truth and Narrative* (1999), *Close Up: Iranian Cinema, Past, Present, Future* (2001), *Staging a Revolution: The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran* (2000), *Iran: A People Interrupted* (2007), *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire* (2008) oraz *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror* (2009).

Cytowanie:

H. Dabashi, *Islamska teologia wyzwolenia. Opór wobec imperium*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/04.Dabashi.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Słowa kluczowe: islamska teologia wyzwolenia, islamska teodycea wyzwolenia, kolonializm, nowoczesność, walki

ZBIGNIEW MARCIN KOWALEWSKI

Czarny Bóg i biały diabeł w miejskich gettach Ameryki. Religia i czarny nacjonalizm Narodu Islamu

Naród Islamu, potocznie nazywany ruchem Czarnych Muzułmanów, pojawił się podczas Wielkiej Depresji w czarnych gettach wielkich ośrodków miejsko-przemysłowych na północy Stanów Zjednoczonych. Założył go W. Fard Muhammad, bodaj najbardziej zagadkowa postać w historii czarnej Ameryki, uznana przez zwolenników za wcielenie Allaha. Jego doktryna była kombinacją skrajnie heterodoksyjnego czy „heretyckiego” islamu i czarnego nacjonalizmu. Ćwierć wieku później, pod przywództwem Elijaha Muhammada jako Wysłannika Allaha, marginalna sekta stała się najważniejszym spośród nowych ruchów religijnych, które pojawiły się w USA w dwudziestym wieku. Okazał się on największym i najdłużej istniejącym ruchem nacjonalistycznym czarnych w tym kraju. Władze federalne uznały jego działalność, w tym głoszony przezeń „czarny internacjonalizm”, za zagrożenie dla bezpieczeństwa narodowego. Z łona tego ruchu wyszedł wybitny czarny przywódca rewolucyjny, Malcolm X. Naród Islamu, zakorzeniony w najniższych warstwach czarnej klasy robotniczej, trwale i skutecznie kwestionuje liberalne kierownictwa czarnych społeczności, reprezentujące klasę średnią i aspirujące do integracji z białym społeczeństwem.

Słowa kluczowe: Stany Zjednoczone, Czarna Ameryka, islam, Naród Islamu, Czarni Muzułmanie, W. Fard Muhammad, Elijah Muhammad, Malcolm X, biała supremacja, czarny nacjonalizm, czarny internacjonalizm

*W Harlemie nie trzeba udowadniać,
że biali ludzie są diablami.*

James Baldwin¹

„W lipcu 1930 roku Allah (Bóg) objawił się w osobie Pana W. Farda Muhammada, długo oczekiwanego Mesjasza chrześcijan i Mahdiego muzułmanów.” „Pierwszy człowiek – oświadczył Allah – to nie kto inny jak tylko czarny człowiek. Czarny człowiek jest pierwszym i ostatnim, twórcą i właścicielem świata.” „Rasa biała nie jest i nigdy nie będzie narodem wybranym Allaha (Boga). Ona jest narodem wybranym swojego ojca Jakuba, diabła.” „Pan Bóg islamu nauczył mnie, że w 1555 roku diabeł z Anglii o nazwisku John Hawkins lub Hopkins przywiózł tu naszych pierwszych przodków w charakterze niewolników.” „W ciągu trzystu lat niewoli chłostano nas, bito i zabijano, nie pozwalano chodzić do szkół, hodowano i traktowano jak inwentarz (konie, krowy i inne zwierzęta domowe) właściciela niewolników. Odbierano nam dzieci i oddawano je właścicielom różnych plantacji. Przez ostatnie sto lat tzw. wolności, tzw. Murzyni byli bardziej nieludzko traktowani niż ktokolwiek, kto kiedykolwiek żył na Ziemi. W ciągu minionego stulecia oni (diabły) linczowali i palili tzw. Murzynów dla sportu, ku ucieście swoich żon i dzieci!” „Na całej kuli ziemskiej czarni dążą do niepodległości, a nie do integracji w białym społeczeństwie. Jakże my wyglądamy, starając się zintegrować z naszymi czterystuletnimi wrogami?” „Bez kawałka tej ziemi, który moglibyśmy nazwać naszym własnym, nie można mieć nawet nadziei, że staniemy się wolnym narodem odrębnym od narodu właścicieli niewolników. Nauczanie o konieczności separacji czarnych i białych w Ameryce jest dużo ważniejsze niż nauczanie modlitwy!” „Pokażemy światu, że spośród tych, którzy byli zależni przez czterysta lat, potrafimy zbudować niepodległy naród.” „Nasz pierwszy krok polega na oddaniu białemu człowiekowi jego religii (chrześcijaństwa), kościoła i nazwisk. To są trzy łańcuchy niewolnictwa, którymi trzyma on nas w niewoli.” „Chrześcijaństwo [jest – przyp. ZMK] religią zorganizowaną i wspieraną przez diabłów po to, aby z czarnej ludzkości uczynić niewolników.” „[Religia ta – przyp. ZMK] zupełnie zabiła mentalnie tzw. Murzynów.” „Islam jest naturalną religią czarnego narodu.” „Jest religią wspieraną mocą Allaha (Boga), która raz na zawsze uwolni was z rąk waszych bezlitosnych wrogów (właścicieli niewolników).” „Jest jedyną religią, która przetrwa Wielką Świętą Wojnę, tj.

1 J. Baldwin, *Następnym razem pożar: wybór esejów*, tłum. D. Passent, Warszawa 1965, s. 143.

wojnę ostateczną między Allahem (Bogiem) a diabłem. Islam wyniesie czarnego człowieka Ameryki na szczyt cywilizacji.” „W 1914 roku skończył się czas, który dano diabłom (białej rasie), aby panowały nad pierwszym ludem (czarnym narodem), i odtąd człowiek przygotowuje się do ostatecznej rozprawy na niebie. Ma on ogromne osiągnięcia w zakresie tego wszystkiego, co jest związane z niszczycielską wojną na śmierć i życie na niebie, ale Allah, Najlepszy z Planistów, posiadając doskonałą znajomość swoich wrogów, przygotował się do ich zniszczenia jeszcze zanim ich stworzono.” „Nie sposób dowieść, że słowa te (o tym, która flaga – amerykańska czy islamska – przetrwa Wojnę o Armagedon, tj. Świętą Wojnę, wojnę o to, aby położyć kres wojnom) stanowią przestępstwo, to znaczy są nauczaniem podżegającym do powstania lub rewolucji w celu opanowania Ameryki siłą”².

Takie przesłanie szerzył zmarły w 1975 roku Elijah Muhammad, przez ponad czterdzieści lat występując jako „wysłannik Allaha”, Boga wcielenego, który podczas Wielkiej Depresji przyjechał – jak twierdził – z Mekki do Detroit i „na pustkowiu Ameryki Północnej odnalazł zagubiony Naród Islamu”. „Wysłannik” głosił, że potomkowie czarnych niewolników są narodem uciskanym, który utracił swoją tożsamość, i że jej odzyskanie to bezwzględny warunek wyzwolenia, oraz przekonywał, że „nasz wkład w budowę tego kraju i cierpienia zadane nam przez białą Amerykę uzasadniają nasz postulat całkowitego oddzielenia się w formie własnego państwa lub terytorium”³. Jako teolog czarnego islamu separatystycznego stał się jednym z najważniejszych współczesnych rzeczników czarnego nacjonalizmu w Stanach Zjednoczonych. Stworzona przez niego organizacja Naród Islamu (Nation of Islam – NOI), której członków potocznie nazywano Czarnymi Muzułmanami (Black Muslims), rozwinęła się i trwale zakorzeniła w ośrodkach wielkomiejskich i wielkoprzemysłowych na północy i zachodzie kraju, wśród najniższych czarnych warstw klasy robotniczej i środowisk zdeklasowanych. „Przyszedłem, powiedział Elijah, dać wam coś, czego wam nikt nie odbierze”, pisał o NOI James Baldwin.

Rozniosło się to posłannictwo po ulicach i więzieniach, czynszowych kamienicach i zakładach dla narkomanów, ponad brudem i sadyzmem szpitali dla umysłowo chorych dotarło do ludzi, którym odebrano wszystko, nie wyłączając

2 E. Muhammad, *Message to the Blackman in America*, Muhammad Mosque of Islam No. 2, Chicago 1965 (Reprinted by Secretarius MEMPS Publications, Phoenix), s. 164, 53, 134, 230, 223, 204, 194, 26, 18, 70, 80, 22, 85, 294, 210.

3 *The Messenger Presents: The Muslim Program*, „Muhammad Speaks” 1962, vol. 2, no. 24, s. 24.

poczucia własnej wartości. Bez tego poczucia ludzie nie mogą żyć; uczynią wszystko, aby je odzyskać”⁴.

Naród Islamu okazał się „najważniejszym spośród nowych ruchów religijnych, które pojawiły się w Ameryce w dwudziestym wieku”⁵ oraz „największym i najdłużej istniejącym zorganizowanym ruchem nacjonalistycznym czarnych w Stanach Zjednoczonych”⁶.

Czarny nacjonalizm jest wytworem stosunków ucisku rasowego i ma tak długą historię, jak biała supremacja. Już „w okresie od lat osiemdziesiątych osiemnastego wieku do lat trzydziestych dwudziestego wieku nacjonałiści dominowali wśród przywódców afroamerykańskich”⁷. Czarny separatyzm stanowi odmianę czarnego nacjonalizmu. Oznacza dążenie do „pełnego oddzielenia się od białej większości i ustanowienia własnej siedziby narodowej”⁸ na części obecnego terytorium Stanów Zjednoczonych lub gdzie indziej. „Można być czarnym nacjonalistą, a zarazem separatystą, ale można być również czarnym nacjonalistą, nie będąc separatystą”⁹. Kluczem do analizy i oceny społecznej natury czarnego nacjonalizmu jest to, że „rasa zawsze była czynnikiem krytycznym w historii kształtowania się klas w Stanach Zjednoczonych”¹⁰ – do tego stopnia, że często „rozłam między białymi i czarnymi robotnikami był większy niż między białymi robotnikami a kapitalistami”¹¹. Z reguły kierownictwa czarnych ruchów nacjonalistycznych są drobnomieszczańskie i dążą do budowy „czarnej gospodarki” na gruncie kapitalizmu, ale

Murzyn z klasy wyższej prawie nigdy nie był nacjonalistą. Nigdy nie planował czy nie miał zamiaru stworzenia państwa murzyńskiego, kościoła murzyńskiego

4 J. Baldwin, *Następnym razem pożar...*, s. 161-162.

5 R.L. Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, New York-Oxford 1986, s. 191.

6 E. Allen, Jr., *Religious Heterodoxy and Nationalist Tradition: The Continuing Evolution of the Nation of Islam*, „The Black Scholar” 1996, vol. 26, no. 3/4, s. 2.

7 S. Stuckey, *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*, New York-Oxford 1987, s. 214.

8 E.U. Essien-Udom, *Black Nationalism: A Search for an Identity in America*, New York 1964, s. 20, 25.

9 G. Breitman, *The Last Year of Malcolm X: The Evolution of a Revolutionary*, New York 1987, s. 56.

10 D.R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, London-New York 2007, s. 11.

11 W.E.B. Du Bois, *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*, Piscataway 2009, s. 205. W artykule tym piszę „Murzyn”, „murzyński”, a nie „czarny”, tylko wtedy, gdy w cytowanym tekście napisano *Negro*.

lub szkoły murzyńskiej. Takie rozwiązanie zawsze było zamysłem rodzącym się wśród mas¹².

Dlatego „na ogół ruchy integracjonistyczne są dziełem afrykańskiej klasy średniej, a ruchy nacjonalistyczne – dziełem mas”¹³. Tendencje klasowe tych ostatnich ruchów są tak złożone i ambiwalentne, że Harold Cruse mógł przypisać im z jednej strony „burżuazyjne motywacje i pochodzenie”, a z drugiej „zasadniczo robotniczy charakter”¹⁴. Rzecz w tym, że „prawdopodobieństwo silnego przywiązania do ekskluzywnej tożsamości rasowej jest największe wśród tych, którzy są wyzyskiwanymi, a nie wyzyskiwaczami w żadnym znaczeniu tego słowa”, i że „czarny ruch separatystyczny prawdopodobnie ma swoją najmocniejszą bazę w łonie czarnej klasy robotniczej”¹⁵. Co prawda znaczące, ale jednak bez porównania mniejsze poparcie ma on w łonie czarnej klasy średniej, a stanowczych przeciwników – w najbardziej uprzywilejowanych segmentach tej klasy i wśród czarnej burżuazji. Te opowiadają się za integracją międzyrasową, a faktycznie za asymilacją. „Pod wieloma względami nacjonalizm murzyński odgrywa dla Murzynów taką rolę, jaką dla klasy robotniczej odgrywa świadomość klasowa”¹⁶.

W pierwszej pracy naukowej poświęconej Narodowi Islamu Eric Lincoln doskonale zrozumiał, że NOI ma najmocniejsze oparcie w „murzyńskiej klasie niższej” i że budowa czarnego narodu to istota jego programu. Popęłił jednak błąd twierdząc, że „dopóki ruch [ten – przyp. ZMK] zachowuje swoją kolorową tożsamość i identyfikuje się z podnoszącymi głowę »czarnymi« ludami Afryki i Azji, mógłby on pozbyć się wszystkich swoich atrybutów islamskich, nazwy, modłów do Allaha, cytatów z Koranu, *wszystkiego*, w najmniejszym stopniu nie ryzykując, że straci na atrakcyjności w oczach czarnych mas”¹⁷. Herbert Berg dowodzi, że wręcz przeciwnie, „»kolorowa tożsamość«, która zdaniem Erica Lincolna

12 Tamże, s. 305.

13 A.Y. Al-Hadid, *The Great Debate: Multiethnic Democracy or National Liberation*, [w:] *Between Cross and Crescent: Christian and Muslim Perspectives on Malcolm and Martin*, red. L.V. Baldwin, A.Y. Al-Hadid, Gainesville 2002, s. 250.

14 H. Cruse, *Rebellion or Revolution?*, Minneapolis-London 2009, s. 165, 92.

15 M. McDermott, *Class Structure and Racial Consciousness Among Black Americans*, „Critical Sociology” 2001, vol. 27, no. 1, s. 20, 17.

16 [G. Breitman], *Freedom Now: The New Stage in the Struggle for Negro Emancipation and the Tasks of the SWP*, „International Socialist Review” 1963, vol. 24, no. 4, s. 105.

17 C.E. Lincoln, *The Black Muslims in America*, Boston 1961, s. 210.

Dotychczas żadne inne czarne ruchy nacjonalistyczne nie wyposażyły tendencji separatystycznych występujących w łonie czarnej klasy robotniczej w tak potężne środki separacji symbolicznej, jak uczynił to Naród Islamu

stanowi istotę Narodu Islamu, jest nierozzerwalnie spleciona z unikalnym pojmowaniem islamu przez Elijaha Muhammada”¹⁸. W istocie chodzi o to, że fundamentem spłotu szerzonej przezeń „heretyckiej”, partykularystycznej i synkretycznej odmiany islamu z czarnym nacjonalizmem była myśl, iż tak, jak chrześcijaństwo jest naturalną religią białych, służącą zniewoleniu czarnych, tak też „islam jest naturalną religią czarnego narodu”. Nawracając się na islam, odzyskuje on tożsamość i świadomość narodową, która jest warunkiem jego wyzwolenia. Dotychczas żadne inne czarne ruchy nacjonalistyczne nie wyposażyły tendencji separatystycznych występujących w łonie czarnej klasy robotniczej w tak potężne środki separacji symbolicznej, jak uczynił to Naród Islamu. Chyba tu właśnie należy szukać rozwiązania zagadki bezprecedensowej w dziejach czarnego nacjonalizmu żywotności i trwałości masowych wpływów NOI.

Elijah Poole – Wielka Migracja

Procesy ideologiczne, które na gruncie Wielkiej Migracji i Wielkiej Depresji doprowadziły do narodzin NOI, były niezmiernie zawile i są tylko częściowo rozpoznane. Jak wskazuje Ernest Allen, zanim Naród Islamu dokonał wyłomu religijnego w niemal całkowicie chrześcijańskiej czarnej Ameryce, kręte drogi prowadziły do niego przez czarne sekty utożsamiające się z biblijnymi Hebrajczykami i przez synkretyczny judaizm, czarne odłamy masonerii powołujące się mgliście na islam, doktrynalny i organizacyjny kryzys czarnych kościołów protestanckich oraz wpływy narastającego w Azji oporu kulturalnego i politycznego wobec zachodniego imperializmu, a zwłaszcza wpływy heterodoksyjnie islamskiej Ahmadijji szerzonej przez misjonarzy-immigrantów z Pendżabu, oraz panazjatyizmu¹⁹. Ten ostatni – antyzachodni „ponadnarodowy nacjonalizm” azjatycki – był wówczas intensywnie promowany i eksploatowany przez radykalnie nacjonalistyczne nurty młodego imperializmu japońskiego, co nieraz spletało się z poparciem dla panislamizmu²⁰. Procesy

18 H. Berg, *Mythmaking in the African American Muslim Context: The Moorish Science Temple, the Nation of Islam, and the American Society of Muslims*, „Journal of the American Academy of Religion” 2005, vol. 73, no. 3, s. 701.

19 E. Allen, Jr., *Identity and Destiny: The Formative Views of the Moorish Science Temple and the Nation of Islam*, [w:] *Muslims on the Americanization Path?*, red. Y.Y. Haddad, J.L. Esposito, Oxford-New York 2000.

20 Zob. C. Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York 2007.

te wchodziły w równie zawile interakcje z ewolucjami czarnych ruchów nacjonalistycznych. Mattias Gardell, idąc innym tropem, dostrzega w doktrynie NOI podstawowe wątki religii ismailickiej lub druzyjskiej przeszczepione na czarny grunt nacjonalistyczny i chrześcijański, i dopatruje się w niej „specyficznej czarnej gnozy, którą można by nazwać *czarnozofią*”²¹. Allen uważa, że nie ma potrzeby sięgać tak daleko, bo „w pierwszym ćwierćwieczu dwudziestego wieku wiele takich idei można by z łatwością znaleźć w granicach Stanów Zjednoczonych”²². W wyniku imigracji ze świata muzułmańskiego samo Detroit było wówczas terenem działania rozmaitych nurtów islamu²³.

Urodzony w 1897 roku Elijah Poole pochodził z bardzo biednej rodziny na wpół rolnika, na wpół robotnika, a zarazem pastora czarnego Kościoła baptystów. Wychował się w stanie Georgia w poniewolniczym reżimie połownictwa, które długo panowało w rolnictwie na południu Stanów Zjednoczonych, i segregacji rasowej, która panowała tam jeszcze dłużej. Skończył kilka klas szkoły podstawowej i ciężko pracował od dziesiątego roku życia. Brutalny rasizm i bezwzględny wyzysk, którego doświadczył ze strony białych pracodawców, nie wycisnęły jednak na jego osobowości tak głębokie piętna, jak terror rasistowski, a zwłaszcza potworność linczów – pierwszym był świadkiem w wieku dziesięciu lat – które zapamiętał „na 26 tysięcy lat”. W 1923 roku wraz z rodziną, którą założył, porwała go fala Wielkiej Migracji czarnych z Południa na wielkomięskoprzemysłową Północ. „Brzemiona rasy i klasy nałożone na ogół czarnych były podstawowymi przyczynami eksodusu Poole’ów”²⁴. Osiadł w Detroit. Stolica przemysłu motoryzacyjnego była jednym z nielicznych wielkich miast, w których (jeszcze) nie doszło do poważniejszych pogromów czarnych. Szybko okazało się, że to tylko pozór. „Chyba największy szok przeżył wtedy, gdy uświadomił sobie, że białe organizacje terrorystyczne są na Północy tak duże i potężne, jak na Południu”²⁵. W Detroit członków Ku Klux Klanu było więcej niż czarnych mieszkańców, a od kul policji ginęło więcej czarnych niż od linczów na całym Południu.

21 M. Gardell, *In the Name of Elijah Muhammad: Louis Farrakhan and the Nation of Islam*, Durham 1996, s. 170-174, 181-183.

22 E. Allen, Jr., *Identity and Destiny...*, s. 178.

23 Zob. S.F. Howell, *Inventing the American Mosque: Early Muslims and Their Institutions in Detroit, 1910-1980*, rozprawa doktorska, The University of Michigan, Ann Arbor 2009.

24 C.A. Clegg III, *An Original Man: The Life and Times of Elijah Muhammad*, New York 1998, s. 13.

25 K. Evanzz, *The Messenger: The Rise and Fall of Elijah Muhammad*, New York 2001, s. 55.

Poole wstąpił do Powszechnego Stowarzyszenia na rzecz Poprawy Położenia Murzynów (Universal Negro Improvement Association – UNIA), któremu przewodził jamajski imigrant Marcus Garvey. Pod hasłami powrotu czarnych do Afryki i rozwoju czarnej przedsiębiorczości jako sposobu na uzyskanie niezależności gospodarczej, UNIA stała się pierwszym w historii Stanów Zjednoczonych masowym ruchem czarnych nacjonalistów-separatystów. Szerzył się on zarówno na rolniczym Południu, jak i na Północy, wśród czarnej klasy robotniczej, która podczas pierwszej wojny światowej wkroczyła do przemysłu, a po wojnie była z niego wypierana²⁶. UNIA podupadła jednak po uwięzieniu Garveya w 1925 roku, a następnie, w 1927 roku, wydaleniu go na Jamajkę, i upadła wraz z Wielką Depresją. Okazało się, że losów tego ruchu „nie można oddzielić od doświadczeń historycznych i losu klasy, która stworzyła UNIA i wydała jej najważniejszych przywódców – czarnej drobnej burżuazji”. W czarnych społecznościach kryzys zdziesiątkował wolne zawody i drobną przedsiębiorczość. Klasa robotnicza odpłynęła od ruchu, przy czym „UNIA straciła swoich najuboższych, najmniej wykształconych członków na rzecz kultów, których ideologia i praktyka często bardziej ich pociągała niż typowy dla kultury klasy średniej styl starych przywódców garveyowskich”²⁷.

Poole przeszedł z UNIA do Świątyni Nauki Mauretańskiej Ameryki (Moorish Science Temple of America – MST), założonej w Chicago przez Timothy’ego Drewa, czarnego imigranta z Południa, który kazał nazywać się Noble Drew Ali. Uważał się za ostatniego proroka Allaha, za co w 1931 roku, już po śmierci, został potępiony przez kairski uniwersytet Al-Azhar²⁸. Co prawda posługiwał się niektórymi symbolami islamskimi, ale przejął je od jednego z odgałęzień masonerii, a jako Koran prezentował własną broszurę, której treść „faktycznie nie miała nic wspólnego ze świętym Koranem islamu”²⁹. Składały się na nią głównie wypisy z dwóch anglosaskich prac z zakresu teozofii i wiedzy ezoterycznej. Głosił, że czarni Amerykanie są odrębnym od białych narodem – amerykańskimi Maurami, należą do narodów azjatyckich, w których rękach był i jest klucz do cywilizacji, a ich naturalną religią jest islam. Zbawienie osiągną tu i teraz, a nie w życiu pozagrobowym, jeśli uświadomią sobie swoją odrębność narodową i powrócą do swojej prawdzi-

26 T. Martin, *Race First: The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*, Dover 1986.

27 J. Stein, *The World of Marcus Garvey: Race and Class in Modern Society*, Baton Rouge-London 1986, s. 255, 256.

28 *Fatwa Concerning Noble Drew Ali (1931)*, [w:] *Encyclopedia of Muslim-American History*, red. E.E. Curtis IV, New York 2010, s. 191-192.

29 J.I. Smith, *Islam in America*, New York 1999, s. 79.

wej religii, oddzielią się od białych, kierować się będą surowym kodeksem moralnym i stworzą własną gospodarkę³⁰. Twierdził, że Maurowie pochodzą od Boga i że to ich Bóg zbawi, a nie białych. „Słynny spadkobierca Drew Alego, Elijah Muhammad, przejmie później tę myśl i uplasuje ją w centrum swojego pojmowania islamu”³¹.

Wielka Depresja – Bóg objawił się w Detroit

W 1929 roku wybuch walk frakcyjnych o kontrolę nad majątkiem sekty oraz zabójstwo głównego rywala Drew Alego, nagła, zagadkowa śmierć samego „proroka” po wyjściu z policyjnego aresztu, uprowadzenie jednego z pretendentów do schedy po nim i zmasowana interwencja policji doprowadziły do ostrego kryzysu MSTA. Inny pretendent, domokrażca, który pojawił się w centrali MSTA w Chicago tuż przed śmiercią Drew Alego – zgodnie z późniejszymi ustaleniami Federalnego Biura Śledczego (FBI), właśnie wyszedł z kalifornijskiego więzienia po odbyciu kary za handel narkotykami – oznajmił wówczas, że w odwet za policyjny atak „w bardzo bliskiej przyszłości rzuci Amerykę na kolana”. Kiedy dokładnie w miesiąc później Amerykę rzucił na kolana krach na Wall Street, wśród wiernych z najniższych warstw społecznych przysporzyło mu to ogromnego prestiżu i nadludzkiej aureoli, a nawet wizerunku „nowego wcielenia Drew Alego”, ale nie zapewniło przywództwa sekty, które pozostało w rękach elementów należących do klasy średniej. W lipcu 1930 roku przeniósł się on z Chicago do Detroit i tam zainstalował rozłamową Allah Temple of Islam (ATOI)³². Podobno kilka lat wcześniej osobnik o prawie takim samym nazwisku, również zajmujący się handlem domokrażnym i głoszący, że biały człowiek to diabeł, przyciągnął zwolenników Drew Alego w Newark, co sprawiło, że ten przeniósł się z Newark do Chicago³³. Wszystko wskazuje na to, że ten sam osobnik pojawił się teraz w MSTA w Chicago. Trzydziesto- sześćioletni wówczas Wali Dodd Fard alias Wallace D. Fard to najbar-

30 E.E. Curtis IV, *Islam in Black America: Identity, Liberation, and Difference in African-American Islamic Thought*, Albany 2002, s. 45-61.

31 Tamże, s. 62.

32 E.U. Essien-Udom, *Black Nationalism...*, s. 48, 55-57; K. Evanzz, *The Messenger...*, s. 66-69; D.-M. Gibson, *A History of the Nation of Islam: Race, Islam, and the Quest for Freedom*, Santa Barbara 2012, s. 23.

33 P.L. Wilson, *Sacred Drift: Essays on the Margins of Islam*, San Francisco 1993, s. 29, 32; P.D. Bowen, *Abdul Hamid Suleiman and the Origins of the Moorish Science Temple*, „Journal of Race, Ethnicity, and Religion” 2011, vol. 2, no. 13.

dziej zagadkowa postać w dziejach islamu i czarnego nacjonalizmu w Stanach Zjednoczonych. Prawie trzydzieści lat później FBI, tocząc wojnę z NOI, „przeprowadziło jedno z najbardziej wyczerpujących i kosztownych w swojej historii śledztw w sprawie niekryminalnej”³⁴, aby ustalić jego tożsamość i skompromitować ruch muzułmanów.

Zgodnie z ustaleniami Karla Evanzza, był on urodzonym w Nowej Zelandii synem muzułmańskiego imigranta z Indii (z obecnego Pakistanu) i Brytyjki lub pochodził z Afganistanu. Jasna karnacja sprawiła, że FBI uważało go za białego. W 1913 roku przyjechał do Stanów Zjednoczonych³⁵. W latach 1921-1922 informatorzy wywiadu marynarki wojennej donosili, że w San Francisco George Farr, działacz UNIA i „przywódca Murzynów na wybrzeżu Pacyfiku”, z wyglądu „bardziej Hindus niż Murzyn amerykański”, szerzy „nienawiść rasową” do białych, a nawet twierdzi, że „biali i chrześcijanie mają w sobie niewiele z ludzi, natomiast bardzo wiele – z diabłów”. Głosi, że na świecie „wszystkich kolorowych jest więcej niż białych” i że „wszystkie rasy kolorowe powinny zjednoczyć się przeciwko panowaniu białego człowieka, [...] obudzić się, nauczyć się sztuczek stosowanych przez białych w polityce, sztuce wojennej i przemyśle i stawić im czoło ich własnymi metodami”. Powinny wziąć przykład z Japonii, która jest „dumą wszystkich ras kolorowych”. Informatorzy wywiadu twierdzili, że Farr jest „finansowany przez lokalne interesy japońskie”³⁶. San Francisco było wówczas dużym ośrodkiem imigracji japońskiej. Z ustaleń Karla Evanzza i Dawn-Marie Gibson wynika, że Farr i Fard to ta sama osoba³⁷.

W tym czasie w Japonii rzecznicy panazjatyizmu przywiązywali wielką wagę polityczną do ruchu garveyowskiego, w którym upatrywali ważnego sojusznika³⁸. W japońskich kołach wojskowych fantazjowano nawet

34 K. Evanzz, *The Messenger*, s. 264.

35 Tamże, s. 398-400, 409-414; K. Evanzz, *Nation of Islam's Founder Was Afghani: Suffered from Diabetes*, blog „Truth Continuum” April 17, 2011. Zob. W. Muhammad, *Master W. Fard Muhammad and FBI COINTELPRO*, „FinalCall.com News” January 4, 2010; D.-M. Gibson, *A History of the Nation of Islam*, s. 22-26.

36 *The Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association Papers*, red. R.A. Hill, vol. 4, Berkeley-Los Angeles-London 1985, s. 233-237, 311-312, 339, 477, 678; G. Horne, *Race War: White Supremacy and the Japanese Attack on the British Empire*, New York-London 2004, s. 46-47.

37 K. Evanzz, *The Messenger*, s. 402-405, 413; D.-M. Gibson, *The Prophet in Detroit: Fard Muhammad and the Origins of the Nation of Islam*, „U.S. Studies Online: The BAAS Postgraduate Journal” 2008, no. 23.

38 K. Araki, *Building a New Racial World Order: Intersection of Pan-Asianism and Pan-Africanism in the Post-WWI World*, Keio University, Global Security Research Institute Working Paper No. 15, 2007, s. 21-29.

o tym, że podczas przyszłej wojny ze Stanami Zjednoczonymi armia japońska niespodziewanie zniszczy flotę amerykańską na Pacyfiku, zajmie San Francisco i przeprowadzi stamtąd zmasowane naloty bombowe, wspierana przez powstanie dziesięć milionów czarnych zwolenników Garveya i innych uciskanych mniejszości³⁹. Odkąd Japonia wygrała wojnę z Rosją carską, w Stanach Zjednoczonych oczy czarnych nacjonalistów – podobnie jak w Azji Południowej, skąd pochodził Fard, czy wielu muzułmańskich i innych antykolonialistów – były zwrócone na wschodzące „kolorowe” mocarstwo jako na potężnego sojusznika w walce z białą supremacją światową⁴⁰. Na początku lat trzydziestych ostremu zwrotowi władz japońskich ku panazjatyckiej polityce ekspansji imperialistycznej towarzyszyło silne poparcie dla idei i ruchów panislamskich w Azji⁴¹ i ponowne ożywienie zainteresowania czarnymi ruchami nacjonalistycznymi w Stanach Zjednoczonych. Zbieżność czasowa tego zwrotu politycznego w Japonii z narodzinami NOI mogła nie być przypadkowa.

Na początku 1931 roku Clara Poole poznała męża z domokrążcą wygłaszającym niezwykle kazania o pochodzeniu, naturze i losach czarnej i białej rasy. Elijah dawno porzucił dobrze płatną, ale wyniszczającą fizycznie pracę w kuźni w zakładach Chevroleta. Nie wytrzymał przysięgniętych trudów utrzymania wielodzietnej rodziny za marne, rzadkie zarobki z dorywczej pracy i stoczył się w alkoholizm. Dla czarnych robotników Wielka Depresja zaczęła się już w końcu 1926 roku i trwała znacznie dłużej niż dla białych robotników, bo byli „zatrudniani jako ostatni, a zwalniani jako pierwsi”⁴². Wtrąciła czarną społeczność Detroit w nędzę i rozpacz, a czarnych i białych robotników podzieliła jeszcze głębiej niż dotychczas. Fard olśnił Poole’a i postawił go na nogi. Twierdził, że pochodzi z Mekki. Podszywając się pod białego człowieka, przybył, aby odszukać zagubiony od prawie czterystu lat czarny Naród Islamu, który uprowadzili biali handlarze niewolników. Ma zapewnić mu „mentalne zmartwychwstanie”. Naród ten, wyjaśnił Fard, ma boskie pochodzenie. Pierwszy człowiek był czarny. Był to „czarny człowiek azjatycki” (podobnie jak w doktrynie MST), a nie afrykański – to biali nazwali

39 J.J. Stephan, *Hawaii Under the Rising Sun: Japan's Plans for the Conquest after Pearl Harbor*, Honolulu 1984, s. 60.

40 R. Kearney, *African American Views of the Japanese: Solidarity or Sedition?*, Albany 1998; M. Gallicchio, *The African American Encounter with Japan and China: Black Internationalism in Asia, 1895-1945*, Chapel Hill-London 2000.

41 S. Esenbel, *Japan and Islam Policy During the 1930s*, [w:] *Turning Points in Japanese History*, red. B. Edström, Richmond 2002.

42 Ph.S. Foner, *Organized Labor and the Black Worker, 1619-1981*, New York 1982, s. 188.

czarnych Afrykanami, wykorzystując to, że część „czarnych ludzi azjatyckich” z biegiem czasu osiedliła się w dżunglach afrykańskich, gdzie utraciła kontakt z cywilizacją, co pozwoliło białym przedstawiać czarnych jako dzikich⁴³. Przez biliony lat cała ludzkość była czarna, mówiła po arabsku, praktykowała islam i żyła w raju na ziemi, dopóki nie wybuchły kryzysy religijne: narodziny buddyzmu z jego wiarą w reinkarnację i hinduizmu z jego wielobóstwem.

W końcu, przed 6600 laty, szalony uczyony Jakub ogłosił, że to on jest Bogiem i że ci, którzy pójdą za nim i za jego nową religią, zapanują nad światem za pośrednictwem stworzonej przez niego „triknologii” – nauki o sztuczkach i podstępach. Zmuszony do opuszczenia Mekki, osiedlił się wraz ze swoimi zwolennikami na wyspie na Morzu Egejskim. Przez sześćset lat przeprowadzał na swoich zwolennikach eksperymenty genetyczne i eugeniczne, każąc zabijać czarne noworodki i hodując kolejno coraz jaśniejszych osobników, aż w końcu wyhodował genetycznie, umysłowo i duchowo niższą, diabelską białą rasę. Białe plemię Jakuba kryło się przez parę tysięcy lat w europejskich jaskiniach, gdzie zdziczało żywiąc się surowym mięsem. Czarny Bóg bezskutecznie starał się nawrócić je za pośrednictwem kolejnych proroków – Mojżesza, Jezusa i Muhammada. Ten ostatni powstrzymał jednak na tysiąc lat jego ekspansję, ale w szesnastym wieku spełniło się biblijne proroctwo: „A gdy się skończy tysiąc lat, z więzienia swego szatan zostanie zwolniony”⁴⁴. Wtedy biały diabeł zniewolił czarny lud boży i wywiózł czarnych niewolników do Ameryki, gdzie zapomnieli swojego języka oraz swojej religii i cywilizacji. Przyjęli styl życia i religię swoich panów – właścicieli niewolników.

Nietrudno zauważyć, że mit o Jakubie „odzwierciedla bardzo wyszukaną egzegezę paru pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju”⁴⁵. Jest też oczywiste, że Jakub, któremu wydawało się, iż hodując białego diabła, buntuje się przeciwko Bogu, w rzeczywistości był tylko narzędziem realizacji boskiej woli udoskonalenia czarnej ludzkości. „Wydobył z czarnego człowieka to, co negatywne i z koncentratu czystego zła spreprował człekokształtną istotę. Biały człowiek »to ujemna strona pierwotnej natury«”⁴⁶.

43 E. Allen, Jr., *Identity and Destiny...*, s. 186.

44 *Biblia Tysiąclecia*, tłum. zbiorowe, Poznań-Warszawa 1983, s. 1414.

45 N. Deutsch, *The Proximate Other: The Nation of Islam and Judaism*, [w:] *Black Zion: African American Religious Encounters with Judaism*, red. Y. Chireau, N. Deutsch, New York-Oxford 2000, s. 105.

46 M. Gardell, *In the Name of Elijah Muhammad*, s. 158. Zob. również M. Bay, *The White Image in the Black Mind: African-American Ideas about White People, 1830-1925*, New York-Oxford 2000, s. 208-215.

Fard wyjaśniał jednak, że panowanie białych dobiega końca. Nie upadnie, zanim w Stanach Zjednoczonych co najmniej 144 tysiące „tzw. Murzynów” nie odrodzą się duchowo, umysłowo, moralnie i fizycznie. W tym celu powinni nauczyć się, że są pierwszym narodem, najszlachetniejszym ze wszystkich na Ziemi, oraz odzyskać swoją religię, którą jest islam, swój język, którym jest arabski, i swoją kulturę, którą jest astronomia i matematyka wyższa, oddzielić się od białych, zrezygnować z nazwisk, które odziedziczyli po właścicielach niewolników, nie spożywać mięsa nieczystych zwierząt ani napojów alkoholowych i innych używek, zdrowo się odżywiać (tylko raz dziennie), dbać o czystość ciała i mieszkania, nie ulegać pokusie gier hazardowych, cudzołóstwa itd. Po fali straszliwych klęsk żywiołowych – będą one ostrzeżeniem dla tych czarnych, którzy jeszcze nie nawrócili się na islam, że jeśli nie nawrócą się na czas, podzielią los białych – Bóg zniszczy Amerykę, która będzie płonąć 390 lat, a po ustaniu pożogi nada się do ponownego zamieszkania dopiero po 610 latach. Uratują się tylko nawróceni członkowie Narodu Islamu, odseparowując się terytorialnie od białego narodu byłych właścicieli niewolników⁴⁷.

Zgodnie z relacją Poole'a, kiedy po wysłuchaniu olśniewającego przesłania zapytał on Farda, czy jest Bogiem, ten potwierdził, ale na razie kazał mu utrzymać to w ściślejszej tajemnicy. Publicznie miał być tylko prorokiem. Odtąd Fard szkolił Poole'a. W sierpniu 1932 roku nazwał go Elijah Karriem i mianował „najwyższym pastorem”. Awans Poole'a spowodował pierwsze konflikty i rozłamy. Świątynie sekty powstały w Detroit i kilku innych miastach, skupiając w nich prawdopodobnie około dziesięć tysięcy wiernych. Sprawa tajemniczego mordu rytualnego, w który policja wplątała sektę lub sekta sama nieopatrznie się wplątała, i wroga wobec tego rzekomego „kultu voodoo” kampania prasowa skutkowały delegalizacją ATOI, aresztowaniami członków i pozbawianiem ich pomocy społecznej, odpływem większości wiernych oraz wydalaniem samego Farda z Detroit. Osiadł w Chicago, ale potajemnie przyjeżdżał do Detroit na spotkania z wyznawcami. W styczniu 1933 roku, pozorując zerwanie ze zdelegalizowaną organizacją, przemianował sektę na Naród Islamu (NOI), a Poole'a nazwał Elijah Muhammadem.

We wrześniu, zapewne chcąc przeciwdziałać szerzącej się dezercji, zapowiedział, że wkrótce Bóg zniszczy białego człowieka. Ogłosił, że

47 E.D. Beynon, *The Voodoo Cult among Negro Migrants in Detroit*, „The American Journal of Sociology” 1938, vol. 43, no. 6, s. 899-901; C.A. Clegg III, *An Original Man*, s. 41-66; H. Berg, *Elijah Muhammad and Islam*, New York-London 2009, s. 27-30.

„latające talerze”, które zaobserwowano w Kanadzie, to faktycznie aparaty eskortujące dostrzeżony przez Ezechiela w Apokalipsie, w postaci koła na niebie, Samolot Macierzysty, z woli boskiej zaprojektowany ongiś w Mekce i teraz zbudowany w Japonii przez „naszych braci azjatyckich”. Mieściło się w nim piętnaście tysięcy małych samolotów, każdy wyposażony w niezwykle potężne bomby zapalające i pojemniki z gazami bojowymi. W tym czasie Fard i Muhammad współpracowali z przybyłym z Kanady imigrantem japońskim Satohatą Takahashim⁴⁸. Z wielką energią organizował on czarną społeczność w Detroit oraz, korzystając w swojej pracy propagandowej i werbunkowej ze świątyni NOI, stworzył rozgałęzioną na wiele miast organizację werbującą czarnych nacjonalistów

Spśród wiodących organizacji projapońskich, działających w latach trzydziestych wśród afrykańskich Amerykanów, Takahashi, w tym czy innym czasie, sprawował bezpośrednią kontrolę nad jedną z nich, założył dwie inne i z co najmniej kilkoma był ściśle związany – w tym z NOI i MSTA⁴⁹.

Kryzys NOI trwał nadal, a wkrótce gwałtownie się pogłębił. Separatystyczne próby wyprowadzenia dzieci członków sekty ze szkół publicznych i utworzenia dla nich własnych szkół przy świątyniach zakończyła się starciami z policją i represjami. W lipcu 1934 roku Fard, któremu grunt palił się pod nogami, gdyż był coraz bardziej nękanym przez policję, wyjechał z Chicago i znikł na zawsze. Rzekomo powrócił do Mekki. Evanzz, podążając nikłym, bardzo niepewnym tropem, uważa, że Fard prawdopodobnie został jednym z przywódców organizacji założonej przez Takahashiego, działał wśród czarnych hutników-nacjonalistów w Gary (Indiana), ponownie trafił do więzienia za przestępstwo pospolite i zmarł w Chicago około 1971 roku⁵⁰.

Być może Fard wywodził się z „heretyckiej” Ahmadijji, prowadzącej wówczas w Stanach Zjednoczonych działalność misyjną, i wzorował się na jej założycielu, Mirzy Gulamie Ahmadzie, który w 1891 roku w Pendźabie ogłosił się Mahdim/Mesjaszem i nowym prorokiem Allaha. Ahmadijja miała wtedy swoje główne ośrodki właśnie w Chicago i w Detroit. Zdaniem Richarda Brenta Turnera,

48 K. Evanzz, *The Messenger...*, s. 81-96, 105-112; C.A. Clegg III, *An Original Man...*, s. 23-33; H. Berg, *Elijah Muhammad...*, s. 33-36.

49 E. Allen, Jr., *When Japan Was „Champion of the Darker Races”: Satokata Takahashi and the Flowering of Black Messianic Nationalism*, „The Black Scholar” 1994, no. 24, s. 31.

50 K. Evanzz, *The Messenger...*, s. 96-102, 138-139, 382, 395, 415, 450; C.A. Clegg III, *An Original Man...*, s. 34-36.

W.D. Fard należał do grupy zagranicznych misjonarzy muzułmańskich, którzy w tych czasach widzieli w Ameryce, a szczególnie w czarnej Ameryce, ostatnią szansę na odzyskanie przez islam znaczenia politycznego w świecie nowoczesnym. Ci muzułmanie z Indii, Turcji i Egiptu byli antyimperialistami i islamskimi modernistami, których kultury zostały spustoszone przez kolonializm europejski i chrześcijańską działalność misyjną.

Turner uważa, że nauczanie o diabelskiej naturze białych „niesłusznie przypisano ksenofobii czarnych nacjonalistów-muzułmanów”, gdyż to „Fard był źródłem tej idei”, która odzwierciedlała doświadczenia i nastroje wielu muzułmanów z podbitego przez mocarstwa europejskie świata islamu⁵¹. To on był pierwszym, który wezwał amerykańskich potomków niewolników, aby przestali nazywać się „amerykańskimi Murzynami”, gdyż nie są Amerykanami, a Murzynami nazwali ich biali pozbawiając tożsamości, i aby nazywali się czarnymi. „W czasach, w których *czarny* był uwłaczającym epitetem, przesłanie Farda było szczególnie potężne”, tym bardziej, że zgodnie z jego nauczaniem, pojęcie czarnego człowieka obejmowało przytłaczającą większość ludzkości – ogół „niebiałych” narodów. Taki „bardziej uniwersalny nacjonalizm Narodu [Islam – przyp. ZMK]” czy raczej aż tak uniwersalny „czarny internacjonalizm” nie miał precedensu w historii czarnego nacjonalizmu i „bezpośrednio wyrastał z osobistego światopoglądu Farda”⁵². Pojęcie „czarnego człowieka azjatyckiego”, negujące afrykańskie pochodzenie czarnej Ameryki, miało jednak podtekst rasistowski. Z perspektywy historycznej widać, że „Fard był jedną z najważniejszych postaci w dziejach amerykańskiego islamu, ponieważ sformułował struktury dyskursu politycznego i rasowego, które pozwoliły tej religii rozwinąć się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych z dramatyczną żywotnością pod przewodnictwem Elijah Muhammada i Malcolma X”⁵³. To Fard, modyfikując islam genetycznie oraz stapiając z czarnym nacjonalizmem i „czarnym internacjonalizmem”, trwale przeszczepił go na grunt czarnej Ameryki i obdarzył nadzwyczajną zdolnością do rozkwitu na tym gruncie.

Fard, modyfikując islam genetycznie oraz stapiając z czarnym nacjonalizmem i „czarnym internacjonalizmem”, trwale przeszczepił go na grunt czarnej Ameryki i obdarzył nadzwyczajną zdolnością do rozkwitu na tym gruncie

51 R.B. Turner, *Islam in the African-American Experience*, Bloomington 2003, s. 170-172.

52 J.O.G. Ogbar, *Black Power: Radical Politics and African American Identity*, Baltimore 2005, s. 14, 17.

53 R.B. Turner, *Islam in the African-American...*, s. 170.

Elijah Muhammad – od kryzysu sekty do konsolidacji doktrynalnej

Po wyjeździe Farda, Elijah Muhammad ujawnił pastorom NOI, że „W. Fard Muhammad” to „nasz Zbawiciel, Wszechmocny Wybawca Zagubionych-Odnalezionych”, a on jest jego prorokiem, co dołączyło do ognia walk frakcyjnych w łonie sekty, nieraz bardzo zaciekle i wieńczonych rozłamami. Trwały one przez kilka lat i niemal zupełnie ją zniszczyły. Elijah Muhammad wielokrotnie obawiał się o swoje życie. Twierdził później, że aż 75 procent wyznawców okazało się wówczas „hipokrytami”. Był również nękany przez policję. Przeniósł się najpierw do Chicago, następnie do Milwaukee, a w końcu do Waszyngtonu. Podobno jeździł stamtąd z kazaniem po kraju oraz w Bibliotece Kongresowej studiował dzieła z przekazanej mu przez Farda długiej listy lektur obowiązkowych. Pozostała przy nim garstka zwolenników. Jak się zdaje, jego sekta powróciła na wiele lat do starej nazwy – ATOI. Agenci FBI od dawna donosili, że w swoich kazaniach Muhammad głosi, iż potężna armia japońska jest gotowa do zniszczenia Ameryki i obalenia panowania białej rasy i że przystąpi ona do działania na znak dany przez Farda. Sekta przyjęła japoński atak na Pearl Harbor z entuzjazmem, jako spełnienie swoich apokaliptycznych przepowiedni. „Wygramy”, mówił w kazaniach Muhammad. W wyniku zmasowanych nalotów lotnictwa japońskiego, ze Stanów Zjednoczonych „nic nie zostanie”. „Rasa azjatycka składa się ze wszystkich ludzi ciemnoskórych, w tym Japończyków i czarnego człowieka azjatyckiego. Członkowie rasy azjatyckiej muszą zatem trzymać się razem. Japończycy wygrają wojnę, bo biały człowiek nie może stawić z powodzeniem czoła ludziom azjatyckim”⁵⁴. Wzywał czarnych, aby odmawiali służby wojskowej i uzasadniali to tym, że nie uważają się za obywateli USA – że „są tylko wolnymi niewolnikami, a to, że tu się urodzili, nie czyni z nich obywateli”⁵⁵.

We wrześniu 1942 roku aresztowano prawie stu „czarnych Takahashiego” – tak nazwano w mediach działaczy rozmaitych projapońskich organizacji czarnych nacjonalistów⁵⁶. „Razem organizacje te od wczesnych lat trzydziestych do drugiej wojny światowej wywierały wpływ na co

54 K. Evanzz, *The Messenger...*, s. 106-107, 118-119, 144-145; C.A. Clegg III, *An Original Man...*, s. 36-40, 77-84; H. Berg, *Elijah Muhammad...*, s. 36-38; M.A. Gomez, *Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*, Cambridge 2005, s. 292.

55 S. Barboza, *American Jihad: Islam After Malcolm X*, New York, 1994, s. 77-78.

56 *U.S. at War: Takcihashi's Blacks*, „Time” October 5, 1942.

Wzywał czarnych,
aby odmawiali służby
wojskowej i uzasadniali
to tym, że nie uważają
się za obywateli USA
– że „są tylko wolnymi
niewolnikami, a to, że tu
się urodzili, nie czyni
z nich obywateli”

najmniej dziesiątki tysięcy czarnych robotników na Południu i na Północy, na wsi i w mieście”⁵⁷, co świadczyło o

dążeniu zubożałych czarnych robotników przemysłowych, chłopów-dzierżawców i wielu członków samej klasy średniej do samostanowienia oraz o skali, w jakiej zmarginalizowani afrykańscy Amerykanie mogliby poprzeć zewnętrzną interwencję wojskową w sprawy Stanów Zjednoczonych⁵⁸.

Wśród aresztowanych pod zarzutem prowadzenia działalności wywrotowej był Elijah Muhammad. Skazano go jednak tylko za uchylanie się od służby wojskowej. Aresztowania połączone z nalotami FBI na świątynie objęły większość działaczy sekty i poważnie zagroziły jej dalszemu istnieniu, choć Clara Muhammad starała się zapewnić tymczasowe kierownictwo. W więzieniu Muhammad nauczył się od skazanych za odmowę służby wojskowej Świadków Jehowy metod nawracania więźniów i metod walki o ich prawa religijne; znalazł również źródło inspiracji w ich doktrynie⁵⁹. Gdy wyszedł warunkowo na wolność w sierpniu 1946 roku, jego pozycja wysłannika Boga w osobie Farda była już bezsporna, ale sekta liczyła zaledwie kilkuset członków w czterech miastach⁶⁰. Nikomu nie przyszłoby wówczas do głowy, że za kilkanaście lat będzie o niej bardzo głośno w mediach, które przypiszą jej ćwierć miliona członków, a władze federalne uznają jej działalność za poważne zagrożenie dla bezpieczeństwa narodowego.

Prawdopodobnie w ciągu lat spędzonych w Waszyngtonie, podczas pobytu w więzieniu i w pierwszych latach po wyjściu na wolność Muhammad zasadniczo dopracował i pogłębił doktrynę Farda oraz ugruntował ją w Koranie i Biblii⁶¹. Po jej rzetelnym zbadaniu pakistański islamolog Zafar Iszak Ansari orzekł, że w doktrynie tej „niemal nic nie wywodziło się z islamu”, ale należałoby „zbadać, jak Naród Islamu sytuuje się w obrębie herezjologii islamskiej”⁶². Na ogół uważa się, że „z punktu widzenia tradycyjnej sunnickiej ortodoksji islamskiej myśl religijna Elijah Muham-

57 E. Allen, Jr., *When Japan Was...*, s. 38.

58 Tegoż, *Waiting for Tojo: The Pro-Japan Vigil of Black Missourians, 1932-1943*, „Gateway Heritage” 1994, vol. 16, no. 33, s. 51.

59 S. Barringer Gordon, *The Spirit of the Law: Religious Voices and the Constitution in Modern America*, Cambridge 2010, s. 106-111.

60 K. Evanzz, *The Messenger...*, s. 134-160; C.A. Clegg III, *An Original Man*, s. 84-105; D.-M. Gibson, *A History of the Nation of Islam*, s. 27.

61 M.A. Gomez, *Black Crescent*, s. 293-296.

62 Z.I. Ansari, *Aspects of Black Muslim Theology*, „Studia Islamica” 1981, no. 53, s. 167, 174.

mada była zdecydowanie heretycka⁶³. Świadczy już o tym samo wyznanie wiary, które wprowadził on w NOI: „Zaświadczamy, że nie ma bóstwa oprócz Allaha, który przybył w Osobie Pana Farda Muhammada, i że czcigodny Elijah Muhammad z pewnością jest Ostatnim i Największym spośród Jego Wysłanników”. Oczywiście, „dla większości muzułmanów ktoś, kto czynił takie wyznanie wiary, nie był prawdziwym muzułmaninem, lecz heretykiem”, bo przecież, wbrew ortodoksji, „Bóg nie był »żadnym duchem w przestrzeni«, mówił [Elijah – przyp. ZMK] Muhammad; On był realnym człowiekiem⁶⁴ i był czarny. Oskarżany o herezję, kontratakował odcinając się od „prostackiej wiary ortodoksyjnych muzułmanów, że Allah (Bóg) jest Czymś Bezkształtnym” i zgoła prowokacyjnie oświadczał: „Nie dałbym złamanego grosza za takiego Boga, w jakiego oni wierzą⁶⁵. Wesley Williams wskazuje jednak, że istnieje co najmniej jeden „ważny precedens [tego – przyp. ZMK] najbardziej charakterystycznego aspektu teologii Czarnych Muzułmanów, przy czym precedens ten wcale nie pochodzi z »sekciarskich« obrzeży klasycznej tradycji muzułmańskiej, lecz z samego jej (epi)centrum”: transcendentny antropomorfizm bezspornie przecież ortodoksyjnego teologa Ahmada ibn Hanbala z dziewiątego wieku⁶⁶. „Świat mistyczny, wyjaśniał [Elijah – przyp. ZMK] Muhammad, współistnieje ze światem materialnym⁶⁷, a raczej w ogóle nie istnieje bez niego, gdyż duch nie może obejść się bez powietrza, wody i żywności. Tak, jak prawdziwy Bóg jest wcielony, tak też czarni powinni „zaprzestać oczekiwania pomocy od nieżyjącego Jezusa” oraz „oczekiwac czegokolwiek po śmierci – Nieba albo Piekła”, bo one istnieją tylko na Ziemi, w życiu doczesnym – „nie ma żadnego życia pozagrobowego”, a wiara w nie „to wiara niewolnicza, której naucza się niewolników, aby trzymać ich pod kontrolą⁶⁸”.

Krytykował on również „ortodoksyjnych muzułmanów” za to, że nie wierzą, iż Bóg w osobie Farda objawił mu „prawdę o Bogu i diable

63 E.E. Curtis IV, *Black Muslim Religion in the Nation of Islam, 1960-1975*, Chapel Hill 2006, s. 10.

64 Tamże, s. 10.

65 E. Muhammad, *Black Man of U.S.A. and Africa*, „Muhammad Speaks” 1969, vol. 9, no. 5, s. 20.

66 W. Williams, *Black Muslim Theology and the Classical Islamic Tradition: Possibilities of a Rapprochement*, „The American Journal of Islamic Social Sciences” 2008, vol. 25, no. 4, s. 65, 71-75.

67 E.E. Curtis IV, *Islam in Black America...*, s. 78.

68 E. Muhammad, *The Supreme Wisdom: Solution to the So-Called Negroes' Problem*, Newport 1957, s. 31; tegoż, *Message to the Blackman in America...*, s. 3, 304.

ukrywaną przed ich uczonymi”, ani nie rozumieją, iż zawarte w Koranie proroctwa nie odnoszą się do proroka Muhammada sprzed 1400 lat, lecz do niego i dotyczą „zmartwychwstania umarłych w ostatnich latach [istnienia – przyp. ZMK] tego świata rządzonego przez ludzi białych”⁶⁹. Traktował Koran jako świętą księgę, ale wcale nie najważniejszą. Prymat nad nią miała „Najwyższa Mądrość o Allahu (Bogu) i diable” – a zatem mitologia rasowa i eschatologiczna z mitem o Jakubie na czele – o której mówił: „*Nigdy* w minionej historii człowieka nie spłynęło na niego tak wielkie objawienie Boskiej Mądrości. Nic nigdy nie równało się Boskiej Mądrości objawianej dziś nam – tym, którzy się zagubili i teraz zostali odnalezieni (czarnemu człowiekowi Ameryki)”⁷⁰. W jego oczach Koran głównie „rejestrował w symbolicznej postaci wydarzenia z przeszłości lub zawierał proroctwa o najbardziej krytycznym wydarzeniu w dziejach ludzkości – o nadciągającym zniszczeniu białego świata”⁷¹. Muhammad zapowiadał, że ponieważ proroctwa te kończą się na „sądzie nad tym światem”, tzn. „światem białych z jego wielką, uniwersalną władzą, którą sprawuje on nad czarnym narodem”, Bóg w osobie Farda przygotował już i objawi kolejną świętą księgę, tym razem „przeznaczoną tylko dla sprawiedliwych i poświęconą tylko ich przyszłości”⁷².

Wiatr z Trzeciego Świata – złote lata Czarnych Muzułmanów

W 1955 roku FBI zauważyło, że po wielu latach stagnacji i marginalizacji, NOI jest jedną z najszybciej rozwijających się czarnych organizacji i że „odpowiedzialność za nowy zapal ewangeliczny tego kultu ponosi głównie były więzień, niejaki Malcolm K. Little”⁷³. Rzeczywiście, „nagły wzrost był w dużym stopniu zasługą jednego pastora: Malcolma X”⁷⁴. Już od roku figurował on w FBI na specjalnej liście tzw. potencjalnych sabotażystów komunistycznych, ale teczkę miał tam od pięciu lat, bo zaraz po wybuchu wojny w Korei napisał z więzienia list do prezydenta Trumana, w którym prowokacyjnie oświadczył: „Zawsze byłem komunistą. Podczas ostatniej wojny usiłowałem zaciągnąć się

69 Tegoż, *Message to the Blackman in America*, s. 187-188.

70 Tegoż, *Black Man of U.S.A. and Africa*, s. 20.

71 H. Berg, *Elijah Muhammad...*, s. 71.

72 E. Muhammad, *The Supreme Wisdom...*, s. 15.

73 M. Marable, *Malcolm X: A Life of Reinvention*, London-New York 2011, s. 111; FBI Records: Malcolm Little (Malcolm X) HQ File 01 of 27.

74 K. Evanzz, *The Messenger...*, s. 168.

do armii japońskiej”⁷⁵. Żadnych powiązań NOI z komunistami nie było, ale dyrektor FBI Edgar Hoover „od dawna uważał, że Czarni Muzułmanie uczestniczą w inspirowanym przez komunistów spisku mającym na celu obalenie rządu amerykańskiego” i list Little’a utwierdził go w tym przekonaniu, tym bardziej, że pastory NOI apelowali, aby nie walczyć z „braćmi azjatyckimi w Korei”⁷⁶. Ten syn działacza UNIA i pastora baptyistów zamordowanego prawdopodobnie przez białych rasistów, wychowanek domu dziecka, skazany w 1946 roku, w wieku dwudziestu jeden lat, na karę więzienia za napad rabunkowy, za kratami wstąpił do NOI. Podobnie jak każdy, kto tam wstępował, zrezygnował z nazwiska, które nosił właściciel jego przodków-niewolników, i oczekując na nadanie mu nowego przez Elijaha Muhammada, zastąpił je iksem. Z więzienia wyszedł warunkowo w 1952 roku.

Jego nawrócenie to świadectwo skuteczności metod resocjalizacji, z których później zaśląnął NOI, działając w środowiskach marginesu społecznego. Baldwin napisze, że NOI udało się to, co nie udało się pokoleniom społeczników i wielu rozmaitym instytucjom: „wyleczyć i zbawić pijaków i narkomanów, nawrócić tych, którzy wyszli z więzień, i nie dopuścić, by tam wrócili, uczynić mężczyzn niewinnymi i kobiety cnotliwymi”, wpajając im wiktoriańską moralność i protestancką etykę ciężkiej pracy, oraz „posiać w nich dumę” rasową⁷⁷. W młodości Little był niebieskim ptakiem, narkomanem i przestępcą, ale również – co znakomicie wykazał Ferruccio Gambino – zanim trafił do więzienia oraz w więzieniu i zaraz po wyjściu na wolność, robotnikiem, który osiągnął świadomość klasową⁷⁸. Teraz scementował ją czarny nacjonalizm, zaszczipiony mu przez NOI, oraz „czarny internacjonalizm”, który on starał się usilnie zaszczipić NOI – zasadniczo odmienny od panującego w NOI przed wojną i podczas wojny i zorientowanego na imperializm japoński, bo teraz zorientowany na ruchy rewolucyjne i wyzwolenicze w Trzecim Świecie. FBI odnotowało, iż głosi on, że „na całym świecie ludzie ciemnoskórzy wiedzą, iż czas diabła się skończył i chcą zwalić się jak ogromna fala pływowa i zmyć diabły z tej planety”, że „czerwoni Chińczycy nie są komunistami, lecz czarnymi”, oraz powołuje się na klęskę Francji w Indochinach i na powstanie w Kenii⁷⁹.

75 FBI Records, s. 6.

76 Tamże, s. 7; K. Evanzz, *The Judas Factor: The Plot to Kill Malcolm X*, New York 1992, s. 36, 11, 24, 26-27.

77 J. Baldwin, *Następnym razem pożar...*, s. 144.

78 F. Gambino, *The Transgression of a Laborer: Malcolm X in the Wilderness of America*, „Radical History Review” 1993, no. 55.

79 FBI Records, s. 8, 34-37, 39-40, 62-63, 68-70.

Bardzo szybko okazał się najlepszym kaznodzieją i organizatorem, został pastorem w Harlemie i awansował do rangi prawej ręki, a następnie krajowego przedstawiciela Elijaha Muhammada. Wyprowadził sektę z zakamarków czarnych gett wielkomięjskich na scenę ogólnokrajową i międzynarodową, i uczynił z niej organizację o masowym zasięgu. W latach 1953-1955 liczba jej członków wzrosła z 1200 do 6 tysięcy, a w 1961 roku do 50-75 tysięcy. O NOI zaczęło być głośno po pewnym wydarzeniu w Harlemie w kwietniu 1957 roku. Na ulicy policjanci pobili czarnego mużłmanina, powodując ciężkie uszkodzenie czaszki. Na oczach coraz liczniejszych i coraz bardziej wzburzonych tłumów Malcolm X po raz pierwszy wyprowadził na ulice, w szyku wojskowym, członków Owocu Islamu (Fruit of Islam – FOI) – męskiej organizacji NOI. Zażądał hospitalizacji aresztowanego mużłmanina. Ta zwycięska demonstracja zorganizowanej siły – „zdyscyplinowanej jak batalion piechoty morskiej”, komentował redaktor naczelny czarnej gazety Harlemu – w połączeniu z groźbą wybuchu masowych rozruchów zrobiła na policji piorunujące wrażenie. Nagle Malcolm X i Czarni Mużłmanie zyskali ogromny prestiż w oczach setek tysięcy czarnych⁸⁰.

Latem 1959 roku pięcioodcinkowy film telewizyjny, który miał wstrząsnąć sumieniami białych liberałów, prezentując „rasizm na odwrót”, „ewangelię nienawiści” i „doktrynę czarnej supremacji” Narodu Islamu jako wytwór stuleci nienawiści do czarnych, wstrząsnął białą Ameryką. W gettach odbił się natomiast takim echem, że od napływu zwolenników organizacja zaczęła pękać w szwach – odnotowała trzykrotny wzrost swoich szeregów⁸¹. Założona przez Malcolma X gazeta NOI, „Muhammad Speaks”, którą redagował zespół ideowych fachowców pozyskanych poza organizacją, osiągnęła sprzedaż ponad pół miliona egzemplarzy i stała się największą czarną gazetą w dziejach USA. W mediach zrobiło się głośno o Czarnych Mużłmanach. Nieraz z bezpośredniej inspiracji FBI prezentowały one NOI w duchu rasistowskim i zimnowojennym jako wrogą, antyamerykańską siłę z powodu jej charakteru rasowego, odrębnej czarnej tożsamości narodowej, rzekomego fanatyzmu religijnego i skłonności wywrotowych, właściwych „w ich mniemaniu wszystkim masowym ruchom robotniczym”⁸². „Mużłmanie, którym przewodzi

80 J. Hicks, *Riot Threat as Cops Beat Muslim: »God's Angry Men« Tangle with Police*, „New York Amsterdam News” May 4, 1957, s. 1; *Violate Moslem Home*, „Muhammad Speaks” 1960, vol. 1, no. 1, s. 2, 5, 13; M. Marable, *Malcolm X*, s. 127-130.

81 F. Kaplan, *1959: The Year Everything Changed*, Hoboken 2009, s. 140-143.

82 S. McCloud, *Making the American Religious Fringe: Exotics, Subversives, and Journalists, 1955-1993*, Chapel Hill-London 2004, s. 55-85.

Elijah Muhammad, są dziś najbardziej dynamiczną tendencją w społeczności murzyńskiej na Północy”, stwierdzali George Breitman i jego towarzysze z Socjalistycznej Partii Robotniczej (SWP). Byli wówczas jedynymi marksistami, którzy zrozumieli, o czym to świadczy. „Nacjonalistyczni i separatystyczni, odrzucają oni nie tylko gradualizm i tokenizm, ale również prawo ich ciemieńców do kontroli i wyzysku Murzynów.[...] Wzrost nastrojów separatystycznych wśród Murzynów w miastach na Północy to wyraz odrzucenia od góry do dołu amerykańskiego społeczeństwa klasowego”⁸³.

Gwałtowna ekspansja ruchu Czarnych Muzułmanów nastąpiła na północy i na zachodzie kraju dokładnie w tym samym czasie, gdy na południu burzliwie rozwijał się ruch na rzecz praw obywatelskich. Wzajemnie oddziaływały one na siebie i wydaje się, że wzrost jednego był nierozzerwalnie związany ze wzrostem drugiego, ale bardzo się różniły. Pierwszy opowiadał się za separacją, konsekwentnie unikał starć fizycznych i zakazywał swoim członkom noszenia broni, ale piętnował nadstawianie drugiego policzka, afirmował prawo do samoobrony i uczył sztuk walki. Drugi opowiadał się za integracją i stosował bierny opór. Walka ideologiczna między przywódcami tych ruchów, a głównie między Malcolmem X i Martinem Lutherem Kingiem, była bardzo ostra. Amiri YaSin Al-Hadid słusznie wskazuje, że w istocie „miała ona potężny wymiar klasowy” i że to właśnie „sprzeczności klasowe” występujące między stanowiskami tych dwóch działaczy „zasadniczo określały ich paradygmaty i epistemologie”⁸⁴. O Kingu i całej „wielkiej szóstce” przywódców ruchu na rzecz praw obywatelskich Malcolm X mówił, że to „sześć marionetek wyszkolonych przez białych w białych instytucjach i uplasowanych przez tych samych białych ponad naszym ludem w charakterze jego »rzeczników«”⁸⁵. „Murzyn-integracjonista to taki, który nie chce być czarny – wstydzi się, że jest czarny – i wie, że nie może być biały. Sam nazywa się Murzynem – amerykańskim Murzynem – co znaczy, że nie jest ani czarny, ani biały” i „zawsze szuka dla siebie jakiejś roli na scenie amerykańskiej”. „Widzi siebie jako mniejszość w towarzy-

83 [G. Breitman], *Freedom Now*, s. 105. Myśl tę obszernie rozwinął i uzasadnił działacz SWP, a następnie również działacz OAAU, założonej przez Malcolma X, R. Vernon [R. DesVerney], *Why White Radicals are Incapable of Understanding Black Nationalism*, „Socialist Workers Party Discussion Bulletin” 1963, vol. 24, no. 12; tegoż, *White Radicals and Black Nationalism*, „International Socialist Review” 1964, vol. 25, no. 1.

84 A.Y. Al-Hadid, *The Great Debate...*, s. 250.

85 Malcolm X, *The End of White World Supremacy: Four Speeches*, New York 2001, s. 187.

Nie przeprasza, że jest w Ameryce, bo wie, że sprowadził go tu siłą biały człowiek. On tu jest z winy białego człowieka. To biały człowiek stworzył tu, w Ameryce, problem, który nazywa problemem rasowym”

stwie białej większości”, natomiast „nigdy nie widzi się na scenie światowej”. Jego przeciwieństwo to typ, który

nie nazywa się Murzynem. Nazywa się czarnym człowiekiem. On nie przeprasza za swoją czarną skórę. Nie przeprasza, że jest w Ameryce, bo wie, że sprowadził go tu siłą biały człowiek. On tu jest z winy białego człowieka. To biały człowiek stworzył tu, w Ameryce, problem, który nazywa problemem rasowym.

Pod wpływem nauczania Elijaha Muhammada, ten czarny „myśli międzynarodowo”. „Widzi cały świat. Patrząc na świat, dostrzega, że większość ludzi na tej ziemi to ludzie ciemnoskórzy i że przewyższają oni liczebnie białych. Nie myśli zatem o sobie jako o mniejszości, lecz jako o części tej przytłaczającej ciemnoskórej większości”⁸⁶.

Naród Islamu wypłynął na bardzo szerokie wody głównie dlatego, że już na samym początku swojej działalności w sekcje Malcolm X chwycił w jej żagle wiatr rewolucji antykolonialnej dmący z Trzeciego Świata: rewolucji chińskiej, wietnamskiego zwycięstwa pod Dien Bien Phu, konferencji w Bandungu, Kenijskiej Armii Ziemi i Wolności (Mau Mau), kryzysu sueskiego, niepodległości Ghany, wojny wyzwoleniczej narodu algierskiego, rewolucji kubańskiej. Wiatr ten popychał go do czynu. Jak wykazał Alex Gillespie, „nigdy nie podporządkował on w pełni swojego dyskursu dyskursowi Elijaha Muhammada” i „od najwcześniejszych interakcji aż do zerwania” z nim to właśnie kwestia walki czynnej była przyczyną długo tłumionych i ukrywanych rozbieżności między nimi⁸⁷. Zdaniem Manninga Marable’a, już wspomniany incydent w Harlemie uruchomił dynamikę prowadzącą do „nieuchronnego zerwania”⁸⁸. Wydarzenia, do których doszło w kwietniu 1962 roku w Los Angeles, ujawniły skalę rozbieżności. W mieście narastało napięcie na tle rasowym, które w trzy lata później doprowadziło do masowego powstania czarnej ludności w getcie Watts, i postawa miejscowych władz wobec muzułmanów stawała się coraz bardziej wroga. Świadczyły o tym agresywne działania policji oraz prace stanowej komisji senackiej, badającej „działalność antyamerykańską” i „afiliację komunistyczną” NOI.

W pobliżu meczetu (od 1960 roku świątynie NOI nosiły nazwę meczetów) policjanci zatrzymali dwóch czarnych muzułmanów, posą-

86 Tamże, s. 133-135. Zob. Malcolm X, J. Forman, *Separation or Integration: A Debate*, „Dialogue Magazine” 1962, vol. 2, no. 3.

87 A. Gillespie, *Malcolm X and His Autobiography: Identity Development and Self-narration*, „Culture and Psychology” 2005, vol. 11, no. 1, s. 83-85.

88 M. Marable, *Malcolm X...*, s. 129.

dzając ich bez powodu o kradzież. Z meczetu na odsiecz zatrzymanym przybyli inni muzułmanie. Do akcji wkroczyły duże siły policyjne. Policja zastrzeliła sekretarza meczetu RONALDA X STOKESA, choć ten podniósł rękę do góry, i postrzeliła sześciu innych muzułmanów oraz wtargnęła do świątyni i brutalnie rozprawiła się z tymi, którzy zgromadzili się tam, aby jej bronić. Nikt z muzułmanów nie był uzbrojony. Dla Czarnych Muzułmanów w całym kraju był to wstrząs. Oczekiwali od NOI odwetu. MALCOLM X zaczął go przygotowywać – spośród członków Owocu Islamu tworzyć w Harlemie grupę bojową, która miała pojechać do Los Angeles na akcję zbrojną przeciwko policji, ale ELIJAH MUHAMMAD stanowczo się temu sprzeciwił. Kazał mu udać się na miejsce i zabronić szykującym się tam do walki muzułmanom wszelkich aktów przemocy⁸⁹. MALCOLM X ugiął się, ale w Los Angeles wystąpił z inicjatywą utworzenia razem z organizacjami ruchu na rzecz praw obywatelskich jednolitego frontu walki z przemocą policyjną. Uważał, że to „wyjątkowa okazja do kontrataku (pod hasłami obronnymi), dla którego Czarni Muzułmanie mogli uzyskać czynne poparcie czarnych w całym kraju” i przeprowadzić potężną, masową kampanię polityczną. Z poparciem ELIJAH MUHAMMADA podjęto do niej intensywne przygotowania, „dyskutowano o niej z pastorami i wyjaśniano ją członkom, gdyż miała zaangażować cały ruch w coś większego i odmiennego od tego wszystkiego, czego dotychczas próbowano”⁹⁰. Nagle ELIJAH MUHAMMAD kazał jej zaniechać. MALCOLM X zwięrzył się później:

Wysłannik widział Boga. Obcował z Allahem i w stosunku do diabła nabrał boskiej cierpliwości. Z rozprawą z diabłem pragnie poczekać na Allaha. Tymczasem reszta z nas, Czarnych Muzułmanów nie widziała Boga. W stosunku do diabła nie posiadamy daru boskiej cierpliwości. Młodszy Czarni Muzułmanie pragną jakiegoś czynu⁹¹.

89 Tamże, s. 234-237; *Exclusive Muslim Story of Seven Unarmed Negroes Shot in Cold Blood by Los Angeles Police*, „[Muhammad Speaks] Extra”, August 1962; H.K. Jamal, *From the Dead Level: Malcolm X and Me*, New York 1973, s. 192-201; F. Knight, *Justifiable Homicide, Police Brutality, or Governmental Repression? The 1962 Los Angeles Police Shooting of Seven Members of the Nation of Islam*, [w:] *The Black Studies Reader*, red. J. Bobo, C. Hudley, C. Michel, New York-London 2004, s. 139-150.

90 G. Breitman, *The Last Year of Malcolm X*, s. 16-17. Zob. FBI Records: Malcolm Little (Malcolm X) HQ File 08 of 27, s. 32-39.

91 L.E. Lomax, *To Kill a Black Man: The Shocking Parallel in the Lives of Malcolm X and Martin Luther King, Jr.*, Los Angeles 1968, s. 105.

Malcolm X – czarna większość światowa, czarna rewolucja światowa

Malcolm X zbliżał się coraz bardziej do nastawionego na czynną walkę masową i radykalizującego się lewego skrzydła ruchu na rzecz praw obywatelskich, a jednocześnie czarni działacze z tego skrzydła zbliżali się do głoszonego przezeń czarnego nacjonalizmu. „Nie ma czegoś takiego jak rewolucja bez użycia przemocy. Jedyną rewolucją, która nie stosuje przemocy, jest rewolucja murzyńska”, głosił Malcolm X pod koniec 1963 roku. Przeciwwstawiał jej czarną rewolucję. „Pod względem swojego zasięgu i z natury czarna rewolucja jest międzynarodowa. Czarna rewolucja szaleje w Azji, szaleje w Afryce, podnosi głowę w Ameryce Łacińskiej. Rewolucja kubańska – oto rewolucja. Ona obaliła system”⁹². Wyjaśniał: „Rewolucje są niszczycielskie i krwawe. Rewolucjoniści nie idą na kompromisy z wrogiem; nawet nie prowadzą z nim rokowań. Jak powódź w czasach Noego, rewolucja zalewa wszystko, co napotyka lub jak ogień za czasów Lota pali wszystko, co staje jej na drodze”⁹³. Następnego dnia po wygłoszeniu tych słów, 2 grudnia 1963 roku Malcolm X, krajowy – najwyższy rangą – pastor NOI, został bezterminowo, a faktycznie na zawsze zawieszony przez Elijaha Muhammada – pod pretekstem, że pogwałcił zakaz komentowania zabójstwa prezydenta Kennedy’ego. W ruchu Czarnych Muzułmanów, na gruncie promowanego i rozwijanego przez NOI „czarnego kapitalizmu”, ukształtowała się już warstwa biurokratyczna – konserwatywna, szybko bogacąca się, dbająca o własne interesy materialne i niesklonna je narażać – która skreślała ruch i wykluczała przestawienie na tory rewolucyjne.

Jednym z powodów, dla których Malcolm odszedł z Narodu Islamu, i o których najmniej się mówi, było to, że przywódcy NOI zaczęli coraz bardziej wyglądać tak, jak krytykowani przez niego chciwi, zamożni Murzyni. Z pogardą i smutkiem obserwował, jak wysiłki, które miały zapewnić samodzielność gospodarczą i samopomoc, i polegały na zakładaniu przedsiębiorstw, tragicznie zamieniały się w prywatne imperium Wysłannika i jego kliki”⁹⁴. Padł również ofiarą narastającej rywalizacji o schedę po Elijahu Muhammadzie. „Obawy, że Malcolm może odziedziczyć [przywództwo – przyp. ZMK] NOI, miały mocną podstawę”⁹⁵.

92 *Malcolm X Speaks: Selected Speeches and Statements*, red. G. Breitman, New York 1966, s. 9.

93 Malcolm X, *The End of White World Supremacy*, s. 203.

94 R.D.G. Kelley, *House Negroes on the Loose: Malcolm X and the Black Bourgeoisie*, „Callaloo” 1998, vol. 21, no. 2, s. 428.

95 D.-M. Gibson, *A History of the Nation of Islam*, s. 57.

W marcu 1964 roku ogłosił: „Różnice wewnętrzne w Narodzie Islamu zmusiły mnie do odejścia”. Zapowiedział, że odtąd będzie prowadził niezależną działalność na gruncie „politycznej, gospodarczej i społecznej filozofii czarnego nacjonalizmu”, odrzucając bierny opór i afirmując prawo czarnych do samoobrony. „Biali mogą nam pomóc, ale nie mogą do nas przystąpić. Nie może być jedności czarnych i białych, dopóki najpierw nie będzie pewnej jedności czarnych. Nie może być solidarności robotniczej, dopóki najpierw nie będzie pewnej solidarności rasowej”⁹⁶. Odbił pielgrzymkę do Mekki, którą – uznając go za oficjalnego gościa – ułatwił mu książę Fajsal, od kilku tygodni, w wyniku przewrotu pałacowego, regent i w kilka miesięcy później król Arabii Saudyjskiej. Ogromne wrażenie zrobił na nim wielo- czy ponadrasowy charakter islamu⁹⁷, od którego tak radykalnie odbiegała doktryna Elijaha Muhammada. Usilnie zachęcany przez Fajsala, zerwał z nią i przeszedł na islam sunnicki. Monarchia saudyjska usiłowała pozyskać go już po raz drugi; pierwszą próbę podjął w 1957 roku, podczas wizyty w Stanach Zjednoczonych, król Saud. Wspólnie ze Stowarzyszeniem Braci Muzułmanów rywalizowała o jego względy z prezydentem Egiptu i przywódcą nacjonalizmu panarabskiego, Gamalem Abdelem Naserem. Starła się nakłonić Malcolma X do zaniechania działalności politycznej i poświęcenia się nawracaniu Ameryki na islam, ale on „odrzucił pogląd, że islam może zaoferować specyficzne rozwiązanie każdego problemu politycznego” i potwierdził, że „pierwszą powinnością w jego życiu jest praca na rzecz politycznego wyzwolenia czarnych na całej kuli ziemskiej”⁹⁸. Po powrocie z pielgrzymki rozdzielił organizacyjnie religię od polityki. Pierwszej miał służyć Meczet Muzułmański (Muslim Mosque, Inc. – MMI), a drugiej – Organizacja Jedności Afroamerykańskiej (Organization of Afro-American Unity – OAAU). Kolejna, trwająca prawie pół roku podróż po krajach Bliskiego Wschodu i Afryki⁹⁹ – był przyjmowany przez prezydentów wielu nowych niepodległych państw – przyniosła jeszcze jeden

96 *Malcolm X Speaks*, s. 20-22.

97 *From Malcolm X for Immediate Release*, Muslim Mosque, Inc. April 20, 1964.

98 E.E. Curtis IV, *Islamism and Its African American Muslim Critics: Black Muslims in the Era of the Arab Cold War*, [w:] *Black Routes to Islam*, red. M. Marable, H.D. Aidi, New York 2009, s. 56-58. Zob. odpowiedzi udzielone na piśmie tuż przed śmiercią na pytania, które zadał mu czołowy działacz Braci Muzułmanów, Said Ramadan, kierujący Ośrodkiem Islamskim w Genewie, w: *Malcolm X, February 1965: The Final Speeches*, Pathfinder, New York 1992, s. 245-255.

99 FBI Records: Malcolm Little (Malcolm X) HQ File 15 of 27, s. 53-58, 86-123; M. Marable, *Malcolm X*, s. 360-374, 382-385.

istotny zwrot ideowy. Malcolm X pozostał przy idei światowej jedności narodów „niebiałych”, ale powrócił na tradycyjne afrocentryczne pozyce czarnego nacjonalizmu, zrywając ostatecznie¹⁰⁰ z ideą „czarnego człowieka azjatyckiego”, która była odbiciem rasistowskich wizji dziejów Afryki. Uświadomił sobie, że genealogiczny mit NOI tuszował afrykańskie pochodzenie czarnej Ameryki. „Drew Ali i Elijah Muhammad do tego stopnia zinternalizowali rasizm, że przyswoili go sobie, choć próbowali wyrzucić ideologię rasistowską”¹⁰¹. O tym drugim mówił on teraz, że „był tak antyafrykański, jak był antybiały”¹⁰².

Dawał wyraz przekonaniu, że biała supremacja jest nierozzerwalnie związana z kapitalizmem i zapowiadał jego niechybny upadek, bo „kiedy narody świata się wyzwalają, wtedy kapitalizm ma mniej ofiar, mniej krwi [do picia – przyp. ZMK] i staje się coraz słabszy”, a „większość krajów, które niedawno uzyskały niepodległość, odwróciła się od tzw. systemu kapitalistycznego i zwróciła się ku socjalizmowi”. Zapowiadał, że nieubłagane „dojdzie do starcia między tymi, którzy chcą wolności, sprawiedliwości i równości dla każdego, a tymi, którzy chcą utrzymać systemy wyzysku”, ale „wbrew temu, czego nauczał Elijah Muhammad, nie będzie ono miało oparcia w kolorze skóry”, lecz będzie „globalną rebelią uciskanych przeciwko ciemieżcom, wyzyskiwanych przeciwko wyzyskiwaczom”¹⁰³. Mimo działań FBI zmierzających do „zablokowania rozwoju sojuszków między OAAU a białymi organizacjami radykalnymi, takimi jak SWP”, nawiązał stosunki z Socjalistyczną Partią Robotniczą¹⁰⁴. W wyniku przedwojennych dyskusji z Lwem Trockim partia ta uznała, że w Stanach Zjednoczonych wśród czarnych zachodzi proces narodotwórczy, że mają oni prawo do samostanowienia i że „nacjonalizm

100 Zob. „*Negro an African*” Says Malcolm X, „Los Angeles Herald-Dispatch” April 10, 1958.

101 L. Mazucci, *Going Back to Our Own: Interpreting Malcolm X's Transition from „Black Asiatic” to „Afro-American”*, „Souls” 2005, vol. 7, no. 1, s. 80.

102 Malcolm X, *February 1965...*, s. 205.

103 *Malcolm X Speaks*, s. 69, 65, 216, 217; Malcolm X, *By Any Means Necessary*, Pathfinder, New York 1970, s. 166. Po jego wizycie w Ghanie doszło tam do znamiennej polemiki wokół jego ewolucji ideowo-politycznej między południowoafrykańskim marksistą H.M. Basnerem a afroamerykańskimi marksistami J. Mayfieldem i Sh.G. Du Bois. Zob. FBI Records: Malcolm Little (Malcolm X) New York File 22 of 41, s. 30-38; L.A. Lacy, *African Responses to Malcolm X*, [w:] *Black Fire: An Anthology of Afro-American Writing*, red. A. Baraka, L. Neal, Baltimore 2007, s. 32-38.

104 W. Churchill, J.V. Wall, *The COINTELPRO Papers: Documents from the FBI's Secret Wars Against Domestic Dissent*, Boston 1990, s. 103. Zob. FBI Records: Malcolm Little (Malcolm X) HQ File 15 of 27, s. 70, 94-103.

murzyński i rewolucyjny socjalizm nie tylko są ze sobą zgodne, ale również komplementarne i powinny bardziej związać się w myśli i czynie”¹⁰⁵.

Władze amerykańskie bardzo niepokoiło to, że z poparciem niektórych przywódców państw Trzeciego Świata przygotowywał potępienie Stanów Zjednoczonych na forum międzynarodowym za rasizm i że ma wyjechać do Algierii na seminarium afroazjatyckie, na które zaprosił go prezydent Ahmed Ben Bella. Miał spotkać się tam z Ernesto Guewarą. Prawdopodobnie po raz pierwszy spotkał się z nim w grudniu, gdy ten przyjechał z Kuby na sesję Zgromadzenia Ogólnego ONZ, i porozumieli się w sprawie wsparcia dla rewolucji kongijskiej, zagrożonej na skutek interwencji wojskowej mocarstw zachodnich¹⁰⁶. Podobno ustalili, że podczas podróży po Afryce Guevara sprawdzi, „jak [...] Afrykanie zareagowaliby na złożoną z czarnych Kubańczyków i czarnych Amerykanów brygadę internacjonalistyczną, która walczyłaby z kolonializmem, imperializmem i apartheidem u boku ruchów wyzwoleniczych w Afryce”¹⁰⁷. Tuż przed planowanym wyjazdem, 21 lutego 1965 roku, Malcolm X został zamordowany na wiecu w Harlemie. Zastrzeliła go bojówka złożona z członków NOI. Nie wiadomo, kto ją zorganizował i nasłał, ale ślady prowadzą do krajowego sekretarza NOI i prawdopodobnie tajnego współpracownika FBI, Johna Alego, lub innego bardzo wysoko postawionego działacza NOI, „być może figurującego na liście płac FBI” (M. Gardell), oraz do samych amerykańskich służb specjalnych¹⁰⁸. Odpowiedzialność Elijaha Muhammada jest bezsporna. Zaaranżowana przez niego „kampania polegająca na szkalowaniu i nękanii Malcolma X, a w końcu na zmuszeniu go do milczenia, nie miała precedensu” w dziejach tej organizacji i dla wielu Czarnych Muzułmanów „była równoznaczna z rozkazem zabicia Malcolma jako »naczelnego hipokryty«”¹⁰⁹.

105 [G. Breitman], *Freedom Now...*, s. 106; C. DeBerry, *Camarade Malcolm X*, „Présence Africaine” 1967, no. 62, s. 42. Zob. *Leon Trotsky on Black Nationalism and Self-Determination*, red. G. Breitman, Pathfinder, New York-Toronto 1978; Z.M. Kowalewski, *Nationalisme noir et socialisme*, [w:] *Malcolm X, révolutionnaire noir*, Paris 1994, s. 95-106.

106 M. Marable, *Malcolm X...*, s. 394-396.

107 C. Moore, *Castro, the Blacks, and Africa*, Los Angeles 1988, s. 197. Zob. *Malcolm Home, Blasts U.S. Congo Policy*, „The Philadelphia Independent” December 5, 1964; FBI Records, s. 26.

108 K. Evanzz, *The Judas Factor*, s. 223-299; M. Gardell, *In the Name of Elijah Muhammad*, s. 76-85; M. Marable, *Malcolm X*, s. 422-454.

109 M. Gardell, *In the Name of Elijah Muhammad*, s. 234, 228. Zob. Louis X, *Malcolm – Muhammad’s Biggest Hypocrite*, „Muhammad Speaks” April 12, 1964.

Louis Farrakhan – odbudowa na gruzach

Ewolucja religijna Malcolma X przyczyniła się do ekspansji islamu sunnickiego w czarnej Ameryce, ale historię czarnej Ameryki jeszcze bardziej naznaczyła jego myśl polityczna. Zaowocowała ona wkrótce po jego śmierci wielobarwnym czarnym nacjonalizmem, który przeżył rozkwit na fali masowych powstań i rozruchów w czarnych gettach wielkich miast. Breitman mówił o siłach społecznych, które wzniciły te powstania, że „ich czarny nacjonalizm jest nierozzerwalnie związany z ich położeniem proletariackim”¹¹⁰. Obok intensywnej solidarności z ruchami rewolucyjnymi w Trzecim Świecie, wykazywały one silne tendencje antykapitalistyczne. Na fali tej Naród Islamu utrzymał, a nawet rozszerzył swoje pozycje¹¹¹. Konspiracja federalna, której celem było zniszczenie czarnych organizacji radykalnych, tylko w wypadku NOI poniosła totalne fiasko¹¹². Śmierć Elijaha Muhammada w 1975 roku zbiegła się z głębokim odpływem fali czarnego nacjonalizmu. Zgodnie z jego wolą, kierownictwo NOI przejął syn, długoletni dysydemt nawrócony na islam sunnicki, Warith Deen Mohammed. Przystąpił on do stopniowego demontażu doktryny religijnej NOI oraz ideologii i praktyki czarnego separatyzmu i w ogóle nacjonalizmu, a także do prywatyzacji spółek i majątku NOI. Przemianował Naród Islamu kolejno na Światową Wspólnotę Islamu na Zachodzie (World Community of Islam in the West – WCIW), na Amerykańską Misję Muzułmańską (American Muslim Mission – AMM) i na Amerykańskie Stowarzyszenie Muzułmanów (American Society of Muslims – ASM), a w końcu wprowadził swoich zwolenników na łono islamu sunnickiego. Stał się jego czołowym przywódcą amerykańskim. Ewolucja ta była skutkiem wzrostu klasy średniej w szeregach NOI. W wyniku swojego awansu społecznego i uwłasnowolnienia ekonomicznego, do którego organizacja wydatnie się przyczyniła, wielu członków aspirowało teraz do integracji i asymilacji.

110 G. Breitman, *The National Question and the Black Liberation Struggle in the United States*, [w:] *Fifty Years of World Revolution: An International Symposium*, red. E. Mandel, New York 1971, s. 211.

111 U. Taylor, *Elijah Muhammad's Nation of Islam: Separatism, Regendering, and a Secular Approach to Black Power after Malcolm X (1965-1975)*, [w:] *Freedom North: Black Freedom Struggles Outside the South, 1940-1980*, red. J. Theoharis, K. Woodward, New York-Houndmills 2003.

112 M. Gardell, *In the Name of Elijah Muhammad*, s. 85-92, 96-98; W. Churchill, J.V. Wall, *The COINTELPRO Papers...*, s. 106-164.

„To, czego nauczał Warith Mohammed, mogło podobać się czarnym z klasy średniej, ale »ortodoksja« nie miała żadnego znaczenia dla budowy czarnej dumy w gettach»¹¹³. W 1978 roku, pod presją dołów społecznych, wyłamał się Louis Farrakhan, znany ongiś jako Louis X – najpierw utalentowany i ceniony podopieczny, a następnie zaciekły wróg Malcolma X, w oczach wielu obserwatorów, komentatorów i badaczy ponoszący sporą część moralnej odpowiedzialności za jego śmierć. Nie dysponując początkowo żadnymi środkami materialnymi, ale solidarnie wspierany przez część starych i wielu nowych zwolenników nauczania Elijaha Muhammada, odbudował on Naród Islamu na jego tradycyjnym gruncie społecznym¹¹⁴. Nieco zmodernizował czy raczej dyskretnie wyretuszował doktrynę, aby nie izolować się od świata muzułmańskiego, a jednocześnie, wokół idei Samolotu Macierzystego (koła Ezekiela), wydatnie rozwinął zawartą w niej kosmologię¹¹⁵. Ugruntował afrocentryczną orientację i przywrócił zasadę solidarności z tymi reżimami w Trzecim Świecie, które Stany Zjednoczone uważają za nieprzyjazne. Ze strony białej Ameryki stał się obiektem potężnych wrogich kampanii, szczególnie pod zarzutem szerzenia antysemityzmu¹¹⁶.

16 października 1995 roku, po kilkunastu latach wytężonej pracy, zwołał do Waszyngtonu Marsz Miliona Mężczyzn, który stał się przełomowym wydarzeniem w historii NOI. Marsz z jednej strony „reprodukował konserwatywne tendencje w czarnym nacjonalizmie”¹¹⁷. Farrakhan zorganizował go zgodnie z szerzonym przez NOI postulatem odbudowy władzy patriarchalnej w czarnych rodzinach jako warunku odrodzenia czarnej społeczności, toteż stanowił on ciężką porażkę dla czarnego

113 R.L. Moore, *Religious Outsiders...*, s. 193.

114 M. Gardell, *In the Name of Elijah Muhammad...*, s. 114-118, 321.

115 Zob. M. Lieb, *Children of Ezekiel: Aliens, UFOs, the Crisis of Race, and the Advent of the End Time*, Durham 1998; S.C. Finley, *The Meaning of Mother in Louis Farrakhan's „Mother Wheel”: Race, Gender, and Sexuality in the Cosmology of the Nation of Islam's UFO*, „Journal of the American Academy of Religion” 2012, vol. 80, no. 2.

116 Głównie po publikacjach The Historical Research Department of the Nation of Islam, *The Secret Relationship Between Blacks and Jews*, Vol. 1-2, Chicago 1991, 2010 oraz tegoż, *Jews Selling Blacks: Slave Sale Advertising by American Jews*, Chicago 2010. Rada Amerykańskiego Stowarzyszenia Historycznego (AHA) odpowiedziała na nie uchwałą, która głosiła, że „potępia jako fałszywe wszelkie oświadczenie, w którym twierdzi się, iż Żydzi odgrywali niewspółmierną rolę w wyzysku pracy niewolniczej lub w atlantyckim handlu niewolnikami” („Perspectives: Newsletter of the American Historical Association” 1995, vol. 33, no. 3, s. 27).

117 D.E. Robinson, *Black Nationalism in American Politics and Thought*, Cambridge 2001, s. 125.

feminizmu¹¹⁸. Z drugiej strony był gigantyczną manifestacją oporu wobec białej supremacji. Stany Zjednoczone nigdy nie widziały aż tak licznego ani aż tak jednościowego – choć zarazem dzielącego po linii płciowej – zgromadzenia czarnych. Marsz poparła przytłaczająca większość czarnych przywódców i organizacji. Nagle załamał się „standardowy wizerunek medialny Farrakhana jako podżegającego do nienawiści demagoga, działającego na cudacznych obrzeżach czarnej społeczności” i okazało się, że NOI, tradycyjnie marginalizowany w tej społeczności i niemal odruchowo piętnowany przez jej przywódców, może zmarginalizować tych, którzy go piętnują¹¹⁹.

Z biegiem czasu biurokratyczna struktura NOI ponownie zburzyła, ale nadal – podobnie jak w 1962 roku, gdy dostrzegł to Essien-Udom – „ruch muzułmanów jest w istocie próbą zmiany układu sił w społeczności murzyńskiej”, gdyż „kwestionuje tendencję do integracji, którą jego przywódcy postrzegają jako tendencję do asymilacji”, i „odzwierciedla narastanie świadomości i konfliktowości klasowej wśród murzyńskiej klasy niższej, a w szczególności kwestionuje prawowitość kierownictwa [czarnej Ameryki – przyp. ZMK] sprawowanego przez murzyńską klasę średnią”¹²⁰.

118 N.G. Alexander-Floyd, *Gender, Race, and Nationalism in Contemporary Black Politics*, New York-Houndmills 2007, s. 62-74.

119 M. Gardell, *In the Name of Elijah Muhammad...*, s. 341-345.

120 E.U. Essien-Udom, *Black Nationalism...*, s. 357.

ZBIGNIEW MARCIN KOWALEWSKI (1943) – zajmuje się historią i antropologią ruchów rewolucyjnych i masowych ruchów społecznych, dialektyką nierównomiernego i kombinowanego rozwoju oraz nacjonalizmem narodów kolonialnych i zależnych. Jego najnowsza publikacja to *Give Us Back Our Factories! Between Resisting Exploitation and the Struggle for Workers' Power in Poland, 1944-1981*, w antologii *Ours to Master and to Own: Workers' Control from the Commune to the Present* (2011). O czarnej kwestii, czarnym nacjonalizmie i tzw. Czarnych Muzułmanach w Stanach Zjednoczonych pisał wielokrotnie, m.in. w artykule *Black Power* („Etnografia Polska” 1969, t. 13), w książkach *Qui a peur de Malcolm X?* (wraz z F. Syllą, 1993) i *Rap: Między Malcolmem X a subkulturą gangową* (1994) oraz w antologii pod jego redakcją *Malcolm X, révolutionnaire noir* (1994). Jest zastępcą redaktora naczelnego miesięcznika „Le Monde diplomatique – Edycja polska” i redaktorem wydawanego we Włoszech rocznika „Che Guevara - Quaderni della Fondazione Ernesto Che Guevara”.

Dane adresowe:

Zbigniew Marcin Kowalewski
Fondazione Ernesto Che Guevara
Casella postale 89 - 01023
Bolsena, Italia
e-mail: zbigkowa@gmail.com

Cytowanie:

Z. M. Kowalewski, *Czarny Bóg i biały diabeł w miejskich gettach Ameryki Religia i czarny nacjonalizm Narodu Islamu*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/05.Kowalewski.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Zbigniew Marcin Kowalewski

Title: Black God and white devil in the urban ghettos of America: Religion and black nationalism of the Nation of Islam

Summary: The Nation of Islam, commonly known as the Black Muslim movement, appeared during the Great Depression in the black ghettos of the big urban and industrial centers in the northern United States. It was founded by W. Fard Muhammad, one of the probably most mysterious figures in the history of Black America, in whom his followers saw the incarnation of Allah. Its doctrine was a combination of an extremely heterodox or “heretical” Islam and a separatist variety of black nationalism. A quarter of century later, the marginal sect led by Elijah Muhammad as Messenger of Allah became the most important new religious movement to emerge

in the U.S. in the twentieth century. It has proved to be the largest and longest-lived nationalist movement among the American blacks. Its activities, including the preaching of “black internationalism”, were seen by the federal authorities as a threat to national security. The outstanding revolutionary leader Malcolm X emerged from its bosom. Rooted in the lowest layers of the black working class, the Nation of Islam durably and successfully questions the liberal middle-class leadership of the northern black communities, which aspires toward integration into white society.

Keywords: United States, Black America, Islam, Nation of Islam, Black Muslims, W. Fard Muhammad, Elijah Muhammad, Malcolm X, white supremacy, black nationalism, black internationalism

STANISŁAW GRODŹ

Wyzwolenie czy inkulturacja? – zbieżne czy rozbieżne nurty afrykańskiej teologii?

Eurocentryczne podejście do sposobu uprawiania teologii i podejmowanych przez nią zagadnień powodowało, że w powstającej w afrykańskich wspólnotach chrześcijańskich akademickiej teologii wyodrębniano dwa główne nurty – tzw. czarną teologię skoncentrowaną na wyzwoleniu się z ucisku spowodowanego apartheidem i tzw. teologię afrykańską, którą określano też jako teologię kulturową albo teologię inkulturacji. Przy takim ujęciu zagadnienia nawet Afrykanie mieli skłonność do przeciwstawiania sobie obu nurtów. Jednak nowe spojrzenie na problematykę wyzwolenia, przyjmowane zwłaszcza przez kolejne pokolenia afrykańskich teologów, sprawia, że antagonizm między nurtami afrykańskiej teologii w zasadzie zanika. Wydaje się, że nieporozumienia wynikają z różnych sposobów pojmowania wyzwolenia, które niekoniecznie muszą być sobie przeciwstawne, a mogą być postrzegane jako komplementarne. Żeby uzasadnić tak postawioną tezę, zacznę od krótkiej ogólnej prezentacji afrykańskiej teologii, która zostanie rozwinięta w przedstawienie założeń i zagadnień rozwijanych w obu głównych nurtach i podsumowana ukazaniem skutków zmiany paradygmatu podejścia do afrykańskiej teologii oraz wypunktowaniem emancypacyjnego charakteru afrykańskich teologii.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo w Afryce, czarna teologia, teologia afrykańska, teologia wyzwolenia

Wraz z dochodzeniem do głosu na forum światowym chrześcijan z kultur pozaeuropejskich coraz mniej dziwi mówienie i pisanie o chrześcijańskiej religijnej praktyce i teologii opatrzonej przymiotnikiem geograficznym, podkreślającym ich kontekst pochodzenia inny niż europejski. Uplynie jednak jeszcze trochę czasu zanim europejscy chrześcijanie na dobre uświadomią sobie, że chrześcijaństwo jest religią o prawdziwie światowym zasięgu, a jego związanie z Europą stanowiło jedynie pewne, choć być może znaczące, interludium. Wydarzenia drugiej połowy dwudziestego wieku pomogły wyraźniej ukazać to światowe oblicze chrześcijaństwa także w przestrzeni teologii choćby przez utworzenie Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Trzeciego Świata – The Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)¹.

Dla wielu ludzi świata zachodniego przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku chrześcijaństwo w Afryce jest zjawiskiem wtórnym – skutkiem kolonialnej działalności Europejczyków, zjawiskiem hybrydycznym, które doprowadziło do zniszczenia rodzimych kultur. Wielu nie chce dziś pamiętać, że jeszcze w połowie dwudziestego wieku działalność chrystianizacyjna uważana była za ważny element europejskiego oddziaływania na Afrykanów i to nie tylko przez środowiska kościelne, ale także przez polityków, uczonych i różne grupy społeczne wspierające chrześcijańską działalność misyjną. Kiedy w drugiej połowie dwudziestego wieku, w wyniku zachodzących przemian, nastroje społeczne zaczęły przybierać inny odcień, działalność chrystianizacyjną zaczęto postrzegać jako coś wstydlivego, a nawet złego. Zaczęto też lansować tezę o szybkim „wyginięciu” chrześcijaństwa (religii kolonialistów) w Afryce po uwolnieniu się Afrykanów z kolonialnej zależności. Z perspektywy półwiecza można jednak zauważyć, że stało się coś zupełnie przeciwnego – chrześcijaństwo w Afryce zaczęło przeżywać swój najszybszy rozwój w okresie pokolonialnym².

Dzieje chrześcijaństwa w Afryce naznaczone są fazami rozwoju i upadku. Wiele zależy od tego, jak będziemy rozumieć przede wszystkim

1 Stowarzyszenie powołano do życia w czasie światowej konferencji w Dar es-Salaam w 1976 roku. Materiały z obrad konferencji ukazały się w publikacji: *Emergent Gospel: Theology from Underside of History*, red. S. Torres, V. Fabella, Maryknoll 1978; J. Baur, *2000 Years of Christianity in Africa: An African History 62-1992*, Nairobi 1994, s. 293-294. Zob. też stronę internetową Stowarzyszenia: www.eatwot.org

2 P. Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości: nadejście globalnej Christianitas*, tłum. S. Grodź, Warszawa 2009, s. 104 (i inne miejsca w rozdziale III i IV); A. Hastings, *Christianity: Overview*, [w:] *Encyclopedia of Africa South of the Sahara*, vol. 1, red. J. Middleton, New York 1997, s. 285.

dwa podstawowe pojęcia – „chrześcijaństwo” i „Afryka”. Ich zakres znaczeniowy ulegał modyfikacjom na przestrzeni wieków³. Podobne zastrzeżenie trzeba też wyrazić wobec pojmowania terminu „afrykańska teologia”. Jeżeli przez teologię będziemy rozumieli nie tylko systematycznie prowadzoną i spisana refleksję nad tym, co określamy jako przedmiot religii, ale także tę jej część, która funkcjonuje w przestrzeni ustnej (nie-spisanej) i praktycznej (praktyka bazująca również na intuicyjnym wycuciu i rozumieniu religijnych zagadnień), to Afrykanie uprawiali własną teologię od momentu przyjęcia wiary w Jezusa Chrystusa. Jeśli jednak zawężymy rozumienie teologii tylko do systematycznej refleksji nad wiarą w Boga i związanymi z nią praktykami, dostępnymi w formie spisanej, to trudno będzie wykazać istnienie chrześcijańskiej, afrykańskiej teologii przed połową dwudziestego wieku.

Przyjmowane powszechnie do niedawna eurocentryczne podejście, traktujące chrześcijańską teologię jako efekt działalności Europejczyków, powodowało, że na powstającą w afrykańskich wspólnotach chrześcijańskich akademicką teologię patrzono w perspektywie klasyfikacji i podziałów znanych ze świata zachodniego. To przyczyniło się do wyodrębnienia dwóch głównych nurtów teologii opracowywanej przez Afrykanów – tzw. czarnej teologii skoncentrowanej na wyzwoleniu się z ucisku spowodowanego apartheidem, i tzw. teologii afrykańskiej, którą określano też jako teologię kulturową albo teologię inkulturacji⁴. Z czasem w ramach pierwszego nurtu od czarnej teologii z RPA odróżniono afrykańską teologię wyzwolenia, powstającą w Afryce Subsaharyjskiej poza RPA. Przy tym ujęciu problematyki istniała – nawet wśród samych Afrykanów – skłonność do przeciwstawiania sobie obu nurtów, a nawet stawiania wzajemnych zarzutów zbyt dużego upolitycznienia i agresywności bądź oportunistycznego ucieczki od podejmowania realnych problemów codziennego życia chrześcijan. Jednak nowe spojrzenie na problematykę wyzwolenia, przyjmowane zwłaszcza przez kolejne pokolenia afrykańskich teologów, sprawia, że antagonizm między nurtami afrykańskiej teologii w zasadzie zanika. Wydaje się, że nieporozumienia wynikają z różnych sposobów pojmowania wyzwolenia, które niekoniecznie muszą być sobie przeciwstawne, a mogą być postrzegane jako komplementarne. Żeby uzasadnić tak postawioną tezę, zacznę od krótkiej ogólnej prezentacji afrykańskiej teologii, która zostanie rozwinięta w przedstawienie założeń i zagadnień

3 Zob. np. S. Grodz, *Badania nad chrześcijaństwem w Afryce*, [w:] *Badania religiolologiczne w Polsce*, red. Z. Kupisiński, Lublin 2011, s. 35. Artykuł zawiera też obszerną bibliografię polskich prac na temat chrześcijaństwa w Afryce.

4 H.J. Becken, *Relevant Theology for Africa*, Durban 1973, s. 6-7.

rozwijanych w obu głównych nurtach i podsumowana ukazaniem skutków zmiany paradygmatu podejścia do afrykańskiej teologii oraz wypunktowaniem emancypacyjnego charakteru afrykańskich teologii.

Takie podejście do zagadnienia stawia autora w pozycji obserwatora-religioznawcy, relacjonującego rozwój refleksji teologicznej w Afryce oraz jej wewnętrznej i zewnętrznej krytyki. Ramy tego artykułu są zresztą zbyt wąskie, by zajmować się oceną zjawiska, które mało znane w polskim kontekście, wymaga najpierw podstawowego zaprezentowania.

Co to jest afrykańska teologia?

Potrzeba wypracowywania teologii, którą charakteryzowałaby „afrykańskość”, zrodziła się między innymi z dążenia – przynajmniej części – Afrykanów do „poczucia swojskości chrześcijaństwa” czyli głębszego odkrywania tego, kim jest dla nich Jezus oraz istoty przesłania Ewangelii (której przekład na rodzimy język afrykański wielu potrafiło czytać⁵). Chodziło o swojskość, która wyrażałaby się również używaniem w mówieniu o Bogu i wierze pojęć znajomych Afrykanom z ich kulturowego dziedzictwa oraz bieżącej sytuacji, a nie tylko zapożyczonych z kultur zachodnich i chrześcijańskiej tradycji ukształtowanej w ich ramach. Dostrzegano też potrzebę integracji kultury afrykańskiej z nowoprzyjętym chrześcijaństwem i zaradzenia „religijnej schizofrenii” wielu Afrykanów, żyjących w jakby dwóch odrębnych światach⁶.

Teologia afrykańska jest zatem refleksją i opowieścią o Bogu i wierze w Boga wyrażanej w praktyce codziennego życia Afrykanów. Wychodzi ona od pytań rodzących się w teźże codzienności życia afrykańskich chrześcijan, dotyczących m.in. tego, kim jest Jezus, czym jest przyniesione przez niego zbawienie i w jaki sposób się dokonuje, w jakiej relacji do niego i jego przesłania znajdują się dotychczasowe afrykańskie tradycje kulturowe. Afrykańska teologia nie odbiega zatem zbytnio w podstawowej treści stawianych pytań od teologii tworzonych poza tym kontynentem. Lokalnego kolorytu nadają jej udzielane odpowiedzi.

5 O ogromne znaczenie miały tu dwie sprawy – zainicjowana przez protestantów jeszcze w dziewiętnastym wieku działalność translacyjna Biblii (lub jej fragmentów) na lokalne języki afrykańskie oraz prowadzona przez chrześcijan z różnych kościołów działalność edukacyjna. Rolę tych spraw podkreśla m.in. Adrian Hastings (*Christianity...*, s. 282-284).

6 T. Tshibangu, *Vers une théologie de couleur africaine*, „Revue du Clergé Africain” 1960, vol. 15, s. 333-346; D. Tutu, *Whither African Theology?*, [w:] *Christianity in Independent Africa*, red. E. Fasholé-Luke [i in.], London 1978, s. 366.

Dostrzegano też potrzebę integracji kultury afrykańskiej z nowoprzyjętym chrześcijaństwem i zaradzenia „religijnej schizofrenii” wielu Afrykanów, żyjących w jakby dwóch odrębnych światach

Współcześnie uwzględnianie lokalnego kontekstu kulturowego w budowaniu odpowiedzi na teologiczne pytania może wydawać się zupełnie oczywiste. Jednak w początkach drugiej połowy dwudziestego wieku sprawy wyglądały inaczej. Wielu europejskich misjonarzy (nie mówiąc już o duchownych i wierzących w krajach Zachodu) było przekonanych, że teologia jest jedna, uniwersalna, czyli że to, co i w jaki sposób mówią o Bogu chrześcijanie Zachodu, jest prawdziwe i wystarczające dla wszystkich chrześcijan na całym świecie⁷. Uznanie potrzeby adaptacji, a później indygenizacji, kontekstualizacji czy inkulturacji ewangelicznego przesłania do afrykańskich realiów staowało się coraz bardziej oczywiste z upływem czasu i odbywanych na ten temat debat⁸.

Ustalenie początków teologii afrykańskiej nie jest łatwe, gdyż – jak już wspomniano – wiele będzie zależało od przyjętych założeń. W dominującym do niedawna podejściu utrzymywano dość schematyczny podział na stanowiące centrum chrześcijaństwo kościołów głównych nurtów i naznaczone synkretyzmem obrzeża określane jako afrykańskie kościoły niezależne (African Initiated/Independent Churches – AIC) albo afrochrześcijaństwo. Gdzieś pomiędzy albo obok istniały afrykańskie gałęzie kościołów i wspólnot pentekostalnych, głównie pochodzenia amerykańskiego. W takim ujęciu początków afrykańskiej, chrześcijańskiej teologii można się dopatrywać mniej więcej od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku z uwzględnieniem pewnych jej zwiastunów w postaci publikacji opisujących różne aspekty problematyki określanej jako afrykańska filozofia. Znacząca jest tu zwłaszcza publikacja flamandzkiego franciszkanina Placide'a Tempelsa i dwóch afrykańskich katolickich duchownych – Kongijczyka Vincenta Mulago i Rwandyjczyka Paula Kagame⁹. W poło-

7 Symptomatyczna jest postawa belgijskiego teologa, dziekana Wydziału Teologii w Kinszasie Alfreda Vanneste w początkowych debatach z afrykańskimi teologami: A. Ngindu, *La 4ème Semaine Théologique de Kinshasa et la problématique d'une théologie africaine*, „Cahiers des Religions Africaines” 1968, vol. 2, no. 4, s. 353-372. W 1982 roku Vanneste przyznał, że od młodych afrykańskich teologów nauczył się doceniania wagi teologicznego pluralizmu. J. Baur, *2000 Years of Christianity...*, s. 292, przyp. 3. Słowa papieża Pawła VI do biskupów Ugandy wypowiedziane w czasie wizyty w tym kraju w 1969 roku: „możecie i powinniście mieć afrykańską teologię”, brzmiały w odbiorze wielu jak pobożne życzenie. Wypowiedź papieża w: „African Ecclesiastical Review” 1969, vol. 11, no. 4, s. 404.

8 Prześledzenie tego procesu, którego rozwój charakteryzuje się wieloma zaskakującymi zwrotami, nie jest przedmiotem tego artykułu. Nie można go jednak zupełnie pominąć w przedstawianiu afrykańskiej teologii.

9 P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Elisabethville 1945 (oryginał flamandzki ukazał się w 1946 roku); A. Kagame, *La philosophie Bantu rwandaise de l'être*, Brussels 1956. Praca doktorska V. Mulago pt. *L'union vitale chez les Bashi, les Banyarwanda*

wie lat pięćdziesiątych ukazała się też publikacja pt. *Des prêtres noirs s'interrogent*¹⁰, będąca świadectwem rosnącej samoświadomości wzrastającej grupy katolickich duchownych. W większości frankofońscy afrykańscy katolicy podjęli wysiłki zmierzające do kształtowania własnej teologii, początkowo głównie w ramach działalności Wydziału Teologii Uniwersytetu Lovanium w Kinszasie¹¹.

Bardzo dynamicznie rozwijała się też teologiczna refleksja w protestanckich kościołach i wspólnotach w Afryce. All Africa Conference of Churches (AACC)¹² zorganizowała w Ibadanie w 1965 roku sympozjum teologiczne z udziałem frankofońskich delegatów katolickich. W dyskusjach nad poszukiwaniem możliwości tworzenia afrykańskiej teologii wskazywano między innymi na brak solidnej bibliistyki afrykańskiej¹³. W latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku ukazało się także kilka znaczących prac teologicznych autorstwa Bolaji E. Idowu, Harry'ego Sawyerra czy Johna S. Mbitiego¹⁴. A w następnym dziesięcioleciu wydano ważne prace zbiorowe powstałe jako efekt panafrkańskich konferencji teologicznych¹⁵. Znaczący wkład we wczesny rozwój afrykańskiej teologii wniósł także późniejszy wieloletni działacz Światowej Rady Kościołów

et les Barundi à l'unité ecclésiale obroniona w Rzymie w 1955 roku, była tylko częściowo publikowana. W przepracowanej wersji ukazała się jako *Un visage africain du christianisme: L'union vitale bantu face à l'unité ecclésiale*, Paris 1962.

10 Paris 1956.

11 J. Baur, *2000 Years of Christianity...*, s. 291-292; A. Hastings, *A History of African Christianity 1950-1975*, Cambridge 1979, s. 170.

12 G. Muzorewa, *The Origins and Development of African Theology*, Maryknoll 1985, s. 57-74. Strona internetowa Stowarzyszenia: http://www.aacc-ceta.org/en/default.asp?active_page_id=57.

13 *Biblical Revelation and African Beliefs*, red. K.A. Dickson, P. Ellingworth, London 1969. John Parratt (*Christianity Rediscovered: African Theology Today*, Grand Rapids 1995, s. 12, przypis 34) wskazuje, że już organizatorzy sympozjum w Ghanie nt. chrześcijaństwa i kultury afrykańskiej w 1955 roku dostrzegali problem, ale ich refleksja nad nim nie wywołała szerszego odzewu. Materiały z sympozjum zostały opublikowane: *Christianity and African Culture*, red. C.G. Baëta, Accra 1955.

14 B.E. Idowu, *Olodumare: God in Yoruba Belief*, London 1962; tegoż, *Towards an Indigenous Church*, London 1965; H. Sawyerr, *Creative Evangelism, towards a New Christian Encounter*, London 1969; J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London 1969; tegoż, *New Testament Eschatology in an African Background*, Oxford 1971.

15 *Christianity in Independent Africa*, red. E. Fasholé-Luke [i in.], London 1978; *African Theology en Route*, Maryknoll 1979. Przed tworzeniem afrykańskiej teologii w sposób sztuczny przestrzegali już Ch.G. Baëta (*Christianity in Tropical Africa*, London 1968, s. 332).

John S. Pobee¹⁶ oraz wielu innych. Należy przy tym zaznaczyć, że chociaż zarówno protestanci, jak i katolicy teologowie tworzyli, mając świadomość własnej przynależności do konkretnej gałęzi chrześcijaństwa, to nierzadko inspirację czerpali z prac i refleksji teologów spoza własnego kościoła w bardzo ekumeniczny sposób.

Jednak – jak już wspomniano – jeśli przyjmie się, że teologię tworzą wierzący nie tylko w systematyczny, akademicki sposób, to początki afrykańskiej teologii przesuną się przynajmniej o kilkadziesiąt lat wstecz do przełomu wieków dziewiętnastego i dwudziestego, a może nawet jeszcze wcześniej – do okresu działalności dziewiętnastowiecznych afrykańskich misjonarzy chrześcijańskich. W okresie kolonialnym pamięć o nich zepchnięto na margines¹⁷. Tymczasem ta marginalizowana lub dyskredytowana działalność teologiczna samych Afrykanów w formie zasadniczo ustnej wyrażała się np. w tworzeniu religijnych pieśni i poezji, ale także w układaniu i sprawowaniu rytuałów wyrażających nowoodkryte wymiary relacji z Bogiem w Jezusie¹⁸. Znaczna część tej twórczości rozwijała się w przestrzeni tzw. afrykańskich kościołów niezależnych, które początkowo były postrzegane przez zachodnich chrześcijan jako synkretyczne sekty, a później stały się przedmiotem bardzo żywego zainteresowania etnologów i antropologów oraz pewnego grona teologów widzących w nich „awangardę” autentycznego afrykańskiego chrześcijaństwa, które ostatecznie nie podążyło jednak przecieraną przez AIC drogą, choć czerpie od nich część pomysłów i inspiracji¹⁹.

Afrykańska teologia tworzona była nie tylko przez samych Afrykanów. Wśród jej pionierów znajdują się także ludzie spoza Afryki, którzy

Główny problem z orientalistyczną kliszą „muzułmańskiej kobiety” jako ofiary, intensywnie eksploatowaną w Europie ostatnich dekad przy okazji sporów o chusty, polega na tym, że postępuje się ona całkowicie ahistorycznym i asocjologicznym pojęciem religii jako ponadczasowego bytu, który nie podlega redefinicjom w toku procesu historycznego, zmieniających się warunków życia, wpływów kulturowych, globalizacji, procesów migracyjnych, uwarunkowań geopolitycznych itp.

16 *Toward an African Theology*, Nashville 1979.

17 Chodzi tu np. o takich absolwentów Fourah Bay College we Freetown w Libarii jak Samuel A. Crowther czy James „Holy” Johnson. Do tej grupy należy też południowoafrykański prorok Ntsikana. Można też wspomnieć o ich osiemnastowiecznych prekursorach w osobie Kongijki Kimpy Vity i zainicjowanego przez nią ruchu antonianów.

18 Przykładem uznania takiej twórczości jest włączenie przez europejskich misjonarzy *Wielkiego hymnu* Ntsikany do kościelnych śpiewników – A. Hastings, *The Church in Africa, 1450-1950*, Oxford 1994, s. 218-221.

19 Afrykańscy teologowie akademicy dostrzegali zaangażowanie afrykańskich chrześcijan w tworzenie ustnej teologii – C.G. Baëta, *Prophetism in Ghana. A Study of Some Spiritual Churches*, London 1962; J.S. Mbiti, *‘Cattle Are Born with Ears, Their Horns Grow Later’: Towards an Appreciation of African Oral Theology*, „Africa Theological Journal” 1979, vol. 8, no. 1, s. 15-25. Jednak w połowie lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku Parratt uważał, że całościowa ocena wpływu AIC na afrykańską teologię nie była jeszcze opracowana (*Reinventing Christianity*, s. 6) i współcześnie zadanie to nadal oczekuje na podjęcie.

wiele lat przepracowali na tym kontynencie. Oprócz wspomnianego już Tempelsa trzeba wymienić także takie osoby, jak Bengt Sundkler, John V. Taylor, Matthew Schoffeleers czy Aylward Shorter²⁰. Co prawda w pewnym okresie część teologów-Afrykanów kwestionowała możliwość uznania osób pochodzących spoza kontynentu za afrykańskich teologów i takim osobom uniemożliwiono wzięcie udziału w konferencji teologów Trzeciego Świata w Dar es-Salaam w 1976 roku, ale powody takiej decyzji miały na celu raczej zaktywizowanie teologicznej działalności samych Afrykanów, niż wyłącznie podteksty natury rasowej. John Parratt słusznie zauważa, że współcześnie problem tkwi bardziej w tym, jak poważnie zachodni chrześcijanie są gotowi potraktować afrykańską teologię²¹.

Najpierw wolność, a nie „kulturowa archeologia”

Współcześnie problem tkwi bardziej w tym, jak poważnie zachodni chrześcijanie są gotowi potraktować afrykańską teologię

Kontekst, w którym przyszło żyć chrześcijańskim teologom w Republice Południowej Afryki był naznaczony podziałem rasowym dotyczącym całej przestrzeni społecznej, łącznie z kościołami chrześcijańskimi. Dramat polegał też na tym, że część białych chrześcijańskich teologów ten podział akceptowała²². Ta sytuacja stała się podstawowym wyzwaniem dla południowoafrykańskich teologów, którzy skupili uwagę na wyzwoleniu z rasowego ucisku i roli, jaką powinna odgrywać wiara chrześcijańska w konfrontacji z niesprawiedliwością apartheidu. Refleksje i dyskusje były prowadzone m.in. przez takich teologów jak Manas Buthelezi, Allan Boesak, Desmond Tutu, Bonganjalo Goba, Mokgethi Motlhabi, a także wywodzących się z białej społeczności RPA Basila Moore'a, Hansa J. Beckena czy Alberta Nolana²³. Praktyczny sprzeciw wobec ucisku

20 J. Parrat, *Reinventing Christianity*, s. 18. Mbiti protestował przeciw zbyt niemu zaangażowaniu się nie-Afrykanów, ale ostrze jego protestu skierowane było głównie przeciwko tym, którzy w paternalistyczny sposób udzielali rad afrykańskim teologom.

21 J. Parratt, *Reinventing Christianity*, s. 9, 19.

22 J.H.P. Serfontein, *Apartheid, Change, and the NG Kerk*, Emmarentia 1982, rozdz. 3; Ch. Villa-Vicencio, *The Theology of Apartheid*, Capetown b.d.w., s. 19-23 cytowane w: J.U. Young, *Black and African Theologies: Siblings or Distant Cousins?*, Maryknoll 1986, s. 90.

23 *Black Theology, the South African Voice*, red. B. Moore, London 1973; *The Unquestionable Right to Be Free*, red. I. Mosala, B. Thlagale, Braamfontein 1986. Bibliografia teologii wyzwolenia z RPA jest bardzo obszerna. Zob. np. Young, *Black and African Theologies*, s. 133-140; E. Martey, *African Theology: Inculturation and Liberation*, Maryknoll 1993, s. 149-172.

doprowadził też do wypracowania i przyjęcia tzw. dokumentu *Kairos* w 1985 roku²⁴.

Chociaż wpływ czarnej teologii z USA na rozwój teologii w RPA był widoczny²⁵, to jednak już w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku dał się zauważyć pewien rozdźwięk między teologami z czarnej diaspory w USA a przedstawicielami czarnej teologii w RPA, choć najostrzej czarną teologię krytykowali przedstawiciele teologii afrykańskiej, zarzucając jej zbyt polityczne zaangażowanie. Mbiti stwierdził, że czarnej teologii nie można uznać za afrykańską teologię ponieważ ta ostatnia płynie z radości przeżywania własnego chrześcijaństwa, tymczasem czarna teologia jest pełna goryczy, smutku i płynie z doświadczenia ucisku i prześladowania²⁶. Na tak sformułowane zarzuty odpowiedzieli zarówno przedstawiciele amerykańskiej (J. Cone), jak i południowoafrykańskiej (Tutu) czarnej teologii. Cone uznawał ograniczenie roli Afroamerykanów w tworzeniu afrykańskiej teologii płynące z odmienności kontekstu, jednak podkreślał, że dla obu istnieją elementy wspólne, jak choćby dążenie do wyzwolenia ze społecznego i rasowego ucisku. Natomiast Tutu zwrócił uwagę na fakt, że jedno z podstawowych pytań, które stawia sobie południowoafrykańska czarna teologia brzmi: „Co to znaczy być Afrykaninem i jednocześnie chrześcijaninem?”. Nie zaniedbuje zatem kwestii afrykańskiej tożsamości, ale rozważa ją w perspektywie doświadczanego ucisku. To raczej afrykańska (kulturowa) teologia, zdaniem Tutu, wydaje się być pozbawiona istotnego elementu, jakim jest polityczne zaangażowanie²⁷. Inni południowoafrykańscy teologowie również zwracali uwagę na różnice w podejściu do problemu wyzwolenia przyjmowanym przez Afroamerykanów oraz Afrykanów z RPA, wyrażającym się głównie w unikaniu zideologizowania przez tych ostatnich i podkreślania prymatu chrześcijańskiego potępiania zła, a nie złoczyńcy. Zarówno Buthelezi, jak i Boesak mocno podkreślali wartość godności rodzimej, afrykańskiej kultury i promowanych przez nią wartości, uważali jednak, że zajmowanie się jedynie odtwarzaniem lub wychwalaniem przeszłości w sytu-

24 *Challenge to the Church: A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*, Braamfontein 1985; *The Kairos Document: The Challenge to the Church*, New York-Grand Rapids-London 1986.

25 J. Parrat (*Reinventing Christianity*, s. 22) uważa, że np. E. Martey przesadnie postrzegał ten wpływ.

26 J.S. Mbiti, *An African Views American Black Theology*, „Worldview” 1974, vol. 17, s. 41-44.

27 D. Tutu, *Black Theology and African Theology – Soulmates or Antagonists?*, „Journal of Religious Thought” 1975, vol. 2, s. 25-33.

acji niszczenia ludzkiej godności przez rasistowski reżim jest czymś wysoce niewłaściwym²⁸.

Odkrywanie własnej tożsamości, a nie „polityczne przepychanki”

W odmiennych warunkach społeczno-politycznych działali teologowie w Afryce między Saharą a RPA. Funkcjonowali w niepodległych (przynajmniej formalnie) państwach rządzonych przez nowych afrykańskich polityków. Uzyskanie politycznej niepodległości w pewnym stopniu zintensyfikowało też wysiłki mające na celu rehabilitację afrykańskiego dziedzictwa kulturowego po dziesięcioleciach jego ostrej deprecjacji przez Europejczyków. Stąd afrykańska teologia kulturowa, zwana także teologią inkulturacji, koncentrowała się na problemach dotyczących afirmowania afrykańskiej tożsamości kulturowej. Temu celowi służyły wspomniane już opracowania zagadnień filozoficznych, a także opracowania religioznawcze i teologiczne afrykańskich religii rodzimych, które niekiedy posuwały się do ukazywania „wyższości” rodzimych koncepcji religijnych od tego, co przynieśli do Afryki chrześcijanie z Zachodu²⁹. Takie podejście niektórych afrykańskich teologów pokolenia pionierów może dziś budzić zdziwienie, ale do zrozumienia ich działań konieczne jest uwzględnienie sytuacji, w której działali, a ta była często wyraźnie nacechowana dezaprobatą dla wszystkiego, co afrykańskie³⁰. W takim kontekście trzeba też patrzeć na podejmowane od lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku wysiłki budowania afrykańskiej chrystologii przy zastosowaniu pojęć znanych Afrykanom z ich rodzimego kontekstu kulturowego. Stosując wspomniane wyżej metody, afrykańscy teologowie zaczęli pisać o Chrystusie jako przodku, rodzimym władcy, mistrzu inicjacji, uzdrowicielu czy najstarszym bracie, starając się ukazać na czym w afrykańskim rozumieniu polega wiara w jego wyzwolielskie/zbawcze działanie³¹.

28 J. Parratt, *Reinventing Christianity*, s. 26; A. Boesak, *Farewell to Innocence*, Maryknoll 1977, s. 142-152.

29 Np. koncepcja Boga czy holistyczne ujęcie życia (zdrowia). Zob. np. S. Kibicho, *The Continuity of the African Conception of God into and through Christianity: a Kikuyu Case-Study*, [w:] *Christianity in Independent Africa*, s. 370-388.

30 Europejscy misjonarze często podkreślali fakt zerwania (nieciągłości) między światem afrykańskich kultur a chrześcijaństwem. Zob. np. E. Fasholé-Luke, *Introduction*, [w:] *Christianity in Independent Africa*, s. 357.

31 Literatura na ten temat jest bardzo obszerna. Zob. opracowanie części problematyki i bibliografię w: S. Grodź, *Afrykańska chrystologia w jej rodzimym kontek-*

Afrykańscy teologowie zaczęli pisać o Chrystusie jako przodku, rodzimym władcy, mistrzu inicjacji, uzdrowicielu czy najstarszym bracie, starając się ukazać na czym w afrykańskim rozumieniu polega wiara w jego wyzwolielskie/zbawcze działanie

W nurcie teologii inkulturacji, należący do generacji pionierów tanzanijski teolog Charles Nyamiti wskazał, że afrykańscy teologowie sięgali przede wszystkim po metodę porównawczą, stosując w jej ramach dwa podejścia do pytania o relację między Bożym objawieniem danym w Jezusie Chrystusie i rodzimą religią. Niektórzy zaczęli od przesłania biblijnego i dopiero później szukali odpowiedników dla jego elementów w rodzimym, afrykańskim kontekście (np. J.S. Mbiti, K. Appiah-Kubi, J.S. Pobee). Inni rozpoczęli od rodzimej, afrykańskiej kultury i dla jej elementów szukali rozwinięcia w chrześcijańskiej teologii. To ostatnie, które Nyamiti nazywa „podejściem tematycznym”, było bardzo rozpowszechnione w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku (stosowali je między innymi Nyamiti, H. Sawyerr, K. Dickson, A.T. Sanon, A. Shorter, B. Bujo)³².

Refleksja teologiczna prowadzona przez teologów afrykańskich spoza RPA nie była całkowicie pozbawiona elementów politycznych. Mniej więcej w tym samym czasie, gdy Mbiti zarzucał czarnej teologii zbytne upolitycznienie, sam również zwracał uwagę innym teologom afrykańskim, że skupiając się na elementach kulturowych, zaniedbywali kwestię bieżącego zaangażowania politycznego³³. Ten wymiar zaczął się jednak pojawiać w rozważaniach niektórych afrykańskich teologów wraz z koniecznością odnoszenia się choćby do takich zagadnień, jak doktryna *ujamaa* (rodzina) prezydenta Tanzanii Juliusza Nyerere czy afrykańskiego humanizmu prezydenta Zambii Kennetha Kaundy³⁴. Sytuacja uległa jeszcze wyraźniejszej zmianie, gdy wywodzący się spoza RPA afrykańscy teologowie tacy jak Oscar Bimwenyi-Kweshi, Englbert Mveng, a zwłaszcza Jean Marc Éla, zaczęli publikować swoje prace, które wyraźnie plasowały się w nurcie, który trzeba określić jako teologię wyzwolenia³⁵. Doprowadziło to do wyodrębnienia się drugiego nurtu teologii wyzwolenia w Afryce, który nie koncentrował się na reakcji przeciw systemowi

ście kulturowym, Lublin 2005.

32 Nyamiti uważał także, że on sam oraz Benińczyk Julien E. Pénoukou starali się prowadzić teologiczną refleksję całościowo z perspektywy afrykańskiego, rodzimego światopoglądu – Ch. Nyamiti, *African Christologies Today*, [w:] *Faces of Jesus in Africa*, red. R.J. Schreiter, Maryknoll 1991, s. 4-12.

33 J.S. Mbiti, *Church and State: A Neglected Element in Christianity in Contemporary Africa*, „Africa Theological Journal” 1972, vol. 5, s. 31-45.

34 J. Baur, *2000 Years of Christianity...*, s. 435-436, 496; J. Parratt, *Reinventing Christianity*, s. 143-148.

35 J.-M. Éla, *Le cri de l'homme africain*, Paris 1980. Zob. też K. Szymczycha, *Jean-Marc Éla: Ewangelia i wyzwolenie w Afryce*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XXI wieku*, t. 3, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2006, s. 91-100.

apartheidu, ale bardzo ostro krytykował wyzysk Afrykanów prowadzony przez znaczną część nowych, politycznych afrykańskich elit, a jednocześnie zwracał uwagę na konieczność uwzględnienia tego problemu w refleksji teologicznej i dążenia do wyzwolenia z systemowego społeczno-politycznego ucisku. Bimwenyi-Kweshi, Mveng, Ela i inni podkreślali, że skupienie się na kwestiach tożsamości i kulturowej autentyczności, które ignoruje pełne przemocy i ucisku działania rodzimych dyktatorów i szabrowników narodowych bogactw jest „współdziałaniem w propagowaniu strukturalnego zła”³⁶.

Z nurtu teologii kulturowej wyrosła także afrykańska teologia feministyczna, chociaż ostatni przymiotnik trzeba stosować z rezerwą, gdyż afrykańskie teolożki wyraźnie podkreślają odrębność własnych zainteresowań i sposobów poszukiwania rozwiązań dla problemów trapiących Afrykanki. Analizując własne tradycje kulturowe i interpretacje chrześcijańskiego przesłania, teolożki afrykańskie wskazują na nacechowane dążeniem do wyzwolenia kobiety założenia dotyczące ich roli i sytuacji w społeczeństwie i wspólnotach religijnych, i dążą do ich reinterpretacji pozbawionej elementu wyzysku i uwzględniającej kobiecy punkt widzenia. Sztandarową postacią tego nurtu teologii jest pochodząca z Ghany Mercy Amba Oduyoye, z inicjatywy której powstało Circle of Concerned African Women Theologians, zrzeszające obecnie kilkaset członkiń z całego kontynentu i afrykańskiej diaspory³⁷.

Wszystkim chodzi o wyzwolenie

Mimo sporów i nieporozumień afrykańscy teologowie wszystkich nurtów prowadzili ze sobą twórczy dialog. W ustalaniu źródeł afrykańskiej teologii uznano ostatecznie, że zasadniczymi dla całej afrykańskiej teologii są: Biblia i chrześcijańska tradycja, afrykańskie dziedzictwo kulturowe i bieżące doświadczenia Afrykanów³⁸. Jak wskazano wcześniej, określanie własnych stanowisk i poglądów ukazało, że zgoda, co do tego nie była niczym nowym, a różnice wynikały raczej z odmienności roz-

36 E.E. Uzukwu, *From Nobody to Somebody: The Pertinence of African Liberation Theology*, [w:] *Movement or Moment?: Assessing Liberation Theology Forty Years after Medellín*, red. P. Claffey, J. Egan, Oxford 2009, s. 103-104.

37 *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*, Maryknoll 1995. Zob. też S. Grodz, *Mercy Amba Oduyoye: afrykańska teologia feministyczna*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XXI/XXI wieku*, t. 3, s. 266-280. Strona internetowa CCAWT: www.thecirclecawt.org

38 J. Parratt, *Reinventing Christianity*, s. 193 n.

kładania pierwszorzędnych akcentów³⁹. Co więcej, pod wpływem kontaktów z teologami afrykańskimi teologowie latynosczy zaczęli wyraźniej dostrzegać, że zajmowanie się zagadnieniami kulturowymi jest ważnym dopełnieniem refleksji i działań na rzecz wyzwolenia człowieka⁴⁰.

Teologowie czarnej teologii z RPA skupiali swą uwagę na wyzwoleniu z rasowego ucisku, doceniając przy tym wagę afrykańskiej tożsamości. Teologowie afrykańscy w swoich rozważaniach uwzględniali konieczność wyzwolenia Afrykanów z paraliżujących ich obaw wobec duchowych mocy i czarownictwa. Afrykańscy teologowie wyzwolenia podkreślali konieczność wyzwolenia milionów Afrykanów cierpiących w codzienności naznaczonej społeczną niesprawiedliwością. Natomiast afrykańskie teolożki dodawały do tego konieczność wyzwolenia kobiet i mężczyzn z okowów patriarchalnych nadinterpretacji afrykańskich tradycji kulturowych oraz chrześcijańskiego przesłania. Można więc uznać, że tak czy inaczej wszystkim chodziło o wyzwolenie człowieka, choć ujmowane z innej perspektywy.

Lata dziewięćdziesiąte dwudziestego wieku przyniosły znaczne zmiany w polityczno-społecznej sytuacji Afryki. Przemiany demokratyczne, w które aktywnie zaangażowali się członkowie wielu kościołów chrześcijańskich w różnych regionach kontynentu, ożywiły nadzieje na lepszą przyszłość. Koniec ery apartheidu w RPA sprawił, że czarna teologia utraciła (przynajmniej w wyraźny sposób) przedmiot prowadzonej przez siebie krytyki. Wyglądało również na to, że teologowie zajmujący się teologią kulturową osiągnęli pewien limit możliwości roztrząsania tematyki kulturowej. W tej zmieniającej się sytuacji już w 1991 roku AACC zaproponowała teologom w Afryce podjęcie wysiłków w celu tworzenia „teologii rekonstrukcji”. Afrykańscy teologowie wyzwolenia zwrócili jednak uwagę na to, że pełne wyzwolenie jeszcze się nie dokonało.

Wraz z prowadzoną od pewnego czasu nową interpretacją historii chrześcijaństwa w Afryce, w której podkreśla się zaangażowanie samych Afrykanów w propagowanie i rozwój tej religii, na kontynencie nastąpiła szerzej zakrojona zmiana podejścia do roli i skutków działalności afrykańskich założycieli kościołów (I. Shembe, W. Harris, S. Kimbangu i inni). Coraz mniejsze zdziwienie i opór budzą dziś stwierdzenia, że ci założyciele dokonywali kontekstualnej interpretacji Biblii i są w zasadzie pionierami

Pod wpływem kontaktów z teologami afrykańskimi teologowie latynosczy zaczęli wyraźniej dostrzegać, że zajmowanie się zagadnieniami kulturowymi jest ważnym dopełnieniem refleksji i działań na rzecz wyzwolenia człowieka

39 Theo Sundermeier już w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku wskazywał, że oba główne nurty teologii w Afryce wykazują oznaki zblżenia. Obserwacja przytoczona przez Johna Parratta (*Reinventing Christianity*, s. 27).

40 Tamże, s. 22, przyp. 70; E.E. Uzukwu, *From Nobody to Somebody*, s. 104-105.

W rozumieniu Afrykanów wyzwolenie w sposób konieczny związane jest zarówno z uzdrowieniem, jak i ze zbawieniem, tworząc jedną wielowymiarową całość. Podczas gdy Europejczycy przyzwyczaili się rozdzielać te aspekty i przypisywać je osobnym sferom życia, dla Afrykanów są to tylko inne wymiary tego samego zagadnienia-zjawiska

afrykańskiej hermeneutyki wyzwolenia, a także afrykańskiej odpowiedzi udzielanej na zachodni modernizm. Byli przywódcami profetycznych ruchów, koncentrowali się na politycznym wyzwoleniu, holistycznie pojmowanym zdrowiu i uwolnieniu z mocy duchowych sił i czarownictwa, które w ich (i wielu Afrykanów) rozumieniu obejmowało różnorakie siły ucisku i zła (polityczne, ekonomiczne i duchowe)⁴¹. Rosnąca zgoda afrykańskich teologów różnych nurtów w uznawaniu pierwszorzędного znaczenia inicjatyw podjętych przez afrykańskich założycieli kościołów umożliwia teologii w Afryce dokonanie wewnętrznego prze-modelowania się i wyznaczenia drogi do holistycznie pojmowanego wyzwolenia⁴². Nie odbywa się to bez przeszkód i wyzwań. Jednym z nich jest na pewno głoszona w ramach szybko rozwijających się obecnie wspólnot neopentekostałnych ewangelia dobrobytu⁴³.

Emancypacyjny charakter afrykańskich teologii

W odczuciu autora zasygnalizowane zagadnienia już ukazały emancypacyjny charakter afrykańskich teologii, ponieważ afrykańskie pojmowanie wyzwolenia jest dużo szersze niż to, do którego przyzwyczajeni są Europejczycy. W rozumieniu Afrykanów wyzwolenie w sposób konieczny związane jest zarówno z uzdrowieniem, jak i ze zbawieniem, tworząc jedną wielowymiarową całość. Podczas gdy Europejczycy przyzwyczaili się rozdzielać te aspekty i przypisywać je osobnym sferom życia, dla Afrykanów są to tylko inne wymiary tego samego zagadnienia-zjawiska. Polityczne przełożenie afrykańskiego ujęcia wyzwolenia/uzdrowienia/zbawienia nie zawsze jest wyraźnie zauważalne, ponieważ Europejczykowi jawi się ono jako np. działanie duchowe (religijne) lub medyczne. Poza tym znaczna część europejskich misjonarzy w różnych okresach dziewiętnastego i dwudziestego wieku promowała kwietystyczny pietyzm, powstrzymujący wierzących od bezpośredniego politycznego zaangażowania w bieżące problemy⁴⁴. Takie podejście było (i jest?) zauważalne w kontaktach kościołów głównych nurtów (także już pod afrykańskim zwierzchnictwem) z administracją kolonialną, a później (i obecnie)

41 E.E. Uzukwu, *From Nobody to Somebody*, s. 100-102. Uzukwu pisze, że afrykańscy założyciele kościołów byli „rodzimy głos, który – pod natchnieniem Ducha Świętego – wypowiadał się przeciwko uciskowi ich rodaków”.

42 Tamże, s. 105.

43 Tamże, s. 107. O ewangelii dobrobytu zob. np. O. Kalu, *African Pentecostalism: An Introduction*, Oxford 2008, s. 255-263.

44 Zob. np. J. Parratt, *Reinventing Christianity*, s. 9-10.

z władzami niepodległych państw afrykańskich. Tu jednak dla kontrastu można by wskazać na działania przywódców AIC, którzy nawet jeśli sami nie angażowali się w działania *stricto* polityczne, to ich religijno-społeczna działalność posiadała wyraźny wymiar polityczny, niekiedy dostrzegalny nawet przez władze kolonialne (jednym ze znaczących przykładów może być potraktowanie przez kolonialne władze belgijskie Szymona Kimbangu i założonego przez niego ruchu)⁴⁵. W czasach niepodległości twórczość przynajmniej dwóch znaczących teologów podnoszących kwestie wyzwolenia w Afryce Subsaharyjskiej była przez władze państwowe postrzegana jako zagrożenie – Jeana Marca Ela uznano za *persona non grata* w jego ojczystym kraju, a Engelbert Mveng zapłacił za swoje przekonania życiem.

Przełożenie teologicznej refleksji na polityczną praktykę jest zapewne wyraźniej widoczne w wypadku czarnej teologii uprawianej w RPA epoki apartheidu, gdzie niektórzy, np. Mokgethi Motlhabi, uważali czarną teologię za religijne ramię ruchu czarnej świadomości⁴⁶. Jednak walka o wolność z ucisku spowodowanego polityką apartheidu dotyczyła wszystkich wymiarów życia, i tak ją Afrykanie traktowali⁴⁷. Nie była to więc tylko sprawa walki o polityczne wyzwolenie, ale również zmaganie o możliwość afirmacji własnej, afrykańskiej tożsamości – co stanowi konieczny element zdrowia (psychicznego, ale też i fizycznego, zwłaszcza dla ujmujących sprawę zdrowia całościowo Afrykanów), a także walka duchowa z siłami zła, które trzymają ludzi spętanych w niewoli grzechu zarówno indywidualnego, jak i strukturalnego (podtrzymywanie struktur ucisku, wyzysku, zniewolenia).

Wiele wskazuje na to, że starając się odczytywać znaczenie, zasięg i skuteczność afrykańskich teologii, Europejczycy muszą poszerzać przyjmowaną przez siebie perspektywę, by dopasować się do szerokokątnego i wielopłaszczyznowego widzenia tych samych spraw przez Afrykanów.

45 Polityczne implikacje działań AIC w niepodległych państwach afrykańskich zasługują na osobne opracowanie.

46 Zob. *Black Theology: The South African Voice*, red. B. Moore, London 1973; J. Parratt, *Reinventing Christianity*, s. 156-162.

47 Warto pamiętać, że doktryna apartheidu miała również swoją religijną podbudowę.

STANISŁAW GRODŹ SVD (1964) – adiunkt w Katedrze Religioznawstwa Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL. Doktor teologii (KUL), magister islamistyki (Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, University of Birmingham). Zajmuje się m.in. dialogiem międzyreligijnym, kontaktami muzułmańsko-chrześcijańskimi, inkulturacją chrześcijaństwa w Afryce, religioznawstwem. Publikował m.in. w „Islam and Christian-Muslim Relations”, „Collectanea Theologica”, „Przeglądzie Religioznawczym”, „Nomosie”, „Teologii Praktycznej”. Autor monografii *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym* (2005).

Dane adresowe:

Stanisław Grodź
Katedra Religioznawstwa KUL
Al. Raławickie 14
20-950 Lublin
e-mail: stangr@kul.lublin.pl

Cytowanie:

S. Grodź, *Wyzwolenie czy inkulturacja? – zbieżne czy rozbieżne nurty afrykańskiej teologii?*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/06.Grodz.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Stanisław Grodź

Title: Liberation or Inculturation – convergent or divergent trends of African Theology?

Summary: With the shift of the centres of Christianity towards the South it has been increasingly noticeable that talking about Christian theology characterized by a geographical adjectives different from “European /Western” becomes acceptable. However, Christianity in Africa has still been considered by many Europeans as a hybrid of secondary importance. It will take some time before the European Christians will come fully to terms with accepting the contribution of African theology to the world Christianity.

In describing African theology, especially its origins, quite a lot depends on the initial assumptions taken by the researcher – whether one would consider only academic theology as theology as such (then there is no African theology before 1960s) or one would consider as theology also African oral and ritual input (then the Africans have been theologizing almost from the moment they became Christians). Application of European standards and perceptions led to seeing two major trends in African theology – black theology and African theology (cultural/inculturation

theology). With the work of African theologians of the younger generations one can discover that both trends have not been so much antagonistic to each other as rather complementary because both have been concerned with liberation, though approached from different angles and understood in different ways.

Keywords: Christianity in Africa, Black theology, African theology, liberation theology

teologia i queer

MARCELLA MARÍA ALTHAUS-REID

Stopofetyszym. Woń latynoamerykańskiej teologii ciała¹

Nem tudo está perdido: resta o cheiro
Que invade-me as narinas quando passo
Na porta do vizinho sapateiro.

(Nie wszystko stracone: woń pozostaje,
Atakując moje nozdrza, gdy przechodzę
Obok drzwi mojego sąsiada szewca.)

GlaucoMattoso, *Soneto Lírico* 26²

*Jeśli szlachetni chrześcijanie mają piękne stopy, wówczas,
spekuluje Nietzsche, „może stopy lekkie
są wręcz integralną częścią pojęcia »boga«”*

Alistair Kee

1 [Niniejszy tekst, *Feetishism: the Scent of a Latin American Body Theology*, pochodzi z pracy zbiorowej pod redakcją Virginii Burrus i Catherine Keller *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, New York 2006, s. 134-152 – przyp. tłum.]

2 Pełny tekst sonetu wraz z przekładem Carlosa Akiro Nishimury jest dostępny na stronie: <http://formattoso.sites.uol.com.br/performative.htm>.

Przygody brazylijskiego fetyszysty stóp

W 1986 roku Glauco Mattoso, ślepy brazylijski poeta, występujący jako zdeklarowany fetyszysta stóp³, napisał książkę, która stała się prawie obiektem undergroundowego kultu. *Podręcznik fetyszystycznego miłośnika stóp: przygody i lektury faceta szalejącego za stopami* stał się też kanwą komiksu, zmieniając tytuł na *Przygody Glaukomixa Stopofetyszysty*. Obie książki okazały się sukcesem i stały się nawet przedmiotem międzynarodowego zainteresowania akademickiego⁴. Glaukomix (w nawiązaniu do Asterixa) jest przedstawiony jako młody student uniwersytetu i fetyszysta stóp. We wcześniejszych książkach i poematach Mattoso świadomie łączył kontrastujące zagadnienia marginalizacji i władzy. W owych pracach takie kwestie jak władza i jej pozbawienie przedstawione są za pomocą idei „uniwersytetu” – jako strażnika elitarnej wiedzy – albo przywilejów niektórych klas społecznych w Brazylii. Stoi to w pewnym kontraście do tego, co można by określić jako „fetyszystyczne poznanie”, które Mattoso ukazuje jako pospolite (choć transcendentalne) i antyinstytucjonalne.

Publikacje z Glaukomiksem, gdy tylko się ukazały, dały w Brazylii początek modzie. Mówi się, że pamflety o słynnej, propagowanej w książce *massagem linguopedal* (dosłownie: „masażu język–stopy”) rozprowadzał na ulicach Brazylii sam Mattoso. Zachęcił ludzi do doświadczenia tego fetyszystycznego masażu jako formy zrozumienia problemu ponizienia i arogancji poprzez wymianę pozycji między uciskającym i uciskanym, wytwarzającą w kontekście klasistowskiego, heteroseksistowskiego i rasistowskiego społeczeństwa Brazylii nową syntezę ponizienia i władzy z towarzyszącą temu przyjemnością. *Massagem linguopedal* miał być wykonywany na spoconych i brudnych stopach takich grup ludzi jak policja, homofobi czy w ogóle sfrustrowani. Propozycja odnio-

3 Glauco Mattoso to pseudonim Pedra Joségo Ferreiry da Silvy. Urodzony w 1951 roku, Mattoso należał do generacji politycznych i seksualnie transgresyjnych poetów brazylijskich znanej jako „pokolenie powielaczowe”, ponieważ drukowali i rozpowszechniali swoje utwory przy użyciu tego medium. „Glauco Mattoso” jest kalamburem „glaucomattoso”, czyli kogoś cierpiącego na glaukomę (jaskrę) – w nawiązaniu do faktu, iż Glauco przez wiele lat na nią chorował, aż zupełnie oślepl. Jego poezja odzwierciedla też estetyczne poszukiwania kogoś tracącego swój wzrok i szukającego sensu ślepoty. Jest autorem kilku książek i poematów, a także historyjek obrazkowych w brazylijskich pismach komiksowych.

4 Zob. oryginalne stadium postaci Mattosa autorstwa Stevena Buttermana: *Perversions on Parade: Brazilian Literature of Transgression and Postmodern Anti-Aesthetics in Glauco Mattoso*, San Diego 2005.

sła wielki sukces. Mówi się, że setki ludzi przyłączyło się w tamtym czasie do inicjatywy masażu stopofetystycznego, oddając się doświadczeniu religijnemu o transgresyjnym, a jednak sakramentalnym charakterze. Prawdą jest, że teologia latynoamerykańska to długa historia odsunięcia od władzy⁵. Sama teologia wyzwolenia jest teologią pozbawienia władzy, która proponuje w każdym razie odmienny jej rodzaj i inny stosunek do niej. Tym niemniej unikalność Mattosa polega na obecności teologii jako pornologii – to znaczy jego praca, używająca języka erotycznego, jest zdolna ukazywać dekonstrukcję i konfrontację z władzą poprzez uliczną liturgię wielorakich poniżeń.

Tym, co z takim powodzeniem udało się Mattosowi, było stworzenie demokratycznego fetystycznego wydarzenia, uczestniczącego w dialogicznych momentach i udratyzowanej problematyce władzy, przyjemności i pracy. Fetyszyzm jest formą sztuki, która spaja to pospolite i zarazem transcendentne doświadczenie w unikalny sposób. A zatem Mattoso pisze:

Obsrać wszystkie duchowe rzeczy
aż uczyni się je dotykalnymi
Uduchowić gównem, by uczynić je niewidzialnym
To jest właśnie cała
tajemnica sztuki⁶.

Teologia także jest sztuką i to sztuką seksualną w tym sensie, iż zajmuje ją głównie umiejscowienie, ilość i jakościowe stopniowanie intymności pomiędzy Bogiem a ludzkością. Teologia wymierza również wymiany łaski, zbawienia i skruchy, a także organizuje ich mechanikę. Tym, czego jednak teologii w perspektywie historycznej brakuje, jest praktykowanie wiedzy o przyjemności oraz strategia, która wykorzystywałaby queerową ironię jako część tych opartych na wymianach mechanizmów zbawienia. Hamacher, odczytując na nowo Hegla, stwierdził, iż sztuka kończy się ironią, lecz w tym wykończeniu miałaaby ona także znaleźć swoje speł-

5 Kilka lat temu pomagałam w tłumaczeniu końcowego dokumentu międzynarodowej konferencji kwakierów, która odbyła się w Birmingham w Wielkiej Brytanii. Fragment zawierający słowa „uzyskanie władzy przez kobiety” wywołał burzliwą debatę wśród meksykańskich delegatek, które wyjaśniały, że nie chcą więcej władzy w Kościele; wręcz przeciwnie, chcą jej mniej, by pozostać wiernymi ich pragnieniu bycia z pozbawionymi władzy w ich własnym kraju.

6 Glauco Mattoso, poemat 9.5.3 (1977) z jego *Poemas en Castellano*, zebranych w *Galleria Allegría* (Memorial da America Latina, São Paulo 2002), <http://www.poesia.com/n14/n14itg.html>.

Teologia także jest sztuką i to sztuką seksualną w tym sensie, iż zajmuje ją głównie umiejscowienie, ilość i jakościowe stopniowanie intymności pomiędzy Bogiem a ludzkością

nienie⁷. Queerowa ironia *massagem linguopedal*, z jej naciskiem na doznawanie – dla jednych – brudnych, spoconych stóp robotników oraz doświadczanie – dla drugich – ich stóp całowanych z miłością po dniu pracy w sytuacji wyzysku, jest całą sztuką teologiczną samą w sobie. Pobrzmiwają w tym pewne nowotestamentowe tony. Czy obmywanie przez Jezusa stóp jego przyjaciół było *massagem linguopedal*? Czy zawierało w sobie ową mieszaninę pedagogii władzy i przyjemności, która ujęła setki Brazylijczyków na tyle, by z nią eksperymentować? Jaka forma religijnej estetyki tkwi w stopofetysyzmie Mattosa i jego konstrukcji ubogiego, zmarginalizowanego, homoseksualnego ciała w Brazylii?

Cokolwiek w tym *massagem linguopedal* tkwi, wykazuje jednak tę jakość, którą Roland Barthes opisuje jako „działanie rzeczą”, a nie tylko działanie nazwą⁸. W *Mitologiach* Barthes rozróżnia pomiędzy „mówieniem [rzeczą]” i „mówieniem o rzeczy”, podając następujący przykład. Drwal może nazwać drzewo, które tnie; czyniąc to, stwierdza Barthes, drwal „mówi drzewem”, ponieważ złączony jest z nim swą pracą. Tymczasem ktoś, kto nie jest drwalem, nie może mówić drzewem; osoba ta zdolna jest tylko mówić o drzewie. Analogicznie, stopofetyszysta, taki jak Mattoso, może wiarygodnie mówić stopami i tworząc wydarzenie *massagem linguopedal* daje ludziom możliwość działania przez samą rzecz (syntezy przyjemności, władzy i pozbawienia władzy), a nie tylko po prostu jej nazywania albo mówienia o niej. A jednak rolą Kościoła stało się nazywanie władzy i pozbawienia władzy jako doświadczanie estetyczne oraz uprawianie teologii jako metajęzyka, „mówienie o”, lecz rzadko „mówienie-rzeczcią”.

Obsrywanie duchowego w teologii

Teologie queerowe są refleksją teospołeczną, która w jakiś sposób czuje się dobrze z całowaniem brudnych stóp robotników, ponieważ punktem wyjścia queerowania teologii jest zawsze ciało⁹. Bardzo dobrze rozumieją one sens słów Mattosa, iż tajemnicą sztuki jest obsrywanie tego, co

7 W. Hamacher, *The End of Art with the Mask*, [w:] *Hegel After Derrida*, red. S. Barnett, London 1998, s. 105.

8 R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2000, s.280 i n. Inną analizę tego fragmentu z Barthes'a można znaleźć u Williama Pietza: *Fetishism and Materialism*, [w:] *Fetishism as Cultural Discourse*, red. E. Apter, W. Pietz, Ithaca-New York 1993, s. 121.

9 W kwestii metodologii teologii queer i ciała jako jej punktu wyjścia zob. R. Goss, *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up*, Cleveland 2002.

duchowe, przy jednoczesnym przeduchowieniu gówna. Teologie queer pielęgnują taki sposób poznawania/kochania Boga, który nadaje kształt odmiennemu umiejscowieniu teologii duchowo konkretnego i materialnie duchowego. W tym punkcie teologia ciała wyszła daleko poza samo tylko odślanianie ideologicznych dyskursów heteroseksualności w chrześcijaństwie – teologie queerowe uitorowały drogę dostrzeganiu wartości stosowania różnych seksualnych epistemologii w praktyce teologicznej. Przykładowo, epistemologie biseksualne, które nie mają w sobie żadnego pierwiastka „niezdecydowania”, lecz raczej wybory dotyczące przemieszczeń czy też akceptację różnych usytuowań albo umiejscowień miłości, są dogodnymi obszarami na splatanie transcendencji i immanencji – z mniejszym prawdopodobieństwem redukcjonizmu, niż ma to miejsce w klasycznej teologii heteroseksualnej. Michael Taussig w swoim artykule dotyczącym „fetyszyzmu państwa” wykrył w samym fetyszyzmie zdolność odnajdywania „duchów” codziennego życia. Znaczący to, że doświadczeniowa banalność naszego życia religijnego, ekonomicznego i afektywnego fluktuuje pomiędzy „duchem a przedmiotowością”¹⁰, albo, jak ujmuje to Mattoso, pomiędzy stopami a przyjemnością.

Zrozumienie tego pozwala nam nie tylko uprawiać teologię ciała z marginesów systematycznej, teologicznej przyzwoitości, ale także poddawać dyskusji ideologiczną naturalizację ciała w chrześcijaństwie jako uprzednią wobec ciała stykającego się ze sferą przedmiotowości. Przykładowo, jeszcze przed zetknięciem ciała z regulującymi zachowanie i seksualność ubraniami czy obuwiami, teologia umiejscawia cielesnie miłość. To umiejscowienie miłości i przyjemności jest w pewien sposób umiejscowieniem sposobu poznawania i kochania Boga. Jednak uprzednio wobec procesu ubierania dogmatycznego ciała teologii istnieje także ciało Boga, ukryte i nieoznaczalne. Bóg ten jest ofiarowaną przestrzenią albo relikwiarzem; jest różańcowymi paciorkami przy motocyklowych butach albo stopami brazylijskich robotników. Nie ma znaczenia, gdzie jest, ponieważ zawsze jest przemieszczeniem. Bóg ma w sobie coś z fetysza wskutek obecności przemieszczonej ze swego źródła. Jak pisze Christopher Kocela w swym poświęconym pracy Kathy Acker artykule *Mit poza fallusem*, fetyszyzm niesie pożądanie przemiany czy też ostatecznej Inności¹¹.

Istotą sprawy jest to, iż ostatecznie stopofetyszyzm obsrywa to, co duchowe, gdyż przerywa dyskurs przypisujący ciału jakieś szczególne (i uniwersalne) duchowe „bycie danym”. Oznacza to, że stopofetyszyzm

10 M. Taussig, *Maleficium: State Fetishism*, [w:] *Fetishism...*, s. 217.

11 Ch. Kosela, *A Myth Beyond the Phallus*, „Genders” 2001, no. 34, s. 13.

kładzie kres koncepcji, iż istnieje jakaś naturalna duchowość tego ciała zanim systematycznie teologiczne ubieranie stabilizuje w nim pewną tożsamość i seksualność albo zanim to ciało jest artykułowane, podlegając, jak twierdzi Yegenoglu, terytorializacji poprzez kody ubioru¹². Podejmując refleksję nad pożądaniami stóp albo butów, teologia zaczyna rozumieć, jak ciało może zostać usytuowane w odmiennych typach inskrypcji. W tym wypadku obuwie nie tyle artykułuje tożsamość ciała, które je nosi, lecz staje się raczej umiejscowieniem tożsamości wymykającej się procesom wytwarzania „innego”. To wytwarzanie „innego” [*othering*] staje się wówczas aktem odgrywania owej linii granicznej między rzeczą a duchem bez maskowania jej zwykłym nazywaniem; działa jako proces identyfikacji i poszukiwania śladów zakazanego ciała w teologii. Stopofetyszyzm funkcjonuje tu jako inskrypcja ciała, która identyfikuje te procesy wartościowania.

Albert Ploeger proponuje ciekawą dyskusję estetyki i doświadczenia religijnego, która może nam się przydać do zrozumienia procesów „delegowania inności” [*otherization*] w fetyszyzmie w ogóle¹³. Powinniśmy wziąć tu pod uwagę, iż teologia północnoatlantycka działa często jako system wartości – wynagradza wierzących zgodnie z systemem obdarowywania zależnego od politycznego i seksualnego pokrewieństwa ideologicznego. Ideologia regulująca dyskurs wartości, taki jak dyskurs „wartościowych doświadczeń” w świecie sztuki – dostarczający kryteriów używanych do oznaczania, kiedy sztuka jest sztuką – nie jest neutralna. Ploeger wzmiankuje na przykład artystyczne kryteria George’a Dickiego, wśród których są: „jedność, elegancja, intensywność i złożoność”¹⁴. Kryteria te nie są zbyt odległe od klasycznych teologicznych zasad wartościowania. Przykładowo, „jedności” w teologii północnoatlantyckiej nadawany jest sens „seksualnej spójności”, którą teologie winny osiągać. „Elegancja” również jest częścią wybiórczej estetyki: ciało „Innego” jest ciałem „nieeleganckim” – jest także nieeleganckie jako droga poznawania (*corpus dogmatyki*, ciało wiedzy).

Otwarcie teologicznego tekstu niesie ze sobą oczekiwania, by rozpoznać linie dzielące, krytyczne granice, autorytet, autorstwo i teologiczny gatunek. Tradycyjna teologia ciała, bazująca na myśleniu hete-

12 M. Yegenoglu, *Sartorial Fabric-actions: Enlightenment and Western Feminism*, [w:] *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, red. L. Donaldson, K. Pui-Lan, London 2000, s. 96.

13 A. Ploeger, *Dare We Observe?: the Importance of Art Works for Consciousness of Diakonia in (Post-) Modern Church*, Leuven 2002, rozdz. 1.

14 Tamże, s. 16.

roseksualnym, powinna być wyraźniej zrewidowana za pomocą kategorii *massage linguopedal* Mattosa – to znaczy poprzez ciało fetyszystycznego poznawania/kochania, stawiając obok siebie jak gdyby przeciwstawne kolumny tekstu bez granic, w mieszanych formatach i stylach, zakładających odmienne rozumienia linii dzielących. To właśnie zrobił Derrida w swojej książce *Glas*, formułując w ten sposób ogólną teorię fetysyzmu¹⁵. Czy zatem fetysyzm mógłby ofiarować teologii woń odmiennego systemu wynagradzania przez obdarowywanie? Czy na przykład zbawienie mogłoby być *działaniem* – zamiast bycia tylko wysławianiem – poprzez zmianę porządku sprawiedliwości, przybliżając ją bardziej do ekonomii fetyszu (daru bez długu)? Derrida rozważał ekonomię fetysyzmu jako „ślepą na przeciwieństwa”¹⁶, umiejscowienie oscylacji i niezdecydowania. Jeśli zbawienie łączy wydarzenie Innego w teologii z napięciem właściwym procesowi boskiej interwencji w ludzką historię, wówczas ekonomia fetyszu mogłaby ofiarować teologii duchowość nietłumionej zmysłowości, odmienny zapach świętości, uwzględniający odmienne procesy religijnego i społecznego kształtowania tożsamości. Załóżmy zatem, że stopofetysyzm Mattosa jest inskrypcją w transcendentnym doświadczeniu religijnym, która przekracza północnoatlantycki system nagradzania regulujący wymiany wartości i znaczenie w teologii. Ostatecznie Mattoso jest przecież Brazylijczykiem, człowiekiem z kraju *batuque* i liści *jurema* palonych rytualnie przez Pai albo Mai do Santo podczas obrzędów wzywania duchów. W trakcie rytuałów *batuque* ludzie gromadzą się, by wdychać silny zapach *jurema* z węglowych piecyków, przywabić duchy *jurema*¹⁷ i z nimi rozmawiać. Interesującym elementem *batuque* jest to, iż w jakiś sposób *jurema* to woń i duch jednocześnie. Jest to zapach tożsamości etnicznej, klasy i zarazem transcendencji, całkiem jak zapach stóp w *massage linguopedal*. Pytanie teologiczne, jakie musimy tu zadać, to: w jaki sposób Bóg ulega przemieszczeniu poprzez oscylację aktu fetyszystycznego? Jak Bóg zostaje zbawiony, albo: czy Bóg zbawia samego siebie? A także: jak Bóg uczestniczy w odmiennym mechanizmie wymiany, który go destabilizuje? Kiedy ukazuje się to nowe umiejscowienie Boga, monoteizm na przykład staje się boską niemożliwością. Ciało wiedzy Boga (dogmat) ulega dyseminacji, jak praca Mattosa w epoce „pokolenia powielaczowego” w Brazylii.

W jaki sposób Bóg ulega przemieszczeniu poprzez oscylację aktu fetyszystycznego? Jak Bóg zostaje zbawiony, albo: czy Bóg zbawia samego siebie? A także: jak Bóg uczestniczy w odmiennym mechanizmie wymiany, który go destabilizuje? Kiedy ukazuje się to nowe umiejscowienie Boga, monoteizm na przykład staje się boską niemożliwością

15 J. Derrida, *Glas*, Lincoln 1974.

16 Tamże, s. 227.

17 C. Classen, D. Howes, A. Synnott, *Aroma: the Cultural History of Smell*, London 1994, s. 132.

Rozważmy teraz kwestię teologii stopofetystycznej, dyskutując ideę sztuki, w szczególności jedności i wewnętrznej spójności, które dzieło sztuki winno osiągnąć, by wytworzyć to, co zwykle się określać jako „zmieniające świat znaczenie tworu artystycznego”¹⁸ albo „duchową jakość doświadczenia dzieła sztuki”. Stopofetyzm można postrzegać jako duchowe doświadczenie, które opiera się na zerwaniu ciągłości z ideologicznie skonstruowanym ciałem jako heteronomicznym, spoistym i ograniczonym. By rozpocząć, rozpuszcza granice pomiędzy ciałem a duchowością wraz z jej przedmiotowością; mamy tu obraz Mattosa trzymającego z miłością parę brudnych adidasów albo obraz Derridy, mówiącego w São Paulo o swoim tałesie z taką czułością, że skończył zaciemniając swoją własną teorię fetyszyzmu przez związanie teologicznej podmiotowości ze swą własną modlitewną chustą¹⁹. W *Velos*²⁰ Derrida rozważa potrzebę rozwinięcia tego, co określa jako „politykę tałesu”, w kontekście dualistycznych dyskursów zapoczątkowanych w kulturach tałesu i zasłony²¹ – robi to jako część politycznej dyskusji wokół kampanii przeciwko zakazowi noszenia przez muzułmańskie kobiety czadoru (zasłony) we Francji. Dla Derridy tałes czy zasłona są pierwotne; zjawiają się jako pierwsze, jak dla Mattosa na samym początku są być może buty. Zasłona jest źródłem dualizmu (świecko/religijnie albo laicko/religijnie zorganizowane społeczeństwo), a nie jego reprezentacją. W tym sensie fetysz zawsze jest pierwotny, dający się odnaleźć w paradoksie bycia umiejscowionym, a jednocześnie poprzedzającym jakikolwiek dyskurs o początkach. Dla Derridy tałes (albo, czy nie powinniśmy powiedzieć: *jego* tałes?) nigdy nie jest wynikiem procesu reifikacji, lecz jego źródłem.

Jest to ważne ustalenie, zwłaszcza jeśli chcemy rozważać to, co można by nazwać „fetyszystyczną wiedzą”, jako pierwotną, niezależną praktykę, albo jeśli pragniemy – w kontekście pisarstwa Mattosa – podjąć refleksję nad pierwotnością obuwia w teologii. Pomocny jest tu tekst *Sa(v)er* samej Cixous. Wiedza fetyszystyczna jest dla Cixous ruchem retrospektywnym (albo odślanianiem), który Derrida lubi odnosić do świętej choreografii umiejscawiania i rozrywania zasłony, świętej przestrzeni transcendencji w świątyni, Świętego Świętych. Możemy wtedy wziąć pod uwagę, iż fetyszystyczna wiedza jest wiedzą pierwotną, ale jedynie w ramach ruchu wtórnego, który odsyła nas do pewnego odniesienia prymarnego – zasłoniętej, pierwotnej wiedzy fetyszu, niejawnej, a jednak obecnej. Ale istota

18 A. Ploeger, *Dare We Observe?...*, s. 7.

19 J. Derrida, *Acts of Religion*, red. G. Anidjar, London 2002, s. 351.

20 J. Derrida, H. Cixous, *Velos*, tłum. M. Negrón, Buenos Aires 2001.

21 Tamże, s. 17.

sprawy jest to, iż dla Cixous zasłona w świątyni reprezentuje zwątpienie, a może nawet nieufność wobec metafizycznych obecności. Czy zatem wiedza fetyszystyczna objawia Boga nieufającego Bogu? Czy zmartwychwstanie Jezusa jest wydarzeniem świętej wiedzy fetyszu, także jako rozdarcie w zasłonie odkrywające Boga jako pierwotnego, ale dokonujące tego w ramach ruchu wtórnego? Polityka tałesu i polityka chrześcijańska schodzą się razem w Bogu, a miłość/wiedza o Nim jest częścią tego ruchu odkrywania i odrzucania w poszukiwaniu czegoś innego, pierwotniejszego. Dla Jezusa może nie byłaby to zasłona, która separuje, lecz przeciwnie: zasłona, która neguje dualizm leżący u korzeni objawień.

Opierając się na tym oraz w ramach dyskusji wokół problemu²², Derrida twierdzi, że fetyszizm nie jest substytutem prawdy (albo Boga), lecz pewnym poznaniem, ekspiacyjnym czy też ofiarnym: stąd fetysz „Mesjasz” („Mesjasz” skonstruowany w ramach wiedzy fetyszystycznej) może zastać otwarte drzwi. Co interesujące, dla Cixous zdjęcie zasłony z naszych dusz jest powiązane z usunięciem wiedzy fetyszystycznej, to znaczy przeciwieństwem ślepej ufności i zawierzenia w sensie ideologicznym (*confianza* – wiedzy wyznającej wiarę). Ale wiedza fetyszystyczna nie jest substytutowa ani pośrednicząca; jest pierwotna, i dlatego Derrida przedstawia nam mesjanistyczną teorię fetyszizmu. Oznacza to, że fetysz przyjmuje na siebie ciężar naszego poszukiwania wiedzy, które nie może być zaspokojone inaczej jak tylko w samym fetyszu. Wiedza fetyszystyczna wyczerpuje ów proces odsłaniania prawdy i staje się w ten sposób barankiem ofiarnym. Tak więc Derrida mówi: „To właśnie zasłona ulega we mnie wyczerpaniu, *w moim miejscu*. Skradła moje imię”²³. Fetyszystyczna wiedza wymaga od nas zapłaty za to zbawienie: naszego ustalonego poczucia tożsamości czy granic naszej teologii i wiedzy o Bogu, to znaczy granic przedmiotowości i świętości. I dokładnie to przytrafiło się Derridzie zagubionemu w swych własnych metafizycznych uobecnieniach, kiedy pisze, jak bardzo kocha i błogosławi swój tałes, i opowiada o nim tak, jakby był on jakąś osobą, która dysponuje wiarą: „[mój tałes] nie wierzy w moją niestałość, nie ma ona nań żadnego wpływu”²⁴. Der-

22 W *Specters of Marx: the State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International* (New York 1994) Derrida zdaje się mieszać fetyszizm towarowy ze swą własną filozoficzną grą wokół widmowości i obcowania z duchami [*ghostliness*], to znaczy usuwa historyczną konkretność fetyszizmu poprzez zignorowanie procesów ideologicznego kształtowania, które za nimi stoją. Zob. *Ghostly Demarcations: a Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, red. M. Sprinker, New York 1999.

23 J. Derrida, H. Cixous, *Velos...*, s. 51.

24 Tamże, s. 81.

rida potępił cienie bogów w filozofii, ale zapomniał o nieustającej władzy swojego własnego modlitewnego stroju.

Tym niemniej w przedmiotowości zapachu butów tkwią jeszcze inne kwestie, które Derrida mógł uwzględnić, gdy twierdził, że potrzeba nam uogólnionej teorii fetyszyzmu czy też tego, co możemy nazwać „biografią zasłon”²⁵. Należą do nich zapachy klas społecznych, zapach ciała bez dezodorantów, woń koloru czyjejś skóry albo przepoconych butów w powietrzu nasyconym kadzidłami w kościele. Ale Mattoso bada je wszystkie w swojej biografii fetyszyzmu; co więcej, tworzy ogólną biografię butów z uwzględnieniem fundujących wydarzeń. Podczas gdy dla Derridy fundującymi wydarzeniami biografii tałesu było Wyjście, święty Paweł, Freud²⁶, dla Mattosa fundującymi wydarzeniami fetyszystycznej wiedzy są kapitalistyczny wyzysk, społeczne wykluczenie i globalna niesprawiedliwość. Tak jak jedwabna zasłona przekracza przestrzenie, a fetyszystyczna wiedza jest zawsze objawieniem, tak fetyszystyczne ciało przekracza wszystko i nigdzie się nie zagnieżdża. Przekracza ideologiczne rozumienie transcendencji, dyskurs o transcendencji i akceptowane religijne/duchowe doświadczenie, włączając w ten proces również ekonomiczne tło, które spoczywa ukryte, konfigurując i dostosowując owo duchowe doświadczenie.

Albo też łącząc gówno i ducha, jak sugerowałby Mattoso, na wykluczające się sposoby. Przykładowo, definicje Dickiego dotyczące tego, co stanowi dzieło sztuki, wspierają się na conceptach klasowych i mieszczańskim projekcie przeżywania piękna (jak choćby w wypadku wymaganej „elegancji”). Pytania na obszarze teologii i fetyszyzmu podobne są do tych, które rodzą pudełka Brillo Warhola, obraz Garcíi Uriburru przedstawiający weneckie kanały czy komiksy Mattosa z Glaukomiksem. Wszyscy ci artyści odzwierciedlają w swoich pracach to, co Danto nazwał „transfiguracją banafu”²⁷. W teologii, a szczególnie w konfiguracji queerowej teologii ciała, fetyszyzm jest praktyką transfiguracji rzeczywistości w tym sensie, że jeśli cokolwiek on odzwierciedla, to jest to odzwierciedlanie duchowej Inności. Przypomina to refleksje Derridy na temat masek i luster jako koniecznych do konfrontacji ze sobą, które rozwija on w swoim studium *Głowy Meduzy* Caravaggia²⁸. Aby zobaczyć siebie, potrzebne jest lustro i skrytość, to, co pozwala ująć śliskie, widmowe

25 Tamże.

26 Tamże.

27 A. Ploeger, *Dare We Observe?...*, s. 17.

28 J. Derrida, *Memoirs of the Blind: the Self-Portrait and Other Ruins*, Chicago 1993.

Fetyszystyczne ciało przekracza wszystko i nigdzie się nie zagnieżdża. Przekracza ideologiczne rozumienie transcendencji, dyskurs o transcendencji i akceptowane religijne/duchowe doświadczenie, włączając w ten proces również ekonomiczne tło, które spoczywa ukryte, konfigurując i dostosowując owo duchowe doświadczenie

spotkanie przedmiotowości, ducha i miłości. Jest to temat, który Mattoso eksplorował w swoich obrazkowych historyjkach, takich jak *Roxana, a Senhorita de Santana* [Roksana, panna z Santany], w których postacie ukazane są jedynie przez ich stopy albo nogi, nigdy zaś poprzez twarze. Stopy są jak odbicia widziane przez maski albo przeszkody w postaci przewidzianych dla ciał doświadczeń, albo zetknięcie się ciała z takimi duchowymi sprawami jak przyjemności i neoliberalne formy opresji. Hipokryzja społeczności Santany, przedstawianej tam na przykład przez wysoką moralność „pań z Santany”, stanowi integralną część ironii komiksu.

Kwestie związane z duchowością i przedmiotowością są obecne w miłości do stóp i butów. Stopy i buty ukazują umiejscowienie poznawania/kochania odnoszące się do procesu Inności, w szczególności dzięki intuicyjnemu wnিকnięciu w obecność Innego Boga. Chodzi o to, że queerując teologię ciała możemy dojść do odkrycia śladów queerowego Boga, a przez to i do śladów Innych przymierzy, utraconych paktów i objawień Boga w undergroundowej historii miłości. W tym sensie słowa Glauco Mattosa: „nie wszystko stracone”, przypominają nam, że w teologii inskrypcje Boga są powiązane z inskrypcjami ciał i wynalazkami koniecznymi do sprawowania władzy w ciele Kościoła, w Bogu i w ludziach. Przyglądając się stopofetysyzmowi, pragniemy zajmować się tymi ekstrawaganckimi inskrypcjami Boga, które manifestują się w ciele marginalnym, poza akceptowanymi praktykami chrześcijaństwa cielesnych inskrypcji.

Całowanie wozu Evity. Jak teologia wyzwolenia utraciła ciało

W Buenos Aires, jednego z późnych, zimnych lipcowych wieczorów, Evita Perón wracała do domu z Ministerio de Trabajo y Previsión (Ministerstwa Pracy i Bezpieczeństwa Socjalnego), gdy zobaczyła grupę robotników czekających w kolejce na autobus. Jej szoferem był wtedy Francisco Ernesto Molina, który nadal żyje i udzielił ostatnio wywiadu, w którym wspominał, jak Evita współczuła tym ludziom i kazała mu rozwozić robotników do domów rządowym samochodem²⁹.

Kiedy mineliśmy [Plaza de Mayo] [...], Evita zaczęła mówić: „Ci wszyscy biedni ludzie, [czekający na autobus] na takim zimnie! Gdy tylko mnie wysadzisz, wróć

29 Z wywiadu z Francisco Ernesto Moliną przeprowadzonego przez Ernesto Castrillóna i Luisa Casabala w *La Nación*, 23 lipca 2002, www.lanacion.com.ar/02/07/23/dg_416182.asp.

po nich i rozwieź ich do domów. Chcę, żeby inni mijający [te kolejki] członkowie rządu robili tak samo [...]”. Tak więc gdy tylko zostawiłem Evitę, wróciłem tam, żeby zaprosić tych ludzi, czekających na autobus, do rządowego samochodu. Była tam jedna taka kobieta, która nie chciała do niego wsiąść. Wyjaśniłem jej, że to wóz *la señory* i że jeszcze kilka chwil wcześniej pozdrowiała [Ewitę], gdy mijaliśmy [przystanek autobusowy]. Powiedziałem ludziom, że mam rozkaz zabrać ich do domów, ponieważ wieczór jest bardzo zimny. W końcu kobieta ta zdecydowała się wsiąść do samochodu i zawiozłem ją do Villa Lugano. Kiedy ludzie wysiedli w Lugano, zaczęli obcałowywać cały samochód.

Całowanie wozu Evity. Był to czas, kiedy tylko niewielu w Buenos Aires miało samochód, a wielu nigdy nawet w nim nie siedziało. Tylko arystokracja i biskupi byli wożeni przez szoferów. Rządowy samochód Evity był tamtej nocy ekscesywnym znakiem rozmycia granic między rządem a garstką robotników oraz między klasami społecznymi. Szofer Evity też był robotnikiem, tak jak i Evita – z pochodzenia i z wyboru. Czy ta historia Moliny o mężczyznach i kobietach, całujących wóz Evity po tym, jak zostali zabrani do domu pewnego zimnego, ciemnego wieczoru, jest opowieścią o *massagem linguopeda*? Nie można tu znaleźć wielu – jeśli w ogóle jakieś – odniesień do jakiegokolwiek stabilności: wszyscy są biedni i wszyscy są uprzywilejowani. Jest to poniżająca scena dla szofera (który, koniec końców, sam jest robotnikiem, jak pozostali) i moment przyjemności dla wszystkich. Przedmiotowość i duchowość spotykają się w samochodzie całowanym przez biednych. Wydarzenie zostało utrwalone w akcie nazwania samochodu Evity społeczną sprawiedliwością, solidarnością czy współczuciem, podczas gdy rozróżnienie na prywatne i publiczne uległo wymazaniu. Wóz rządowy stał się prawie sakramentalny w ów unikalny sposób, w jaki sakramentalne są fetysze.

W Ameryce Łacińskiej zawsze obecna była duchowość fetyszystyczna, ponieważ poczucie wykorzenia i zniszczenia, związane z końcem wielkich narracji w Ameryce Łacińskiej³⁰, wytworzyło na kontynencie widmową kohabitację religijnych i jednocześnie ekonomicznych znaków. Ogólnie rzecz ujmując, ludzie umierają w Ameryce Łacińskiej z trudem. Istnieje tu w popularnym dyskursie o sprawiedliwości polityczna tradycja buntowniczych ciał, rekonfigurująca transcendencję gówna i duchowości oraz dokonująca przesunięć między śmiercią a życiem w kontekście zagadnienia sprawiedliwości. Na przykład w Argentynie nasi zmarli zwykle odmawiają umierania. Zamiast spoczywać w pokoju,

30 Więcej na ten temat zob. w: M. Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London 2000, rozdz. 2.

podejmują walkę o zmartwychwstanie w dowolnym niedogodnym czasie, całkowite albo tylko częściowe. Dlatego właśnie mury Buenos Aires były pokrywane przez pięć dekad takimi sloganami, jak *Evita vive* [Evita żyje] i *Rosas powraca*³¹ oraz tekstami popularnych piosenek głoszących, że Che Guevara nie umarł. Zwłoki Evity zniknęły z Argentyny na ponad dwadzieścia lat i powróciły pewnego dnia z jednego z cmentarzy we Włoszech z krótszymi włosami i bez różańcowych paciorków. Także ręce generała Peróna zniknęły pewnego dnia z jego trumny. Teologia latynoamerykańska przeniosła wdarcie się takiego zaburzenia ciał do samej teologii: ciał biedaków, ciał zaginionych, ciał cierpiących, głodnych, prześladowanych i wreszcie ciał torturowanych. Sprawiedliwość społeczna i duchowość walki zostały skonstruowane w oparciu o widmową rasę buntowniczych ciał czy też części ciał (jak w przypadku rąk generała Peróna).

W teologii wyzwolenia „Inny” z dyskursu Lévinasa otrzymał twarz, imię i nazwisko, wraz z odmową akceptacji swojego losu, losu ciała biedaka, losu bycia nikim w pozycji kogoś z marginesu, losu zniknięcia – na równi z polityki i z teologii. Tym niemniej temu konkretnemu ciału Innego w teologii wyzwolenia brakowało być może owej widmowości odmiennych typów estetyki obecnych w życiu, w cierpieniu i w miłości między ludźmi. Problemem nie było uromantycznienie ciała biedaków – czego teologia wyzwolenia zawsze unikała – lecz jego *organizacja*. Nawet liberacjoniści próbują dyscyplinować zmartwychwstania. Proces dyscyplinowania zmartwychwstań polega na określeniu, jakiego rodzaju ciała powracają, jakie umiejscowienie miłości jest im właściwe i jak zachodzi proces stabilizowania tego, co cieleśnie znaczące. W przeciwieństwie do tego, fetyszystyczne poznanie/kochanie zmierza do destabilizacji odniesień i wydarzeń³². Całowanie samochodu Evity wymazało na jakiś czas dawne argentyńskie linie graniczne, aż do śmierci Evity.

Co zrozumiałe, teologia wyzwolenia skupiła swoją argumentację na problematyce społecznej organizacji (dyscypliny ciał w warunkach terroryzmu państwa) i strategii dezorganizacji (niszczenia ciał pozostających w opozycji w trakcie politycznych prześladowań), na przykład procesu

31 Juan Manuel de Rosas był nacjonalistycznym prezydentem Argentyny w dziewiętnastym wieku, który zmarł na wygnaniu we Francji. Przez wiele dekad walczone o sprowadzenie jego zwłok z powrotem do Argentyny, co w końcu stało się kilka lat temu. Slogan „Rosas powraca” odnosił się zarówno do idei sprowadzenia zwłok, jak i do powrotu idei nacjonalistycznych w niektórych politycznych kręgach w kraju.

32 E. Apter, *Introduction*, [w:] *Fetishism...*, s. 3.

dezorganizacji ciała wspólnoty ludzi jako ciała politycznego (albo ciała w opozycji) przez represyjny reżim rządzący w latach siedemdziesiątych. W tym represyjnym reżimie, jak i w dyskursie wyzwolenia, chrześcijańskie ciało było konstruowane w oparciu o filiacyjne, miłosne procesy między jednostkami tworzącymi naród. Argentyński pisarz Martin Kohan twierdzi, że represyjny reżim, torturując dzieci, kobiety i mężczyzn, działał „jak maszyna. Był zależny od bardzo małych elementów, które czasem nie były brane pod uwagę, ale które reprezentowały osobiste, ojcowskie i synowskie więzi” jednostki z narodem³³.

Synowska przynależność do teologii ciała, działającej w przestrzeni wysoce wątpliwych społecznych i politycznych konwencji, skutkuje przestępstwami wiary. Przestępstw tych nie popełniano w ramach teologii odcieleśnionej i abstrakcyjnej, lecz na polu teologii ciała, która ponownie sklasyfikowała głód, ból i torturę w rubryce oznaczonej: „dające się zbawić”. Ale wciąż istniało owo zaburzenie ze strony ciała, które choć martwe, odmawiały umierania, ciało, które znalazły się tam, gdzie czynność powracania jest częścią teologicznej strategii mieszania gówna i duchowości. W ostatecznej analizie widać, że teologia wyzwolenia przegrała bitwę o ciało, która była bitwą o dysafiliację. Lekkim ruchem sprzedała obsrywanie tego, co duchowe, albo przynajmniej nie udało jej się urzeczywistnienie tego, co Gilles Fraser wskazuje jako sakramentalny aspekt gówna³⁴.

Mówiąc o „gównie”, odnoszę się tu do tego wszystkiego, co czyniło problematyczną konstrukcję latynoamerykańskiego, chrześcijańskiego ciała w tym przywoitym porządku właściwym teologii wyzwolenia – na przykład w odniesieniu do *Innych* relacji miłosnej – który krytykowałam już w innym miejscu. Jednak aspekt sakramentalny, który według Frasera manifestuje się w nieredukowalności i dosadnej sile doświadczenia gówna, wciąż może pomóc nam w dokonywaniu przemieszczania tego, co duchowe, doświadczenia miłosnego i poznania Boga. Ów sakramentalny aspekt fetyszu jest ekscysem, który uparcie się utrzymuje, jak zapach butów ściskanych z miłością przez Mattosa albo wspomnienie dotyku gumy, albo woń skóry. Jest to ta część queerowego kochania, którą fetyszizm zbawia nie przez jej naświetlenie, lecz przez zaciemnienie. Zamazując wyraźną linię definicji ciała w chrześcijaństwie i używając retoryki kampaowej ironii oraz szokujących *quasi*-wyznań, teologia queer staje się

33 M. Piro, *Un tiempo de horror eficaz*, www.clarin.com/suplementos/cultura/2002/06/29/u-00601.html.

34 G. Fraser, *Redeeming Nietzsche: on the Piety of Unbelief*, London 2002, s. 125.

fetyszystycznym aktem. Powinniśmy wspierać fetyszyzację teologii, to znaczy tworzyć strategię seksualnego przemieszczenia, która kontestuje heteroseksualną socjoteologię dzięki swojej zdolności do oscylowania i destabilizowania binarnych opozycji.

Twierdząc, że alians teologii oraz seksualnej i ekonomicznej ideologii tworzy się na bazie małych aliansów zależnych z kolei od filiacyjnego procesu, który jest budowany wokół koncepcji naturalnego ciała i który stabilizuje relacje lojalności tego ciała wokół kwestii głodu i przyjemności. Ciało Boga, albo precyzyjniej: konstrukcja ciała Boga, na przykład w teologii stworzenia, funkcjonuje jak podpis. Podaje nam metafizycznego autora i tym samym autoryzuje porządek produkcji i konsumpcji, w którym ludzkie ciała ustalają swoje tożsamości i konstruują swoje lojalności.

Uprawianie teologii w Ameryce Łacińskiej rozpoczęło się jako proces kwestionowania „ciała lojalnego”, ale skonstruowało lojalność wobec ideologii jako stanowisko intelektualne zamiast afektywnego. Teologia wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej była kontrowersyjna właśnie dlatego, że musiała zanegować proces filiacji między dominującym państwem a sprzymierzonym z nim Kościołem. Czasami dało się odczuć, jak gdyby zaangażowała się w heretycką walkę przeciw Bogu Ojcu – i prawdopodobnie tak właśnie było. Tym niemniej, jeśli Kohan ma rację i ideologie są zależne raczej od więzów afektu niż intelektualnego przeświadczenia, wskazuje to na pewien problem z teologią wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej. Nie potrafiła ona na przykład zdobyć się na dysafiliację względem ideologii heteroseksualności czy kościelnego esencjalizmu; oddana była konstruowaniu latynoamerykańskiego ciała przy użyciu dyskursu zajętego bardziej roztrząsaniem gramatyki niż fałszywością samego teologicznego projektu „bycia danym” ciała w chrześcijaństwie latynoamerykańskim. Podzielała z oficjalną teologią niektóre elementy, które pozostawały dyskusyjne, mianowicie administracyjny *ethos*.

I właśnie w tym punkcie musimy obrać inną ścieżkę – perwersyjny zakręt na drodze – żeby kontynuować teologiczną praktykę wyzwolenia: jest to moment, gdzie wymagane jest myślenie queerowe. Teologia queer jest teologią miłości i sprawiedliwości, ale jej siła nie leży w żadnej z nich, a w zdradzie. Jednym z głównych zagadnień teologii queer jest zdradzona miłość i stopofetyszizm Mattoso jest tego najsilniejszym przykładem. „Bycie danym” teologicznego umiejscowienia miłości zostaje zdradzone; seksualność ciała zostaje zdradzona. Teologia queer pamięta ciała swoich wcześniejszych kochanków, ich odejścia i ich sprzeczności. Poza tym jeszcze, w ogólniejszym sensie, jest to teologia, która została zdradzona przez tradycje dogmatyczne i przez teologiczne nauczanie Kościoła regu-

lowane ideologiami seksualnego wykluczenia³⁵. Jest to sedno pragnienia i nostalgii wśród queerowych teologów, ciągła próba odzyskania miłości, która została zanegowana albo uciszona.

Jednocześnie, z innej perspektywy, o całej sztuce queerowania teologii można myśleć jako nieustającej próbie zdrady systematycznego, heteretyckiego [*straight*] myślenia o Bogu, zdrady założeń uświęconego bycia danym w eklezjologii i ideałów heteroseksualnej ideologii w społeczeństwie. Myślenie heretyckie wytwarza heteretyckie teologie, a heteroteologie zakładają heteromiłość zakorzenioną w geometrii heterociał, takich jak ciała teologicznej wiedzy. A zatem teologia queer mierzy się z paradoksem polegającym na usiłowaniu zbawienia tej zdrady miłości przez teologię, dokonywanym na drodze refleksji, która z kolei wprost wiedzie ją do zdrady stanu. Znaczy to, że angażuje się ona w zdradę ideologicznych powiązań teologii heteroseksualnej, wymagającą procesu uczuciowej dysafiliacji względem ojców chrzestnych i całej ich spółki.

John Caputo twierdzi w swojej książce *O religii*, że „Bóg i miłość są nawzajem ze sobą związani”; niemniej jednak, jak powiedział Nietzsche, wszystko zależy od tego, jakiego rodzaju stopy ma Bóg³⁶. Stwierdzenie Caputo może kazać nam się zastanowić, dlaczego dzieje się tak, że ilekroć filozofowie zwracają się ku religii, sentymentalizm zdaje się zastępować ich pragnienie dekonstruowania zastanych prawd; albo, by ująć to jeszcze inaczej, możemy się zastanawiać, dlaczego filozofia czyta teologię heteretycko. Teologia queer, która jest teologią kontekstualnych przemieszczeń i ćwiczeń w skrzywianiu, zaczęłaby tu fetyszyzowaniem jako teologiczną strategią. Zajęłaby się *nie* ustanawianiem równoważności miłości i Boga, lecz kwestionowaniem umiejscowienia miłości oraz Boga – to znaczy teologia queer rozpoczęłaby od zdrady danego, sentymentalnego umiejscowienia miłości/Boga, szukając jednocześnie nieujawnionych czy ukrytych w szafie adresów, których jeszcze nie uwzględniano. W rzeczy samej, Bóg oraz miłość mogą być czasem widywani razem, ale pytanie brzmi: gdzie i kiedy? Zdrada sentymentalnych adresów w teologii jest nieunikniona, ponieważ miłość może być przemieszczona i przesunięta (przeniesiona) tylko wtedy, gdy zdradzone zostaną tradycyjne teologiczne jej miejsca, to znaczy gdy staniemy się nielojalni wobec ideologicznych założeń w teologii, które pochodzą z obszarów seksual-

35 Słowa „tradycja” i „zdrada” łączy wspólna etymologia: łacińskie *tradere* znaczy „wydać, poddać” albo „przekazać, powierzyć”.

36 A. Kee, *Nietzsche and Christians with Beautiful Feet*, [w:] *Philosophy of Religion for a New Century: Essays in Honour of Eugene T. Long*, red. J. Hackett, J. Wallulis, Dordrecht 2004.

Myślenie heretyckie
wytwarza
heteretyckie teologie,
a heteroteologie
zakładają heteromiłość
zakorzenioną w
geometrii heterociał,
takich jak ciała
teologicznej wiedzy.
A zatem teologia queer
mierzy się z paradoksem
polegającym na
usiłowaniu zbawienia
tej zdrady miłości przez
teologię, dokonywanym
na drodze refleksji,
która z kolei wprost
wiedzie ją do zdrady
stanu.

ności, rasowych i kolonialnych narracji, a także uprzedzeń klasowych³⁷. Ostatecznie, zdrada jest potrzebna do przesuwania (przenoszenia) kochających się ciał w systematycznym ciele teologii.

Zdradzające ciała: miłość na Południu

Tak się już nieszczęśliwie złożyło, iż w latynoamerykańskim dyskursie teologicznym konstruowanie kochających się ciał pozostało zakorzenione w nienaruszonych dyskursach kolonialnych. Oznacza to, że dotyczący seksualności aparat conceptualny w postaci imperialnego chrześcijaństwa sprawuje swoją władzę poprzez narracyjną reprodukcję wiedzy na temat miłości i ciał, funkcjonującą modelująco w sferze publicznej konsumpcji. Teologia imperialna czyni miłość i Boga modelami, co jest bardziej częścią kolonialnego dyskursu prawa niż dyskursu teologicznego. A zatem, jeśli umiejscawianie kochających się ciał w teologii wykazuje tendencję do naśladowania relacji kolonialnych, wówczas queerowanie teologii powinno zawsze rozpoczynać od zdradzania miłości, przemieszczeń w ramach konstrukcji kochających się ciał i stwarzania okazji do znajdowania Boga w najmniej oczekiwanych miejscach.

Tym niemniej pozostaje faktem, że sposoby, w jakie konstruowane są w teologii ciała, miłość czy Bóg, powielają powszechnie zakładane wzorce produkcji ekonomicznej. Fakt, iż Caputo opiera swój argument za jednością Boga i miłości na stwierdzeniu, że jeśli ktoś nie kocha, wtedy osoba ta „nie jest warta swej soli”³⁸, obnaża obecny w myśleniu eurocentrycznym pospolity, ekonomiczny pakt przymierza między konstruowaniem ciał a konstruowaniem Boga, ponieważ „bycie wartym swej soli” oznacza po prostu zarabianie pieniędzy – w kontekście tego, co Caputo nazywa pragnieniem znalezienia Boga, miłości i prawdy, albo (używając jego własnej metafory) „naszej prawdziwej Północy”³⁹. Problem w tym, że w dyskursie ciał z „prawdziwego Południa”, ten zarobek powiązany jest z wyzyskiem i całkowitym lekceważeniem czegokolwiek, co mogłoby być adekwatnie nazwane „miłością”. Nie ma on żadnego związku z miłosnym spełnieniem, lecz raczej z *vaciamientos de empresa*, procedu-

37 W kwestii tak rozumianej zdrady i niełojalności w teologii zob. M. Althaus-Reid, *The Queer God*, London 2003.

38 J.D. Caputo, *On Religion*, London 2001, s. 5.

39 Tamże. [Caputo używa tam metafory „Północy” i „Gwiazdy Północnej” jako „archimedesowego punktu” wiary religijnej i religii rozumianej jako miłość do Boga – przyp. tłum.]

rami wywłaszczania, które pociągają za sobą оголаcanie centrum produkcji z jego maszynerii, a przez to doprowadzają do zanikania zasobów życiowych całych społeczeństw. Umieszczenie miłości na „prawdziwej Północy”, powiązane z wynagrodzeniem za pracę i z Bogiem, wymaga przeprowadzenia procesu dekonstrukcji, odsłaniającego „prawdziwe Południe” jako odmienne rozumienie kenotycznych ruchów produkcji, ciał i teologii.

Kiedy queerujemy teologię, pragnienie znalezienia seksualnej ideologii stojącej za teologicznymi refleksjami może zaprowadzić nas ku subwersywnemu konstruowaniu pola miłości – kochającego ciała – obecnemu u współczesnych queerowych pisarzy, takich jak Manuel Puig w Argentynie, Luis Zapata w Meksyku czy Hilda Hirst i Glauco Mattoso w Brazylii. Interesującą rzeczą w wypadku latynoamerykańskiego queerowego pisarstwa jest właśnie to konstruowanie ciał w obszarze przecinania się kilku dyskursów: politycznego, heteroseksualnego, kulturowego i religijnego. Queerowa poezja Mattosa może dokonywać przemieszczenia całego religijnego dyskursu przez sam tylko fakt dokonywania dyslokacji danej pozycji kochających się ciał w teologii latynoamerykańskiej, będąc jednocześnie punktem spotkania pomiędzy tymi ciałami i Bogiem. Tak jak Foucault zwrócił naszą uwagę na umiejscowienie władzy (w rodzaju instytucjonalnej władzy wymierzania każdemu kary), tak teologia również powinna podjąć refleksję nad umiejscowieniem miłościowładzy [*el poder amar*]. *Poder a mar* (dosłownie: „być władnym, by kochać”/„miłościowładza”) jest konstytuowane w teologii przez dyscyplinowanie umiejscowienia miłości. Istnieją na przykład wyznaczone umiejscowienia małżeństwa oraz domu rodzinnego albo specyficzne projekty ciał, którym pozwala się na wzajemne kochanie się zgodnie z określonymi oczekiwaniami w zakresie seksualności, płci, klasy czy rasy; funkcjonują tu całe opowieści miłosne, zapisy „życia w miłości”, włączając w to rozwody i separacje.

Queerowa teologia wyzwolenia (albo też „teologia nieprzyzwoita”) musi poszukiwać innych umiejscowień miłości w konstruowaniu ciała, aby w ogóle uruchomić dysafiliację konieczną do tego, by w teologii mogło wyłaniać się „pierwotne” ciało. „Południo-ciało” u Mattosa to ciało przemieszczone, resytuowane – przez swoje miłosne oddanie butom – w polu o odmiennych granicach. Tak samo jak Mattoso należał jako młody mężczyzna do powielaczowego pokolenia poetów, rozpowszechniających swoje wiersze w postaci powielaczowych kopii w sytuacji braku możliwości ich drukowania ze względu na cenzurę w wojskowych reżimach, tak też swoją poezją upowszechnia on miłość. Widoczne w jego wierszach resytuowanie obszarów miłości odpowiada ideom resytuowa-

Tak jak Foucault zwrócił naszą uwagę na umiejscowienie władzy (w rodzaju instytucjonalnej władzy wymierzania każdemu kary), tak teologia również powinna podjąć refleksję nad umiejscowieniem miłościowładzy [*el poder amar*]

nia kapitalizmu i społeczeństwa w Brazylii. Raymond Williams definiuje tekst „łączący” jako taki, który charakteryzuje się impulsem subwersywnym, nieuprawomocnianym społecznie, politycznie ani teologicznie – jest to pojęcie, które może nam tu dostarczyć nowego teologicznego odniesienia⁴⁰. W tym wypadku odniesieniem stopofetyszysty jest przemieszczenie miłości na buty, ale zamiast kupowanych w ekskluzywnych butikach Londynu szpilek ze srebrnymi paskami, zwraca się on ku zwykłym, ordynarnym i brudnym butom biednych.

Wiersze Mattosa są ważnym, queerowo-teologicznym źródłem, które może posłużyć do konstrukcji „południo-ciała” [*the body-south*], ciała w stanie zaburzenia i odszczepienia od tradycyjnych religijnych usytuowań zbudowanych na przymierzu rządzącego Kościoła i jego politycznych interesów. Są takim źródłem, po pierwsze, ze względu na swą umiejętność burzenia mitu ciała jako spójnej całości (którą Caputo określiliby jako „prawdziwą Północ” miłości) na drodze rozmaitych teologicznych recombinaacji. Po drugie, są nim także, ponieważ Mattoso uprawia styl pisania, który – jak gdyby będąc pewnego rodzaju *écriture féminine*⁴¹ – nie może być łatwo poddany czy podporządkowany metanarracjom teologicznych dyskursów na temat ciała w obszarze latynoamerykańskiej narracji czy dyskursów teologii. Mattoso używa kryterium „krytykokonkretyzmu”⁴² w konstruowaniu swoich wierszy, a zatem i ciała. Kryterium to pozostaje w konflikcie z logocentryzmem w swoim usiłowaniu ratowania tego, co nazywa on „tekstem słowogłosowizualnym”, to znaczy materialnej konkretności słowa. Ponieważ teologia queer nie tylko zaczyna swoją pracę na poziomie krytyki ludzkiej rzeczywistości, ale także kwestionuje dyskurs towarzyszący takim doświadczeniom ją tworzącym, krytykokonkretyzm może dostarczyć nam ważnych wskazówek w konstruowaniu teologii kochającego ciała i w rozpoznawaniu obecności Boga w integracji zachodzącej między werbalnymi i niewerbalnymi komponentami poezji.

W tym właśnie sensie Mattoso daje przykład konstruowania hermeneutyki wychodzącej z ciała i z przekształceń ciała. Kiedy mógł jeszcze

40 R. Williams, *Forms of Literature in 1848*, [w:] *Literature, Politics and Theory*, red. F. Barker [i in.], London 1986. Williams rozróżnia teksty „orzekające” oraz „łączące”. Teksty „orzekające” to te, które odnoszą się do tego, co się zdarza w świecie, podczas gdy „łączące” wprowadzają perspektywy radykalne czy transgresywne. Teksty łączące przesuwają granice i wychodzą poza ideologiczną reprodukcję świata obecną w tekstach orzekających.

41 H. Cixous, *Śmiech Meduzy*, tłum. A. Nasiłowska, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6, s. 147-166.

42 Na temat „wzrokowej” oraz „ślepej” fazy w twórczości poetyckiej Mattosa zob. *The Visual Poet*, <http://formattoso.sites.uol.com.br/visualpoet.htm>.

widzieć, pragnął pokazać wizualne aspekty świata, konkretność obrazów obecnych w poezji, w szczególności jego własnej. Kiedy całkowicie oślepl, dalej zajmowało go tworzenie wierszy, które mogłyby odsłonić wizualny charakter poezji. Używał technik literackich, takich jak aliteracja, paronomazja, kakofonia i eufonia, by wytworzyć metafory i translacje o sile zdolnej odzyskać przezroczystość kochającego ciała w kontekście ekonomicznej globalizacji, politycznej korupcji i heteroseksualności widzianej z perspektywy brazylijskiego „uwięzienia w szafie”. Właśnie owa niemal „wygnaniowa” jakość tej konstrukcji subwersywnego, wykluczonego ciała w wierszach Mattosa wyraża seksualną graniczność, która czyni możliwym rozumienie kochających ciał pomiędzy sobą oraz Boga, który również ma swój udział w tym „pomiędzy”.

Przy użyciu krytyko konkretyzmu Mattoso dokonuje dyslokacji miłości i seksualnych obszarów przyjemności oraz oznaczania; redefiniuje przyjaźń i solidarność, przeprowadza krytykę kapitalizmu. Również teologia dziedziczy po tym krytykokonkretyzmie strategię konstrukcji ciała: weźmy chociażby pod uwagę techniki aliteracyjne, ekspresywne powtarzanie sekwencji blisko powiązanych głosek. Powtarzanie wzmacnia znaczenie, jak na przykład we frazie: „misja i transmisja Ewangelii”, albo jak w aliteracjach konceptualnych, takich jak: „misja i rasizm”. W epoce biblijnej paronomazja odpowiadała na przykład za powiązanie nazwy miasta Babilon z chaosem i przestępstwem (w języku hebrajskim słowo „Babilon” [jak Babel – przyp. tłum.] brzmi podobnie do „pomieszany” [od hebr. *balal* = „pomieszać, zamącić” – przyp. tłum.]). Istnieją też paronomazje seksualne. Czy imię Jezusa nie kojarzy się natychmiast z imieniem Marii? A czy powiązanie Marii z dziewictwem nie powoduje automatycznie, że teologiczna percepcja Jezusa wiąże się z założeniem celibatu?

Alistair Kee pisze o rozmyślaniach Nietzschego na temat Boga, który wie, jak tańczyć. Nietzsche włożył bowiem w usta Zaratustry następujące słowa: „Uwierzyłbym tylko w Boga, który by tańczyć potrafił”⁴³. Bóg życia ma lekkie, tańczące stopy nie jako ornament, lecz jako konstytutywny element swojej boskości. Jak komentuje Kee, Nietzsche uważał Jezusa za wolnego ducha, pierwszego i jedyne go chrześcijanina, reprezentującego silną i radosną duchowość życia⁴⁴. Boskie, pocące się stopy Jezusa tańczyły również wtedy, gdy całowane były przez tych, którzy go

43 A. Kee, *Nietzsche and Christians...*, s. 19 [oryg. cyt. w: F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań 1995, s. 34, przekład zmodyfikowany – przyp. tłum.]

44 Tamże.

kochali. Tego Boga, który tańczy, i Jego wyznawców („chrześcijan z pięknymi stopami”) można odnaleźć w cielesnej teologii fetyszyzmu. Fetyszyzm ma ogromne znaczenie w poszukiwaniu ciała w teologii, zwłaszcza ciała queerowego, obejmującego też ciało heteroseksualne, które „wyszło z szafy”. Ma też znaczenie w poszukiwaniu ciała queerowego Boga – Boga, który stał się samochodem Evity, kiedy ten ucieleśniał społeczną sprawiedliwość; kiedy ów wóz Evity miał stopy lżejsze niż jakikolwiek inny bóg; kiedy miłość zamieniła się w skórzane siedzenia i gumowe opony, a ludzie całowali je nabożnie; kiedy lżejsze stopy Boga pociły się po dniu pracy w fabryce w São Paulo i były z miłością całowane przez naśladowców Glaukomiksa, z taką czułością, z jaką Derrida pieścił swój taśes.

Czy teologia utraciła to ciało wraz z transakcjami heteroseksualnych ideologii? Czy neoliberalizm przeniknął nasze teologie *erosa* swoją własną estetyką wykluczenia i obojętności wobec biednych i zmarginalizowanych? *Mais nao tudo está perdido...* Ale nie wszystko stracone. Fetyszystyczny sposób kochania i poznawania wciąż może kształtować nasz dyskurs w teologii, ekonomii i sferze seksualności poprzez odnajdywanie innych ciał, innych miłości i *Innego* Boga. Woń latynoamerykańskiej teologii zawsze będzie wonią teologii materialistycznej, która wie, jak pachnie bieda i która rozumie, jak doszło do erotycznych objawień (objawień boskiej miłości), gdy pewni policjanci całowali stopy robotników fabryki w São Paulo. Dzieje się tak, ponieważ latynoamerykańska teologia stopofetyszystyczna pojawia się jako erotyczne odsłonięcie miłości Boga wśród brudnych, spoconych ciał zmarginalizowanych i wykluczonych. Jest ona queerowa i jest polityczna, jako że napędza ją owo poczucie naglącej konieczności realizacji społecznej sprawiedliwości, które wciąż charakteryzuje liberacjonistyczny latynoamerykański ruch teologiczny w jego poszukiwaniu alternatywnych porządków – porządków kochania i porządków teologicznych.

Przełożył Marek Woszczek

MARCELLA MARÍA ALTHAUS-REID (1952-2009) – argentyńska teolożka metodystyczna, od końca lat 90. główna przedstawicielka chrześcijańskiej queerowej teologii wyzwolenia. Wykładała teologię kontekstualną na Wydziale Teologii Uniwersytetu w Edynburgu. Autorka m.in. przełomowych książek *Indecent Theology* (2000) i *The Queer God* (2003), a także redaktorka *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics* (2004) oraz *Liberation Theology and Sexuality* (2006). W swojej pracy łączyła dorobek krytyczno-teoretyczny latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, teologii feministycznej i postkolonialnej, radykalną krytykę queerową i inspiracje deleuzjańskie.

Cytowanie:

M.M. Althaus-Reid, *Stopofetyzizm. Woń latynoamerykańskiej teologii ciała*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/07.Althaus.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Słowa kluczowe: queerowa teologia wyzwolenia, hetero-teologie, fetyszizm, miłościowładza, queerowa dysafiliacja, Inny Bóg, religijne zdradzanie, Glauco Mattoso.

MAREK WOSZCZEK

„Ogród pośród płomieni”. Erotyka imperium, eklezjalne ciała i queerowanie małżeństwa

Artykuł jest próbą dokładniejszego zmapowania queerowo-rewolucyjnego potencjału teologii chrześcijańskiej, mającego podwójne źródła: historyczno-polityczne (antyimperialne korzenie chrześcijaństwa w sytuacji kolonialnej, generujące permanentną opozycję wobec imperialnych ideologii „wiecznego porządku”, cnoty i władzy, a także rozbudowane strategie parodystyczne) oraz religijno-imaginacyjne (teologia Wcielenia i Zmartwychwstania jako rewolucyjne dyskursy zwrócone przeciw całej antycznej tradycji metafizycznej, pracującej wokół „natury” i pozytywnych, determinujących porządków bytu / kosmosu, stabilizujących polityczne porządki imperialne, *homonoia*). Projekty chrześcijańskie okazały się zarazem „dewiacyjne” i „reapropriacyjne”: kryptopolityczny radykalizm chrześcijańskiej teologii Wcielenia i Zmartwychwstania wytworzył niesłychane napięcie, które prawie natychmiast rozładowywane było w ramach naturalizacji wyższego rzędu, ale napięcie to nie może zostać usunięte bez zniszczenia samych kontrimperialnych i antynaturalistycznych fundamentów tej teologii. Chrześcijańska erotyczna eschatologia „zbawiennych porażek” jako religijno-polityczna utopia nie ma nic wspólnego z „naturalnym porządkiem” oraz wspólnotą republikańskich / imperialnych podmiotów i ich cnót – dlatego polityczne ciała eklezjalne to ciała queerowe, niezdolne do bycia regularnymi organami „doskonałego ciała” jako wiecznego *schēma*.

Słowa kluczowe: teologia queer, ideologie imperialne, ciało, natura, prawo naturalne, Wcielenie, queerowa eschatologia, teologia porażki

Od prawie dwóch dekad Kościoły zachodnie znajdują się w samym centrum wojen kulturowych, obsesyjnie skupionych na moralności seksualnej, teologii rodziny i ochronie sakramentu małżeństwa przed parami nieróżnopłciowymi, uprawiając narracyjne orgie paniki moralnej i „obrony zasad”. Teologowie konserwatywni, od biblijnych fundamentalistów po posttomistycznych personalistów, w rozpaczy dostrzegają widmo roku 1968 krążące po ich własnych kościołach, ale umyka im kilka elementów sprawiających, iż żadna chrześcijańska teologia społeczna i eklezjologia przyszłości *nie będzie mogła nie być* teologią erotyczną z silnie anarchicznym konsonansem. Jest to interesujący moment w społecznej historii chrześcijaństwa, ale najbardziej intrygujący aspekt tej sytuacji to nie historia zachodniej obyczajowości, lecz sama dynamika teologiczna, jaka zostaje uruchomiona przez systematyczne podważenie zakonserwowanego doktrynalnie, heteroseksistowskiego schematu małżeńskiego. Kościoły są namiętnie zainteresowane seksualnością, czystością małżeństwa i tzw. wartościami rodzinnymi [*family values*], zaś szczerą uwagą obdarzają problem niesprawiedliwości, wyzysku i struktur przemocy. Sytuacja ta ma wszystkie symptomy operacji zastępczej czy substytucji: traktowanie zapłodniania, ciąży i rodzenia jako niemal ostatnich świętych rzeczy w nieświętym świecie i związana z tym „święta stanowczość” przykrywają radykalny kryzys myślenia teologicznego. Ta defensywna moralistyka stała się godna pożałowania, ponieważ uprawiana jest – nie tylko przez fundamentalistów – czysto retorycznie i reaktywnie, w całkowitym oderwaniu od pytania o polityczną ontologię *erosal agape*, a wówczas każdy projekt chrześcijańskiej wspólnoty [*ekklesia*] jako „ciała” [*sōma*] musi dialektycznie przechodzić w swój imperialny antytyp. W tej sytuacji *queerowanie* teologii można opcjonalnie zacząć od demontażu tej dialektyki, co uwydatnia zresztą imperatyw, by eklezjologia skupiała się wyjściowo na erotycznym (pragnącym) i zarazem zdominowanym cielesno-życiu, a w takim wypadku niemożliwe jest już odłożenie na bok polityczno-*queerowego* pytania o proliferującą różnicę: kim chcą być, jak zakochują się w sobie i jak zależą od siebie te „liczne członki jednego ciała” (1 Kor 12,12: *ta mele ... polla onta hen ... sōma*), o których mówi św. Paweł. Jak można w ogóle mówić o „jednym cielesnym”, nie mówiąc nic o cielesnym i zasadzie *imperium*, ich *jedności*¹?

W pierwszej kolejności należy przyjrzeć się, jak historycznie funkcjonowały imperialne dyskursy zbudowane wokół ciał, cnót i wiecznego

1 Na temat męskiej logiki „pojedynczości/indywidualizacji formy” i opartej na niej „ekonomii Tego Samego” zob. zwłaszcza L. Irigaray, *Ta plec (jedną) plecią niebędąca*, tłum. S. Królak, Kraków 2010, s. 20-22, 57-70.

„porządku rzeczy”, gdyż są one nierozdzielnie sprzężone z kształtowaniem się analogicznych projektów chrześcijańskich. Te ostatnie są w tym kontekście *dewiacyjne* i zarazem *reapropriacyjne*: radykalizm chrześcijańskiej teologii Wcielenia i Zmartwychwstania wytwarza niesłychane napięcie, które prawie natychmiast rozładowywane było w ramach chrześcijańskiej naturalizacji wyższego rzędu. Na końcu wskażę, iż ten komponent dewiacyjny, kontrnaturalny, a nawet parodystyczny (w kontekście projektów imperialnej władzy i jej „pokoju”), definiuje rolę chrześcijańskiego teologa wyzwolenia jako permanentnego dezercera, zaś z chrystologii i pneumatologii czyni anarchistyczno-*queerową* utopię, której potencjału nie da się już usunąć przez repoganizację, gdy nawet ewangelie i listy św. Pawła czytane są w *quasi*-stoicki, reaktywny sposób jako oparcie dla „prawa naturalnego” i „porządku [*schēma*] rzeczy”. Jest to, w istocie, dobra nowina, *euangelion*, dla ludzi *queer*, zaś zła dla republikańskich podmiotów platońsko-stoickich i ich wiecznej *pax*.

Imperium, *virtus*, ciała

Powiązanie kwestii teologii „czystości małżeństwa” i antygejowskiej wrogości z politycznym problemem przemocy i wojny wydaje się konserwatystom absurdalne (i służy czasem za temat kolejnych tanich dowcipów), ale – w istocie – są one ściśle połączone w jeden kompleks za sprawą widmowego łącznika w postaci niesłychanie odpornej na modyfikacje ideologii męskości, pewnej skomplikowanej patriarchalnej superstruktury teologicznej, którą przyjęło i uogólniło chrześcijaństwo (choć ona sama nie jest ani tylko chrześcijańska, ani nawet judeochrześcijańska). Judith Butler przywołała niedawno jako ilustrację znany kazus amerykańskich żołnierzy, którzy podczas obu wojen w Iraku pisali na pociskach „*up your ass*”: bombardowanie, okaleczanie i mordowanie jest obrazowane przez analny gwałt homoseksualny jako najgłębsze poniżenie przeciwnika, czego naturalnym przedłużeniem były upokarzające tortury sadystyczno-seksualne w więzieniu Abu Ghraib. Jak trafnie zauważa Butler, organizująca zasada, jaka tu działa, to zrównanie aktu homoseksualnego z pozbawieniem osobowej godności i jest to paradoksalnie sytuacja, gdy muzułmańskie tabu nagości i homoseksualizmu doskonale zgrało się z agresywną, frustracyjną homofobią w armii USA². Te symboliczne

2 J. Butler, *Ramy wojny: kiedy życie godne jest oplakiwania?*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2011, s. 154 i n. Inne współczesne przykłady i świeża dyskusja uplcio- wionej ideologii militarystyki i kolonizacji w: (*En*)*Gendering the War on Terror: War*

homoseksualne gwałty są „sytuacjami wyjątku” i rozgrywają się na marginesie „normalnej, chrześcijańskiej, amerykańskiej rodziny”, która jest „tu”, a wojna i *quasi*-homoseksualny gwałt na wrogu są „tam”, „na obrzeżu”, skierowane na zewnątrz. Homofobia, rasizm, imperializm i islamofobia łączą się tutaj w jeden prymitywny amalgamat, który ma jednak swoją wielowarstwową historię i wyobraźniowe zbiorowe umocowanie. Reakcja muzułmańska jest równie ponura: w irackich meczetach i mediach zaczęły z wolna pojawiać się ostrzeżenia przed falą „zniewieścienia” irackich mężczyzn i zarazą „trzeciej płci”, którą miała przywleć do kraju amerykańska armia. Od 2008 roku w ramach walki z deprawacją Armia Mahdiego, bagdadzka milicja Mukhtady al-Sadra, porwała z ulic, okrutnie torturowała, gwałciła i zamordowała setki „laleczek” [*jarawi*] – mężczyzn wyglądających na zbyt zniewieściałych³. Ale dlaczego „ejakulacja bombami” i seksualne tortury z Abu Ghraib muszą sprowokować chrześcijańskiego teologa do czegoś znacznie więcej niż tylko moralnego oburzenia? Prowizoryczna odpowiedź mogłaby brzmieć: dokładnie z tego samego powodu, co fakt, iż można w armiach zobaczyć chrześcijańskich, umundurowanych kapelanów, na katechezie usłyszeć, że rodzina to matka i ojciec-„głowa rodziny”, a w kościołach, że „naród jest zagrożony” i istnieje „słuszna wojna”, ale tak rzadko zobaczymy w nich radykalnych chrześcijańskich pacyfistów (gdyż „bez pokazania siły nie przetrwamy”), biskupki (w Polsce nawet pastorki) albo gejów i lesbijki, którym udziela się błogosławieństwa. Interesuje nas tutaj bezkompromisowa subwersja tej niewidocznej superstruktury teologicznej, a więc pytanie w ramach *teologii dewiacyjnej*⁴: jaka dynamika teologiczna ujawnia się, gdy w centrum chrześcijańskiej świadomości eklezjologicznej umieszczone zostanie żydowsko-zniewieściałe/*queerowe* ciało Chrystusa i wspólnotowa erotyka Ducha Świętego jako religijnie proleptyczna, niefreudowska utopia?

Historyczne procesy formowania się złożonych schematów chrześcijańskiej moralności i jej dyskursów, stanowiących bazę odniesienia dla wszystkich późniejszych jej przekształceń, muszą być analizowane na tle rzymsko-imperialnych dyskursów moralnych, z którymi od samego

Stories and Camouflaged Politics, red. K. Hunt, K. Rygiel, Aldershot 2006 oraz *Gender, War and Militarism: Feminist Perspectives*, red. L. Sjoberg, S. Via, Santa Barbara 2010.

3 „*They Want Us Exterminated*”: *Murder, Torture, Sexual Orientation and Gender in Iraq*, raport Human Rights Watch (2009); J. von Mittelstaedt, D. Steinvorth, *Allahs rosa Söhne*, „Der Spiegel”, 7 września 2009, nr 37, s. 112-114.

4 Używam tego określenia, odwołując się do inspirującej frazy „*deviant theologians*” Marcelli Althaus-Reid: *The Queer God*, London-New York 2003, s. 7 i n.

początku (tzn. od okresu nowotestamentowego) pozostawały związane w ramach głębokiej, nieusuwalnej dialektyki. W szczególności ważny jest tutaj kluczowy ich segment, wiążący propagandę imperialno-kolonialną z ideologią męskości i tym, co można by nazywać „polityczną seksualizacją” albo „erotyką *imperium*” (określenie historyczki Caroline Vout⁵). W kontekście nowotestamentowym ma on decydujące znaczenie ze względu na rzymską politykę kolonialną czasów Jezusa i św. Pawła i jej propagandową legitymizację, stanowiącą „percepcyjne tło” dla figury kształtującej się teologii ukrzyżowania i socjologii wczesnych wspólnot chrześcijańskich wokół niej się organizujących⁶. Rasistowski obraz Żydów w oczach rzymskich żołnierzy jako kłamliwych, irracjonalnych, poządlawych i zniewieściałych, *imbelles* czy *molles* (obowiązkowe obrzezanie, praktykowanie „absurdalnych” rytuałów zamiast trenowania ciała i żołnierskiego rzemiosła, brak armii, matrylinearność, ograniczenia męskiej aktywności seksualnej nałożone z zewnątrz przez objawione Pismo itd.), nieposiadających *virtus*, „męskiej cnoty”⁷, miał źródła nie w rzymskiej religii, lecz w owej „politycznej seksualizacji” jako ideologii powiązanej z „kultem imperialnym” – panowanie nad Żydami w Palestynie było w jej ramach słuszną władzą (gwałtem) na sfeminizowanym narodzie religijnych fanatyków. Z drugiej strony, późniejsi żydowscy rabini w ramach religijnej polityki oporu przedstawiali rzymską kulturę jako hipermęską, agresywną i falliczną, akceptując koordynaty tej ideologii, lecz dyskursywnie odwracając jej orientację: jej zasadnicze, zreinterpre-

5 C. Vout, *Power and Eroticism in Imperial Rome*, Cambridge 2007, s. 8.

6 Zob. np. R.A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987.

7 Łacińska *virtus* – „cnota, zaleta, kompetencja, zasługa, siła”, pochodzi oczywiście etymologicznie od *vir* – „mężczyzna, mąż, człowiek, żołnierz”, co już źródłowo całkowicie maskulinizuje jej charakterystykę; kobieta, która wykazuje oznaki *virtus*, takie jak samoopanowanie i racjonalność, jest – na mocy tej logiki – „jak mężczyzna”. Seneka choćby w znanym fragmencie ze swojej *De Consolatione ad Helviam* [*O pocieszeniu do Helwii*] skrupulatnie wylicza na przykład główne kobiece wady i niedostatki (takie jak „nieprzyzwoitość” czy „słabość do biżuterii”), wspierając swoją matkę słowami: „Życie, od początku dla ciebie bardziej wymagające, żąda od ciebie i więcej: wymówka bycia kobietą [*muliebris excusatio*] nie może odnosić się do tej, która zawsze była wolna od kobiecych wad”, i dalej: „jeśli tylko gotowa jesteś wczuć się w te kobiety, których widoczne męstwo [*conspecta virtus*] stawia je w rzędzie wielkich mężów [*inter magnos viros*]” (*Dial.* XII.16.2, 5; tłum. MW, zob. przekład J. Daviego: Seneca, *Dialogues and Essays*, Oxford-New York 2007, s. 181 i n.). W *De Consolatione ad Marciam* [*O pocieszeniu do Marcji*] z kolei zwraca się do rozpaczającej Marcji: „Ta wielkość twojego ducha powstrzymała mnie od brania pod uwagę twojej płci...” – *Dial.* VI.1.5; tłum. MW, Seneca, *Dialogues...*, s. 54.

towane elementy odnajdujemy w rabinicznej, patriarchalnej moralistyce religijnej⁸. W rzymskiej ideologii męskości *virtus* była w istocie wyłącznie męska i wiązała się z honorem, rozumem-racjonalnością [*ratio*], penetracją, panowaniem [*libido dominandi*], autorytetem, rozkazywaniem (zwierzchnictwem generałów nad armią), władzą nad rodziną, niewolnikami i kobietami, czyli także samo *imperium* jest zasadą czysto męską (jej prostym przeciwieństwem jest stan „niewolnika”, „kobiety” i „podbitego”, zwłaszcza ludów Wschodu i Afryki⁹), której gwałtowne odwrócenie było dla Rzymian szokujące i naganne, jak militarno-polityczna porażka Imperium równoznaczna *de facto* z gwałtem¹⁰. Podbijanie miasta czy regionu było przedstawiane – podobnie jak w całej tradycji bliskowschodniej, także hebrajsko-biblijnej – jako gwałt lub wzięcie w seksualne posiadanie ich personifikacji, zaś one same często jako sfeminizowane, zdegenerowane przez *mollitia* (chwyt propagandowy przejęty od Greków przedstawiających tak wcześniej wrogich Persów)¹¹.

8 Zob. np. M.L. Satlow, *Try To Be a Man: The Rabbinic Construction of Masculinity*, „Harvard Theological Review” 1996, no. 89, s. 19-40. Analogicznie do przykładu irackiej percepcji armii amerykańskiej, Żydzi postrzegali zarazem Rzymian jako nosicieli seksualnej deprawacji, rozwiązłości i pederastii [*hoi paiderastoi*], czyniących z młodych chłopaków [*neoi*] zniewieściałe prostytutki.

9 Zob. np. C. Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge 1993, s. 63-97, zvl. s. 92 i n. W kontekście nowożytnych ideologii militarystycznych Zachodu zob. V. Spike Peterson, *Gendered Identities, Ideologies and Practices in the Context of War and Militarism*, [w:] *Gender, War...*, s. 21 i n.

10 Szczegółowa, nowsza analiza tej rzymskiej ideologii męskości: J. Walters, *Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought*, [w:] *Roman Sexualities*, red. J.P. Hallett, M.B. Skinner, Princeton 1997, s. 29-43; krótkie, ale syntetyczne przedstawienie tej ideologii w świecie hellenistycznym epoki nowotestamentowej: C.M. Conway, *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*, Oxford-New York 2008, s. 15-34. Systematyczny wykład powiązania rzymskiej ideologii męskiego (udzielnego) honoru z okrutną polityką kolonialnego zarządzania dał np. J.E. Lendon, *Empire of Honour: The Art of Government in the Roman World*, Oxford-New York 1997. Oczywiście logika ta wiąże *imbellia* („niewojowniczność, stronienie od wojny”) z kobiecością, miękkością [*mollitas*], niezdolnością do racjonalnego myślenia i rządzenia, które mogą być rzutowane na całe kolonie, ludy i narody.

11 Zob. np. analizowane przez C. Vout (*Power and Eroticism...*, s. 25 i n.) przedstawienia z reliefu Sebastejonu w Afrodyzjas/Azja Mniejsza, ukazujące podbój Brytanii przez Klaudiusza i Armenii przez Nerona. We wcześniejszej tradycji hebrajskiej (prorockiej) przeklinane i niszczone miasta oraz krainy również przedstawiane są wyłącznie jako kobiety, często prostytutki, obnażane i/lub gwałcone, zob. np. drastyczne: Iz 47, 1-5; Ez 16, 1-63; Ez 23, 1-49; Na 3, 1-7. Zob. zvl. P. Gordon, H.C. Washington, *Rape as Military Metaphor in the Hebrew Bible*, [w:] *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, red. A. Brenner, Sheffield 1995, s. 308-325 (zob.

W schrytlanizowanej Europie to rzymskie imaginarium ukazuje się z zaskakującą regularnością, również w postaci zinternalizowanej. Mężczyźni-Żydzi postrzegani byli jako zniewieściali i pasywni (przez obrzezanie, brak władzy politycznej i gotowości militarnej, izolację, skupienie na rodzinie itd.), zarówno przez antysemitów po 1870 roku (szteandarowym przykładem jest romantyczna gwiazda *belle époque* – Otto Weininger i jego *Płeć i charakter* z 1903 roku¹²), jak i samych syjonistów w drugiej połowie dziewiętnastego wieku i na początku dwudziestego wieku, dla których odzyskanie państwa miało być końcem zniewieściałości i odzyskaniem męskości. Począwszy od Teodora Herzla męskość, wolność, patriotyzm i syjonizm splatają się w świetlanym obrazie „Nowego Żyda”, „Muskularnego Żyda”, zaś kobiecość ma realizować się w misji podtrzymania narodu, co przechodziło często w otwartą, reakcyjną mizoginię¹³. Żydzi z kolei przedstawiali chrześcijańskich gojów jako hiperżeńskich, agresywnych i dominujących¹⁴. Podobnie jak ciało Żyda, ukazywano już w dziewiętnastym wieku ciało „homoseksualisty”: jako zniewieściale, miękkie, słabowite, płciowo niedorozwinięte (w zgodzie ze starożytną ideologią męskości)¹⁵. Ten rezonans imaginacyjny splata się w najbardziej zdumiewające

tam też s. 311 i n., uwagi dot. rzymskiej ideologii miłości, mieszającej terminologię miłosną i militarną, oraz poetyki gwałtu na przykładzie Owidiusza i jego maksymy „*militar omnis amans*”).

12 Polskie tłumaczenie Ostapa Ortwin: O. Weininger, *Płeć i charakter*, Warszawa 1994, s. 219-269. Weininger buduje na przykład analogię między „kobietą” i „Żydem” w zakresie ich stosunku do własności (która „stoi w nierozzerwalnym związku z własnością swoistą, indywidualnością”) oraz „idei państwa” („zrzeczenia istot rozumnych”): Żydzi „nie mają właściwie wcale potrzeby własności” i – jak kobietom – brak im „rozumu kantowskiego (ducha)”, dlatego komunizm i socjaldemokracja mają być ruchem żydowskim (tamże, s. 228 i n.). W tej prymitywnej logice wiążącej męskość, indywidualność, rozum, władzę, imperium i prawo własności powraca w zdumiewająco czystej postaci cała antyczna ideologia płci. Zob. też: J. Halberstam, *The Queer Art of Failure*, Durham 2011, s. 159 i n.

13 T. Mayer, *From Zero To Hero: Masculinity in Jewish Nationalism*, [w:] *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, red. T. Mayer, London 2000, s. 285 i n. W swoim dzienniku z 1895 roku Herzl zanotował o swoich znajomych: „Są istotami z getta, cichymi, przyzwoitymi, bojaźliwymi. Większość naszych ludzi jest taka. Czy zdołają zrozumieć wezwanie do wolności i męskości?” (tamże, s. 285). Zob. też B.M. Baader, *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800-1870*, Bloomington 2006.

14 Zob. D. Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley-Los Angeles 1997, s. 33-80.

15 T. Mayer, *From Zero...*, s. 286 i n. Znakomite przedstawienie ideologicznego powiązania politycznie zmarginalizowanych mniejszości z przeciwnym męskości w dziewiętnastym wieku dał G.L. Mosse w *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, Oxford 1998, s. 56-76. Okazjonalnie znane postaci Żydów w sferze

sposoby z obsesją „moralnej integralności” narodu lub imperium, lękami przed „seksualną deprawacją”, impotencją i antychryścianizmem, rodząc od końca dziewiętnastego wieku podobne karykatury Żydów i homoseksualistów¹⁶. Kontekst nacjonalistyczno-imperialny i jednoczesny mieszczański kryzys ról płciowych wygenerował również od połowy dziewiętnastego wieku, zarówno w Europie, jak i w Ameryce, liczne kampanie przyciągania mężczyzn do Kościołów oraz próby maskulinizującego „rekodowania” (Blaschke), odzyskania „męskiego chrześcijaństwa” przez retoryczne przeciwstawienie się zniewieścieniu życia religijnego i „kobiecu sentymentalizmowi” wiary: od typowo wiktoriańskiego ruchu „muskularnego chrześcijaństwa” aż po katolicki Apostolat Mężczyzn [*Männnerapostolat*] założony w Niemczech w 1910 roku i jego wpływowe czasopiśmo¹⁷. Na łamach tego ostatniego jezuita A. Haggeneý wołał do mężczyzn z pytaniem: „Czy macie chrześcijańsko-katolicką odwagę, żeby się modlić?”, i dalej, uderzając w katolicko homofobiczne tony: „Lepiej być »modlącym się bratem« niż »innym« bratem”¹⁸. Stara rzymsko-stoicka ideologia męskiej *virtus* i *enkrateia* pojawia się w niezliczonych postaciach jako teza, iż tak Żydzi, jak kobiety i homoseksualiści, są immanentnie niezdolni do kontrolowania swojego pożądania i sfery seksualnej – w odniesieniu do tych ostatnich, przekonanie owo wciąż pojawia się współcześnie zaskakująco regularnie, od wyrozumiiałych zachodnich liberałów po dokumenty katolickiej Kongregacji Nauki Wiary¹⁹. Gorzką ironią historii jest jednak,

politycznej atakowano w prasie insynuacjami na temat ich dewiacyjnej seksualności, m.in. Waltera Rathenaua czy Léona Bluma (tamże, s. 68).

16 S. Lapidus, *Bottoming for the Queen: Queering the Jews in Protestant Europe at the Fin de Siècle*, [w:] *Jewish/Christian/Queer: Crossroads and Identities*, red. F. Roden, Farnham-Burlington 2009, s. 106. Przykładowe reprodukcje takich karykatur Żydów np. w: D. Boyarin, *Unheroic Conduct...*, s. 20 (Żyd na bicyklu, z 1890 roku) czy G.L. Mosse w *The Image...*, s. 69 (premier Francji Léon Blum jako Żyd Tułacz-transseksualista, z 1936 roku). Najpełniejsze studium powiązania pooświeceniowego, burżuazyjnego nacjonalizmu z ideałami normatywnej męskiej seksualności to wciąż książka George’a Mossa *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, New York 1985.

17 Zob. np. D.E. Hall, *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*, Cambridge 2006; O. Blaschke, *Krise der Männlichkeit um 1900?: Die Monatsblätter für die katholische Männerwelt*, [w:] *Krisenwahrnehmungen in Deutschland um 1900: Zeitschriften als Foren der Umbruchszeit im wilhelminischen Reich*, red. M. Grunewald, U. Puschner, Bern 2010, s. 133-152.

18 A. Haggeneý SJ, *Ganz deutsch!* („Männer-Apostolat” 1914, nr 11); cyt. za: O. Blaschke, *Krise...*, s. 143. „Inny brat” [*ein »anderer« Bruder*] to oczywiście eufemistyczne określenie homoseksualisty.

19 E.F. Rogers, Jr, *Sexuality and the Christian Body: Their Way into the Triune God*, Oxford 1999, s. 55 i n.

iz ten sam antyczny imperialno-kolonialny kompleks ideologiczny, sytuujący Żydów w pozycji niemęskich, irracjonalnych religijnych fanatyków, napotykaemy na Bliskim Wschodzie dwa tysiąclecia później: tu imperialna, „racjonalna” *pax christiana* o dosadnie żołnierskim obliczu obsadza jednak w tej politycznej pozycji nowych „fanatyków”. *Queerowy* teolog chrześcijański może świadomie wybrać ten moment dialektyczny jako dogodny obszar uwolnienia potencjału egzotycznej *dewiacji* zawartej w chrystologii (rozumianej jako ciągle otwarty dyskurs imaginacyjno-spekulatywny o podstawowym znaczeniu dla wspólnoty religijnej). Historyczny problem dyskursów imperialnych wokół ciał i ich cnót jest bowiem *jednocześnie* problemem teologicznym i politycznym, a nie tylko wątkiem pewnej historii społecznej. Z tej właśnie, podwójnej i symultanicznej perspektywy – krytycznego teologa i filozofa politycznego – możemy spojrzeć na całe pole produkcji podmiotu chrześcijańskiego, również napięć i anarchicznego potencjału, które ona generuje.

„Barbarzyńska filozofia”: Wcielenie jako absurdalne skrzywienie

Queerowa „miękkłość” ciała, judeochrześcijańska *mollitas-imbellia* w oczach „dosadnie żołnierskiego” imperium, wywołuje oczywiście podstawowe pytanie chrystologiczne, którego nie może uniknąć krytyczny czytelnik Nowego Testamentu: co dzieje się z ludzkim ciałem, gdy uruchomiona zostaje bardzo nieintuicyjna i całkowicie niepogańska logika Wcielenia? Jeśli pytamy: „co oznacza Wcielenie Chrystusa?”, to zwykle interesująca dla teologii filozoficznej wydaje się spekulacja „co to oznacza dla Boga”, jednak o wiele ważniejsze wydaje się zapytanie, „co to oznacza dla natury” (ponieważ człowiek jest *prima facie*, nawet dla teologa, jednym z bytów naturalnych), a oznacza dla niej w wyobraźni chrześcijańskiej przede wszystkim jedno: całkowitą katastrofę, ekscesywne złamanie jej jałowego biegu. Bóg pojawiający się w samym centrum monotonnego, odwracalnego, nieprzezroczystego życia przyrody, czyli – jak obrazowo ujął to Novalis – owej „*furchtbare Mühle des Todes*” [„straszliwego młyna śmierci”]²⁰, jest jak piasek rzucony złośliwie w tryby²¹: okazjonalnie rozwiewa

20 Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*, [w:] tegoż, *Werke und Briefe*, red. A. Kelletat, Stuttgart 1968, s. 115 (tłum. pol. w: *Uczniowie z Sais: Proza filozoficzna – Studia – Fragmeny*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 61).

21 Proces Wcielenia można widzieć ściśle teologicznie jako gwałtownie postępujący ciąg perturbacji czy dyslokacji upłciowienia/naturalności ciała, co sprawia, że finalnie, w akcie Wniebowstąpienia, ciało Chrystusa jest już nieodwracalnie *queerowe*; zob. świetny esej Grahama Warda, *The Displaced Body of Jesus Christ*,

jej cykliczną nieprzezroczystość, niszcząc odwracalność poprzez jednorazowo przezroczystą niepowtarzalność, kapryśne związanie z widmowym porządkiem nadnaturalnym (w tym sensie Žižek ma oczywiście rację, analogicznie komentując lacanowskim idiomem ów „sentymentalny banal”, iż drobny gest dobroci, życzliwość czy uśmiech niemal religijnie i nieodwracalnie zmieniają percepcję konkretnego człowieka²²).

Chrześcijańska konwersja (*conversio* – „zwrócenie” i „skrzywienie” jako modalny efekt wewnątrz samej świadomości), to znaczy uznanie Wcielenia za zdarzenie w historycznym czasie, wywołuje subtelne przedstawienie percepcji świata w jego bezrefleksyjnej „prostej naturalności”: *konwersja jest po prostu transwersją*, albo – by ująć to jeszcze precyzyjniej – *kontrykliczną subwersją/dewiacją*. Ciało i przyroda zostają całkowicie zdenaturalizowane, odebrana zostaje im soczysta, pogańska „naturalność”, spełniająca się w periodycznym rodzeniu i odnawianiu, w machinalnej reprodukcji. Widziane są jak gdyby „z ukosa” (transwersalnie), w dewiacyjnym, symbolicznym zniekształceniu, którego nie można już swobodnie znaturalizować i znormalizować, odzyskując „normalne ciało” i „pospolitą przyrodę”. Jest to rzecz jasna jeden z fundamentalnych powodów, dla których chrześcijańska teologia ma od początku bardzo poważne kłopoty z własnym – niezależnym od paradygmatów greckich – myśleniem o przyrodzie, a chrześcijańska teologia natury prawie nie istnieje (co ma i swoje przykre strony). Teolog powinien sobie tu jasno uświadamiać, iż jest to jeden z symptomów zdradzających jej nieusuwalną, rozpasaną *queerowość*, która sprawia, iż nie da się jej pokojowo połączyć ani ze stoicką, materialistyczną doktryną cielesnego, determinującego *logosu* przyrody (św. Paweł, odwołując się do tej stoickiej, filozoficznej teologii ciała/*sōma* w swoim adresie do Greków z Koryntu, dokonuje jej chrystologicznej subwersji przez denaturalizację, co ma przede wszystkim konsekwencje etyczne) ani z doktrynami ontologiczno-moralnego „prawa naturalnego” („*lex scripta in cordibus hominum*”, jak się zwodniczo elegancko za św. Augustynem wyraża św. Tomasz z Akwinu²³, licząc zapewne na zgodność

[w:] *Radical Orthodoxy: A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London-New York 1999, s. 163-181.

22 S. Žižek, *Kruchy absolut...*, s. 111.

23 S. *Thomae de Aquino Summa Theologiae, Ia-IIae*, q. 94, art. 6. Św. Tomasz widać, jaką ideologiczną drogę przeszła moralistyka chrześcijańska od Pawłowego oburzenia idolatrią i bezczeszczeniem godności ludzkich ciał (masowym – również kolonialno-rasistowskim – prostytuowaniem i niewolnictwem seksualnym w Cesarstwie) do współczesnego, kościelnego „poznania rozumowego” na temat „komplementarności płci”, „nieuporządkowania homoseksualności” i małżeństwa jako sakramentu „z natury heteroseksualnego”.

Konwersja jest transwersją, albo – by ująć to jeszcze precyzyjniej – kontrykliczną subwersją/dewiacją. Ciało i przyroda zostają całkowicie zdenaturalizowane, odebrana zostaje im soczysta, pogańska „naturalność”, spełniająca się w periodycznym rodzeniu i odnawianiu, w machinalnej reprodukcji

z kazaniem z Rz 2, 14-15, a skwapliwie unikając tu Rz 7, 4-6, Gal 2, 16 i 3, 13). Owo „życie zgodne z naturą” to raczej metafizyczna fantazja „cudaczných aktorów” (by użyć określenia Nietzschego²⁴) *quasi*-chrześcijańskiego stoicyzmu.

Innymi słowy, ściśle chrześcijańska dewiacja zaczyna się od Zmartwychwstania i nie da się jej już zatrzymać, dlatego we wczesnym Kościele konwersja była powiązana z długim przygotowaniem inicjacyjnym do rytuału chrzcielnego, który systematycznie deformował obraz świata w subtelny i zarazem ekstremalny sposób, czyniąc kogoś chrześcijaninem nie *ex nomine* („z mianowania”), tylko *ex prospectu* („ze sposobu/punktu widzenia”), przez wdrożenie w inkarnacyjnie *queerowy* reżim języka i praktyk. Tę możliwość denaturalizującej językowo-performatywnej dewiacji, przy jednoczesnym uznaniu natury jako realności, zawdzięczamy więc zaskakującej rewolucji religijnej, „barbarzyńskiej filozofii”²⁵ chrześcijan. Chrześcijańskie widzenie człowieka „z ukosa”, w nienaprawialnym skrzywieniu (i – *dokładnie dzięki temu* – podobnego Bogu) sprawia, że można oczywiście napisać historię całej chrześcijańskiej teologii jako zajmującą historię reakcji na szokującą intuicję partykularnego ucieleśnienia Boga i tego, co to oznacza dla innych głęboko partykularnych ucieleśnień. Na przykład dla pary lesbijek albo *drag queen*, które nie lokują się na binarnej (imperialnej) mapie płci, a więc prezentują się jako „niesubstancjalne” i „nieoznaczalne”, wyjęte spod fallogiki nieprzezroczystej „realności” i „istotności”²⁶ (jako „odpad” i „eksces” w sensie bliskim Luce Irigaray z jej *Ce sexe qui n'en est pas un*²⁷). Jest to kolejny symptom, którego żadna chrystologia nie może – pomimo gorących

24 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem: preludium do filozofii przyszłości*, tłum. P. Pieniżek, Kraków 2005, s. 17.

25 Myśliciele pogańscy określali w ten sposób chrześcijaństwo, ale określenie to przejęli afirmatywnie na przykład tak różni apologety jak syryjski enkratyk Tacjan (w swojej *Oratio ad Graecos*, np. 35, 1, w przeciwstawieniu do „arogancji Rzymian” i „gadanimy Ateńczyków”) i Klemens Aleksandryjski (w *Kobiercach*, np. I.99.1: „filozofia Boża i barbarzyńska”).

26 Istota-*essentia* jako fetysz klasycznej metafizyki, ale i fenomenologii, jest patologicznie nieprzezroczysta, ponieważ jako konstrukcja lingwistyczna (rzekomo analitycznie „przezroczysta”) zostaje znaturalizowana do tego stopnia, że tylko uporczywa krytyka genealogiczna (w sensie Foucaultowskim) jest zdolna odsonić jej czysto przygodny, polityczny status. Raczej pospolitym przykładem takich politycznych i pseudometafizycznych „istot” w fenomenologii jest na przykład książka Ferdinanda Fellmanna *Para: erotyczne źródła człowieczeństwa*, tłum. J. Duraj, W. Małecki, Poznań 2009.

27 L. Irigaray, *Ta plec...*, s. 24. Zob. też J. Butler, *Uwikłani w pleć: feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 57 i n.

wysiłeków – wytłumić: „ciota” i *drag queen* może być figurą chrystologiczną o wiele bardziej niż *pater familias* i *matronal/stola*, których małżeńska, patriarchalna *concordia* jest filarem imperialnej ideologii rodziny i militarnej „obrony jej bytu”²⁸.

Z kolei w mistycznej religijności greckiej – za modelowy przykład mogą tu służyć zarówno filozofowie tacy jak Platon, jak i elitarne praktyki misteryjne – konkretne ciało jest nieistotne, trzeba szukać boskości poza nim, wyglądać „ponad nie”: ten, kto zatrzymuje się przy naturalnym konkrecie i uchyla się od stopienia umysłu ze sferą boską i uniwersalną jest duchowym ignorantem i wulgarnym wieśniakiem (*Symp.* 218 b6: *bebelos te kai agroikos*), jak w arystokratycznej wizji Platona²⁹. W czasach jego działalności, wybrani do inicjacji mogli też wejść w świątyni w Eleusis do *telesterionu*, gdzie w środku otwierał się przed tłumem wewnętrzny *anaktoron* z wielkim, płonącym ogniem – był to „straszny ogień” Demeter, niszczący w człowieku wszystko, co ludzkie (cielesne i śmiertelne), aby mógł stać się podobny bogom. Prawie osiemset lat później historyk Eunapius w swoich *Żywotach sofistów* przytacza, co cesarz Julian Apostata usłyszał jeszcze od inicjowanego filozofa Aedesiusa: „Jeśli kiedykolwiek weźmiesz udział w misteriach, będziesz zawstydzony, że w ogóle urodziłeś się człowiekiem”³⁰ (tzn. że masz starzejące się ciało, pożądasz, uprawiasz miłość, czujesz i cierpisz itd.). Był to najgłębszy imperatyw starożytnych misterii i na tym właśnie tle trzeba widzieć pierwotną rewolucyjność chrześcijańskiej transwersji, w której każde naturalne ciało widziane jest

28 Zob. pouczające przykłady współczesnego funkcjonowania takiej legitymizacji wojny poprzez upłciowione opowieści o „bohaterach w armii” i męskich „szlachetnych wojownikach” broniących domów i swoich rodzin: L. Sjoberg, *Gendering the Empire's Soldiers: Gender Ideologies, the U.S. Military and the „War on Terror”*, [w:] *Gender, War...*, s. 209-218.

29 Zob. np. Platon, *Symp.* 211d-212a: „A więc [...], jak to wyobrazić sobie, gdyby ktoś mógł ujrzeć piękno samo w sobie, proste, czyste, niemieszane, nieskazyne ludzkim ciałem [*me anapleon sarkôn anthropinon*], barwami i całą wielką masą śmiertelnego śmiecia [*alles pollês phluarias thnetês*], gdyby mógł zobaczyć samo boskie piękno w jego jednej formie? Czy myślisz, że byłoby to marne życie [*phaûlon bion*] dla człowieka, tam patrzeć [...]? To byłby ktoś [...], kto dostał szansę bycia ukochanym przez bogów i nieśmiertelności [...]” (tłum. MW). W kosmologicznej ontologii Platona te „głupoty [*phluaria*] śmiertelników” i ich „tanie życie” są oczywiście derywatem zasady żeńsko-macicznej (zob. *Tim.* 49a6; 50d3). W kontekście Platońskiego modelu erotyki zob. D. Boyarin, *What Do We Talk About When We Talk About Platonic Love?*, [w:] *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, red. V. Burrus, C. Keller, New York 2006, s. 3-22.

30 Philostratus – Eunapius, *The Lives of the Sophists*, tłum. W.C. Wright, London 1922, s. 431.

„z ukosa”, mistycznie zdeformowane, jako konkretny człowiek przeniknięty elementem głęboko nadnaturalnym, dlatego właśnie należy być wpatrzonym, hołubić i troszczyć się o konkretnego bliźniego z jego obecnością (póki można się nią cieszyć). Ten efekt dewiacyjnej denaturalizacji ciała, historii i wspólnot jako „z-/wywołań” [ekkleśiai] jest efektem czysto teologicznym, który powoduje, że chrześcijaństwo wyjątkowo łatwo jest *queerować*, gdyż jest ono od czasu projektu św. Pawła potencjalnie wspólnotą totalnie dewiacyjną, która świadomie ignoruje zastane „prawo natury” (*schēma toū kosmou toutou* z 1 Kor 7, 31, czczone przez stoików i neopitagorejczyków) i zarazem uparcie celebrowała historyczną konkretność, partykularność i czasowość (nie ma więc – zgodnie z teologią Pawłową – w świecie nic bardziej nienaturalnego niż *ekkleśia*, konkretne chrześcijańskie zgromadzenie).

Paweł ostentacyjnie łączy to prawo zakotwiczone symbolicznie w ciele (znakowanym przez obrzezanie) – w całym strumieniu biologiczno-kulturowego dziedziczenia – a także „sprawiedliwość” [*dikaiošyne*] opartą na tym prawie”, pisząc, że teraz, po *na-/zwróceniu* (konwersji), wszystko, co było z tym związane, jest już „gnojem”, „gównem”, *skybala* (Flp 3, 8), co tylko potwierdza, że właśnie ta mistyczna, właściwa chrześcijaństwu denaturalizacja retroaktywnie wytwarza zarazem „gówno” jako materialno-dyskursywny fundament konwersji. Jest to fundamentalny gest *queerowy* i jego teologiczne niezrozumienie automatycznie uruchamia repogonizację (naturalizację) całej chrześcijańskiej pneumatologii, która jest zbudowana w opozycji do filozoficznej pneumatologii greckiej, zwłaszcza stoickiej. Chrześcijańskie „gówno” jest całkowicie odmienne od „gówna” platońskiego. Naiwny, religijny platonik (również „platonik chrześcijański”) jest zmartwiony rozsunięciem między sferą idealnej doskonałości a „rzeczami absurdalnymi [*ha geloīa*], jak włos, szlam albo brud” (*Parm.* 130c 6: *thriks kai pelos kai hrypos*), gdyż oczekiwałby pełnego zsunienia (kosmicznego *erosa*) bytu bez aberracji. Natomiast samoświadomy chrześcijanin musi to „absurdalne” rozsunięcie zaakceptować jako nieusuwalny, immanentny warunek, co powoduje, że miłosna anarchia/aberracja (antropologiczna *agape*) jest nie do uniknięcia i jest to zupełnie nowy, *nienaturalny* [*geloios*] rodzaj czulej sprawiedliwości ignorującej nadludzkie symbole Prawa³¹. Ekstremalnie Pawłowy (a więc fundamentalistycz-

Ten efekt dewiacyjnej denaturalizacji ciała, historii i wspólnot jako „z-/wywołań” [ekkleśiai] jest efektem czysto teologicznym, który powoduje, że chrześcijaństwo wyjątkowo łatwo jest *queerować*, gdyż jest ono od czasu projektu św. Pawła potencjalnie wspólnotą totalnie dewiacyjną

31 Starogrecki *Eros* związany jest, począwszy od Hezjoda i misteriozofii orfickiej, ze „zsuwaniem bytu” w skali kosmicznej, gdyż ma przeciwstawiać się pierwotnemu *Chaosowi*, który jest „rozerwaniem”, „przepaścią”, „przestrzenią pomiędzy” (a nie „bezładem” ani prasuubstancją, jak później) i ma ten sam źródłosłów co *chasma* („rozpadlina, przepaść”), zob. T. Kratzert, *Die Entdeckung des Raums: Vom hesiodischen*

nie konsekwentny, antypogański) Marcjon z tego właśnie powodu musiał jako historyk wręcz zaprzeczyć samemu Wcieleniu i Zmartwychwstaniu, ponieważ ich kontrnaturalna i antynomiczna *queerowość* osiąga w jego oczach takie nasilenie, że ludzkie ciało w całości może wydawać się już tylko resztkowym workiem „wypchanym gównem”, *caro stercoribus infersa*³². Ale w całej tej swojej antynaturalistycznej historii, rewolcie przeciw Ojcu-Prawu i upieraniu się, że ciało Chrystusa było widmem-*phantasma* bez „gówna” w środku, Marcjon miał odrobinę racji, tkwi tu czysto dialektyczny moment prawdy. Barbarzyńska transwersja chrześcijaństwa wprowadza w sam środek natury i pola włączanych w nią „naturalnych praw” (takich jak powinności rodzinne, lojalności klasowe i ojcowskie instytucje klanowe, jak małżeństwo, czy powtarzane procedury władzania ciała) pewną widmowość i widmopolitykę, której mdłą, już

«χάος» zur platonischen «χώρα», Amsterdam 1998; G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa-Poznań 1999, s. 52 i n. Platon i platonicy kojarzą to chaotyczne rozerwanie w bycie, a więc i ontologiczny problem „włosa, szlamu oraz brudu”, z żeńsko-maciczną przestrzenią (*chora = hypodochē*), co sprawia, że spajanie i powstrzymywanie zmian staje się funkcją męską zrealizowaną w pogańskiej *dikaiošyne* (zob. np. L. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca 1985, oraz J. Butler, *Ciała, które znaczą*, tłum. M. Rogowska-Stangret, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011, nr 4, s. 13-45). Demaskowanie tego kompleksu wyobrażeń ma duże znaczenie dla chrześcijańskiej teologii politycznej i polityki *queer*, ponieważ ukazuje rozmiary teologicznej legitymizacji i perwersyjnego włączenia w chrześcijańskie imaginariusium społeczne nie tylko tradycji prawa rzymskiego [*lex*] i imperialnego pokoju (*pax* umocowana w *imperium militiae*), ale też Platońskiej koncepcji sprawiedliwości, racjonalności/*harmonia* (*Politeia* 431e) i męskiej republiki – nic dziwnego, że aberracyjne *agape* i *šalom* zdają się dziś nie do odzyskania. Ontologia „chaosu”-oporu, „odpadów” oraz „zniewieścienia” są tu newralgiczne i wszystkie trzy łączą się z zachodnimi dyskursami imperialno-kolonizacyjnymi. Imperium jako całkowite opanowanie przestrzeni i czasu („*sine fine*”) jest po prostu polityczno-ekonomiczną realizacją „zsunięcia bytu” w jednoczącej formie – stąd *konstytutywna* ideologia *pax*. *Pax* działa nie tylko w politycznym trybie „porządku republikańskiego” czy militarne, ale też w trybie kolonizacji ekonomicznej i kulturowej subsumcji pod moralizujący dyskurs imperialny, jak to się stało na przykładzie Grecji zamienionej w cesarskie „wniosłe muzeum”, w opozycji do „barbarzyństwa” feminizowanej (służalczej, *imbellis*) i demonizowanej Azji, która „niszczy (cnoty) mężczyźni”, całe armie, np. przez swoje „uwodzenie/czar” [*amoēnitas*], a nawet „żeński” klimat. Zob. np. studium Antony’ego J.S. Spawfortha *Greece and the Augustan Cultural Revolution*, Cambridge 2012, pokazujące, jak imperialna *pax* inkorporuje „etyczny/męski hellenizm”, projektując zasadę żeńsko-maciczną w rozległą, geograficzną przestrzeń Azji.

32 Tertulian, *Adversus Marcionem*, 3.10.1 (*Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryzner, Warszawa 1994, s. 116). *Stercora* to po prostu Pawłowe *škybala*, choć tłumacze Flp 3, 8 od „gnoju” z oczywistych względów wołają tu „šmięci”. Oczywiście u Pawła skojarzenie tej resztki z niższą zasadą kobiecą („poniżej głowy”) pozostaje.

rozbrojoną wersją jest ta Derridiańska *hantise* z jego *Spectres de Marx*³³. Queerowo-chrześcijański fetyszizm, możliwy dzięki „gnojowi” i zarazem „widmom” (*revenants* Derridy), psującym naturalność *status quo*, jest nawet dla św. Pawła totalnym przeciwieństwem prostej, stabilnej „ufności/utwierdzenia w ciele” (Flp 3, 4: *pepoithenai en sarki*), a więc jest ciągłym miłosnym przemieszczaniem i zdradzaniem „sentymentalnych umiejscowień miłości/Boga” (Marcella Althaus-Reid)³⁴. Jest to więc „niemożliwy warunek” samej możliwości antyplatońskiej i antystoickiej *agape*, która wyraźnie wyklucza imperialne „jedno ciało” jako obiekt „naturalnego panowania (Ojca)”. Ciało eklezjalne, czyli „zwołane” kontrnaturalnością Zmartwychwstania, irytująco odmawia bycia organem albo komórką polityczno-kosmicznej harmonii przedstawionej jako *teleon sōma*³⁵, ponieważ w „barbarzyński” sposób, niezależnie od *schemallogosu* natury, określa, czemu ufa i na co ma nadzieję. Dokładnie z tego samego powodu trudno sobie wyobrazić większe napięcie niż to pomiędzy chrześcijańskimi *queerowymi* widmami Ducha Świętego a arystotelizmem czy stoicyzmem z ich pozytywnymi (naturalnymi), kompletnymi *in globo* porządkami bytu – tylko dzięki temu możliwa jest w ogóle jakakolwiek judeochrześcijańska teologia wyzwolenia, uniemożliwiająca „męskie / ojcowskie zsuniecie” bez aberracji.

Sama teologia od początku uruchamiała strategie zaradcze na tę religijną intuicję i obejmują one próby złagodzenia własnej dewiacyjno-

33 Por. M. Althaus-Reid, *Stopofetyszizm: woń latynoamerykańskiej teologii ciała*, tłum. M. Woszczyk, w niniejszym numerze. Althaus-Reid ma oczywiście rację, że Derrida myli swoją filozoficzną zabawę wokół *revenants* z ontologią materialno-historycznej alienacji, ale kryje się za tym o wiele poważniejsze wyzwanie, które podjęła jako teolożka: jak właściwie i konsekwentnie *queerować* historyczny materializm, taki jak marksizm?

34 Tamże. To sam św. Paweł, niejako wbrew sobie, uruchomił zbawienny ruch zdradzania.

35 *Stoicorum Veterum Fragmenta*, coll. Ioannes ab Arnim, Stuttgart 1964, t. 2, 550.24: kosmos jako „ciało doskonałe” (Chryzyp). Dokładnie tak samo określa geometryczny wszechświat Platon (*Tim.* 34b2), tyle że dopuszcza w nim, jak neoplatonicy, działanie całkowicie nieskoordynowanego (i oczywiście „żeńskiego”) chaosu. W ontologii-kosmologii stoickiej, jednej z najbardziej wpływowych w czasach św. Pawła, Bóg-*pneuma* przenika wszystkie ciała jako ich rozum [*noûs*], zapewniający *pełną harmonię* kosmosu. Z panteistycznej perspektywy stoickiej teologia wyzwolenia, prorocka rewolta ani żydowskie antyimperialne apokalipsy – podobnie jak dzisiejsze walki antykapitalistyczne – nie mają sensu. Przeciwwstawienie transcendentystycznego nurtu platońskiego i immanentystycznego stoickiego, przy którym upiera się na przykład Deleuze (*Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Warszawa 2011), nie ma tu, co ciekawe, żadnego kontrastowego przełożenia na wymiar polityczny, nie mówiąc o polityce emancypacji i oporu.

Trudno sobie wyobrazić większe napięcie niż to pomiędzy chrześcijańskimi *queerowymi* widmami Ducha Świętego a arystotelizmem czy stoicyzmem z ich pozytywnymi (naturalnymi), kompletnymi *in globo* porządkami bytu – tylko dzięki temu możliwa jest w ogóle jakakolwiek judeochrześcijańska teologia wyzwolenia

ści, próby uporządkowania nawiedzania [*hantise*], przez zablokowanie permanentnej transversji. Chodzi w nich o to, by „ciała chrześcijańskie”, o ile są w „tym świecie” i włączone w przyrodę, na powrót prezentowały się „normalnie”, a *ekklesia* imitowała wspólnotę wyobrazeniowo znaturalizowaną, taką jak „rodzina”, „lud” albo w końcu „naród”, organizując się jak ponadczasowa hybryda, coś w rodzaju „mistycznego ludu”, gdzie stara plemienna zasada więzów krwi i prokreacji ulega oddolnej spirtualizacji i działa jako polityczno-moralne widmo³⁶. Św. Augustyn posuwa się nawet do stwierdzenia, że w przyszłym raju zbawione ciała ludu Bożego zachowają swoją płeć, choć genitalia nie będą już używane do uprawiania seksu i rodzenia³⁷. Ten patologiczny program renaturalizacji *de facto* odwraca rewolucję wczesnochrześcijańską, która jest rewolucją pneumatologiczną: chrześcijański „mistyczny lud” nie ma już co prawda więzów krwi, ale nadal ma fizyczne ciała, które ten „lud” mają egzemplifikować dla świata (ciała te muszą być widzialnymi członkami tego mistycznego fantomu). Ponieważ „mistyczne ciało Chrystusa” i „ciało zmartwychwstania” są nadprzyrodzoną, eschatologiczną tajemnicą, więc nie sposób wyprowadzić z nich jakichkolwiek warunków *naturalnej* egzemplifikacji, stąd teologia szuka ich, kapitulując całkowicie w samej

36 Ten kierunek rozwoju tożsamościowego imaginarium chrześcijan – osiągający oczywiście swoje apogeum u św. Augustyna – ujawnił się bardzo wcześniej. Na przykład w powstałej około pół stulecia po św. Pawle *Apologii* autorstwa greckiego pisarza chrześcijańskiego Arystydesa chrześcijanie sławieni są jako ci, którzy „bardziej niż wszystkie narody na ziemi odnaleźli prawdę” i charakteryzują się pośród nich (ze względu na swoje pochodzenie od „Jezusa Mesjasza, zrodzonego z rasy Hebrajczyków”) moralną doskonałością: „nie popełniają cudzołóstwa, nie ulegają rozwiązłości”, „często ojca i matkę i kochają swoich sąsiadów, wydają sprawiedliwe wyroki”, „ich kobiety są cnotliwe, a ich córki są dziewicami, i nie oddają się prostytucji; ich mężczyźni stronią od wszelkich bezprawnych stosunków i nieczystości, a jeszcze bardziej stronią od tego owe kobiety” (*Apol.* 15, 4-6, red. J.A. Robinson – J.R. Harris, *The Apology of Aristides on Behalf of the Christians*, Cambridge 1893, wersja uzupełniona według zachowanego tekstu syryjskiego). Interesujące, że chrześcijanie są tu kolejno, systematycznie porównywani z innymi narodami i „rasami ludzkimi” (Babilończykami, Egipcjanami, Grekami, Żydami) i traktowani jako nadnaturalny *genos* (= „rasa”) albo *ethnos* (= „naród, lud”) przewyższający wszystkie inne. Ów duchowy „*ethnos/genos* chrześcijański”, wierny swojemu Bogu-Panu, ma być wewnętrznie uporządkowany regułami wyjątkowej, ale widzialnej (poświadczanej) czystości moralno-seksualnej. Najlepsze studium historyczne tej konstrukcji „chrześcijańskiej rasy” jako strategii polityczno-retorycznej u wczesnochrześcijańskich pisarzy to książka D.K. Buell *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York 2005.

37 Św. Augustyn, *De Civitate Dei*, 22.17.28: „*Qui ergo utrumque sexum instituit, utrumque restituet*”.

domenie naturalności, ludzkiej cielesności, a pogańska „natura” jako projekt zostaje podniesiona do drugiej potęgi przez bezkrytyczne włączenie w eschatologię. Owa katastrofa teologiczna ma niemal natychmiast poważne konsekwencje, gdyż taka naturalizacja pneumatologii – albo spirytualizacja „naturalności” – wiąże się z intensyfikacją kulturowej akomodacji chrześcijaństwa (np. do partykularnych, politycznych projektów natury: późnoantycznych, średniowiecznych i nowożytnych) i symbolicznej przemocy, wynikającej z pomieszania każdego bieżącego projektu natury (na przykład późnostoickiej retoryki tzw. „prawa naturalnego” po *Decretum Gratiani*, doszukujące się go nawet w ewangeliiach) z pragnieniem czy obrazem zbawienia. Chrześcijański problem z ciałami i erotyką imperium przystrojona w republikańskie cnoty nie jest więc drugorzędą, niewielką komplikacją, lecz bezpośrednio wynika z mistycznej dewiacji Epifanii i Zmartwychwstania.

Oczekiwanie, by chrześcijańskie ciało na powrót wyglądało „normalnie”, żeby było rozpoznawalnym, naturalnym znakiem (czyli żeby nie było symbolicznie zniekształcone przez kontrnaturalne szaleństwo Wcielienia), prowadzi do szeregu projektów tego ciała, które pomagają odzyskać jego mapę, w szczególności dychotomiczną. Klemens Aleksandryjski, wzorując się na bogatych wzorcach rzymskiego stoicyzmu, daje w swym słynnym *Wychowawcy* (*Paedagogus*, koniec II w.) szereg szczegółowych wytycznych dotyczących „regulowania [*kateuthynein*] ciała”³⁸. Chrześcijanin ma na przykład połykać kęsy ładnie, nie brudzić się, nie mówić podczas jedzenia (a mówiąc, zachować męską modulację głosu³⁹) i „utrzymać godność oblicza niezachwianą”⁴⁰. Interesujący nie jest tu oczywiście problem „brzydkiego połykania”, tylko humorystyczny fakt, że jest ono odradzane przez uruchomienie całej chrześcijańskiej maszynierii chrystologicznej i eschatologicznej – chrześcijanin żyjący takim projektem normalizacji życia głęboko wierzy, że przez siedzenie prosto przy stole i utrzymywanie godności na twarzy egzemplifikuje *pars pro toto*, przez pewien mistyczny transfer, *logos*-„ciało Chrystusa” (teolog zadaje sobie wiele trudu, by to uzasadnić). Normalizacja chrześcijańskiego ciała obejmuje w końcu i najbardziej newralgiczny obszar: płeć. Klemens, jak wielu innych, nie przebiera tu w słowach, komponując swój wywód:

38 Clemens Alexandrinus, *Paed.*, 2.1.1.2 (red. J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus – Series Graeca*, t. 8, Paris 1891; zob. też nowszą, staranną edycję krytyczną: *Clementis Alexandrini Paedagogus*, red. M. Marcovich, J.C.M. van Winden, Leiden-Boston 2002).

39 *Paed.* 2.7.59.1: „słaby głos jest oznaką zniewieściałości mężczyzny”.

40 *Paed.* 2.1.13.1: „*to euschemon tou prosopou diaterousin adiastraphon*”.

Ale jeśli mężczyzna czesze się i goli się brzytwą dla ładnego efektu, i układa włosy przed lustrem, goli swoje policzki, wyrывa z nich włosy i wygładza je, jakże to kobiece [*pōs ou gynaikeion*]! Bo zaprawdę, gdybyś nie zobaczył ich nago, pomyślałbyś, że to kobiety! Chociaż nie pozwala im się nosić złotej biżuterii, to jednak z powodu zniewieściałego pożądania [*dia ten thelydriode epithymian*] wienczą swoje rzemiona i obrzeża ubrań płatkami złota, albo zawieszają sobie ozdobne krążki zrobione z tego metalu przy kostkach czy na szyi. Jest to wymysł mężczyźni nadwątłych [*sophisma touto kateagoton anthropon*], których ciągnie do kobiecych pokojów, jak gdyby zwierząt wiodących podwójne życie [*amphibion*] i lubieżnych [*lagnon*] – oto burdelowa i bezbożna [*pornikos kai atheos*] forma pułapki. Bo Bóg zażyczył sobie, żeby kobiety były gładkie, ciesząc się z samych tylko loków rosnących swobodnie jak koń z grzywy; ale mężczyznę przystroił w brodę tak jak lwy i dał mu czyniący go męskim owłosiony tors – znak jego siły i panowania. Tak samo koguty, które walczą w obronie kur, nakrył grzebieniami, jak gdyby helmami [...]. Ta oznaka męczyzny, broda, dzięki której widzi się, że jest mężczyzną, starsza jest niż Ewa i to jest symbol wyższej natury [*symbolon tes kreittonos physeos*]. Bóg uznał za słuszne, by mężczyzna odznaczał się tym owłosieniem i rozsiał włosy po całym jego ciele. A wszystko, co było gładkie i wątłe [*leion kai malthakon*], wyjął z jego boku, gdy tworzył Ewę jako delikatną kobietę, by była naczyniem na nasienie [*eis hypodochei spermatos*] [...]; i jemu przydzielone jest zdobywać [*to dran*], jak jej cierpieć [*to paschein*], bo co owłosione, to i bardziej suche oraz gorące, niż to, co gładkie. [...] Bezbożne jest zatem wykroczenie przeciwko symbolowi męskiej natury – owłosieniu⁴¹.

Tego rodzaju strategia dyskursywna sięga bardzo głęboko i z czasem prowadzi do trwałej reappropriacji wszystkich biologicznych charakterystyk ciała, które jest skrupulatnie konstruowane jako *imago Dei* w pewnym reżimie polityki płci i rodziny, stanowiącym kontinuum z państwową ideologią *virtus* (która standardowo łączy zakłócenia matryc płciowych z opresywną retoryką „publicznego zgorszenia” i „naruszenia praw”). Uderzający moment w dyskusji z chrześcijańskimi fundamentalistami to ten, gdy wcześniej czy później idea człowieka jako mistycznego „obrazu Boga” (*imago Dei*, jak na przykład w księdze XIV i XV *De Trinitate* św. Augustyna) przechodzi płynnie w polityczne obrazowanie teologiczno-fizjologiczne. Angażuje ono organy płciowe i ich funkcje (penisy, pochwy, macice, owulacje, zapłodnienia i porody) osadzone w ramach patriarcalnej, heteronormatywnej „komplementarności”, w której kobieta jako „współpracowniczka mężczyzny”, „pomoc [*adiutorium*] dodana

41 *Paed.*, 3.3.17.3-19.3 (tłum. MW).

mężczyźnie⁴², nadal jest „pojemnikiem na nasienie” lub „pojemnikiem do zasiewu”⁴³, czyli *zarazem* – poprzez zdumiewająco seksistowsko-naturalistyczną funkcjonalizację – „obrazem Boga nie jest”⁴⁴, jak to technicznie ujmuje św. Augustyn. Innymi słowy: teologia ulega wyjątkowo wulgarnej renaturalizacji normalizującej chrześcijańskie ciało – co prawda Bóg w wyobraźni chrześcijańskich liberałów wprost może już nie „cieszy się z kobiecych loków” ani męskiej „owłosionej piersi”, ale zachowany jest cały binarny schemat cielesności, zatem „loki” i „męskie torsy” pozostają w teologicznej grze jako tło imaginacyjne, „by nie podsuwać myśli o potworach [*monstrosum aliquid*] w rodzaju tych, które zwiemy hermafrodytami [*hermafroditos*]⁴⁵. Ale co zostaje z tej żałośnie infantylniej, prorodzinnej i prorpublikańskiej gry teologii, jeśli ostatecznie ciało samego wcielonego Boga, *corpus Christi gloriosum*, jest skolonizowanym, upokorzonym ciałem *queerowym*: zniewieściałym i niepłodzącym ciałem publicznie zgwałconego Żyda z imperialnej kolonii?

Corpus Christi, zbawienne porażki i *queerowe* widma pokoju

Przeraźliwa porażka imperialnie upłciowionego, niewolniczego ciała jest jednym z kluczowych elementów chrystologii Nowego Testamentu czytanej *genderowo* i postkolonialnie, również po Abu Ghraib i Guantanamo – owo zhańbienie ma znaczenie dla teologii, ponieważ to ciało, *sōma Christoū* (zob. 1 Kor 12), znajduje się w centrum eklezjologii:

42 Św. Augustyn, *De Trinitate*, XII, VII,10 (*O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 363).

43 *Paed.* 2.10.83.1-3. Porównywanie prokreacji do uprawiania rolnictwa (przez mężczyznę) oraz kobiety/żony do „pola” ma długą antyczną tradycję – sam Klemens czerpał je zapewne z Filona i Platona (zob. *Tim.* 91d2-3: „*eis arouran ten metran... zōa kataspeirantes*”) – i pojawia się również w kontekście homofobicznym („pole niezasiewne/nieżyzne”: „rozsądny rolnik [*georgos*] nie marnuje nasienia i nie zasiewa „na skale”, *Paid.* 2.10.83.3 i 90.4; zob. Platon, *Leg.* 838e8). Zob. naturalizujące obrazowanie, którego użył Benedykt XVI w słusznie oprotestowanej watykańskiej homilii z 22 grudnia 2008 roku: powstrzymywanie mieszania ról płciowych i relacji nieheteroseksualnych jako rozumna „ludzka ekologia”. Jest to taki sam zdumiewający regres teologiczny do naturalistycznej, konserwatywnej teologii i etyki typu stoickiego, jak wcześniejsze wykłady Jana Pawła II (*Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1980), przypominające stylem i treścią raczej jakiś hellenistyczny, chrześcijańsko-stoicki midrasz.

44 Św. Augustyn, *De Trinitate*, XII, VII,10 (s. 363): „*in agenda inferiora non est imago dei*”.

45 Tamże, XII, VI,8 (s. 362).

Ale co zostaje z żałośnie infantylniej, prorodzinnej i prorpublikańskiej gry teologii, jeśli ostatecznie ciało samego wcielonego Boga, *corpus Christi gloriosum*, jest skolonizowanym, upokorzonym ciałem *queerowym*: zniewieściałym i niepłodzącym ciałem publicznie zgwałconego Żyda z imperialnej kolonii?

każdy chrześcijanin „jest w nie zanurzony w jednym Duchu (z innymi)”⁴⁶. Cieleśna śmierć Jezusa na krzyżu była w oczach ideologii rzymskiej maksymalnym wyobraźalnym upokorzeniem męskości i *virtus*, śmiercią tyle odrażającą, co degradującą i wstydlivą⁴⁷, ponieważ sfeminizowane [*imbellis*] ciało rabiego-Żyda zostało dodatkowo obnażone, spenetrowane w trakcie tortur i powieszono. Cycezon (w swych *Mowach przeciw Werresowi*) wprost określał ukrzyżowanie, nie będąc w swej ocenie odosobniony, jako „najokrutniejszą i najbardziej obrzydliwą karę” oraz „najhaniebniejszą i najwyższą karę niewolników”⁴⁸ (zdarzało się, że krzyżowano głową w dół lub wbijano belkę w genitalia), zaś w *Obronie Rabiriusza* stwierdza: „a sama nazwa »krzyż« niech będzie trzymana z dala nie tylko od osoby rzymskiego obywatela, ale i od jego myśli, jego oczu i uszu”⁴⁹. Z perspektywy imperialnej ideologii męskiej *virtus* zrozumiałe jest pytanie o status tego zdemolowanego ciała-życia:

Przestępstwem jest spętać rzymskiego obywatela; wychłostać go to hańba; zabić go – niemal zdrada stanu [*parricidium*]; ale jak nazwać ukrzyżowanie go? Nie ma odpowiedniego słowa, którym można by określić coś tak niegodziwego⁵⁰.

Ciało Jezusa, niemęskie już przez swoją „żydowskość”, zostało więc całkowicie publicznie upokorzone, czyli odebrano mu jakiegokolwiek znamiona męskiej godności w oczach Rzymianina. Jednak św. Paweł, wbrew radzie Cycezona, aby sam krzyż „trzymać z dala od myśli, oczu i uszu”, stawia go jak najbliżej „myśli, oczu i uszu” (Ukrzyżowany pozostaje w jego listach w samym centrum teologii)⁵¹, co ma dwuznaczne konsekwencje dla tych, którzy kochają pamięć o Jezusie i zarazem znają

46 1 Kor 12,13: „*kai gar en hen pneumati hemeis pantes eis hen soma ebaptisthemen*”.

47 Wciąż inspirująca – lecz pomijająca aspekt *genderowy* – jest rozprawka Martina Hengela z 1976 roku *Mors turpissima crucis: Die Kreuzigung in der antiken Welt und die «Torheit» des «Wortes vom Kreuz»*, [w:] tegoż, *Studien zum Urchristentum (Kleine Schriften VI)*, Tübingen 2008, s. 594-652.

48 Cycezon, *In Verrem*, 2,5, 165: „*supplicium crudelissimum taeterrimumque*”; tamże, 2,5, 169: „*servitutis extremum summumque supplicium*”. Określenie „*servile supplicium*” („kara właściwa niewolnikowi”) pochodzi od Waleriusza Maksymusa z lat czterdziestych pierwszego wieku (Tacyt, *Historiae*, 4,11, 3); zob. M. Hengel, *Mors turpissima crucis...*, s. 625 i n.

49 Cycezon, *Pro Rabirio Perduellionis Reo Oratio ad Quirites*, 5, 16: „*et nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum sed etiam a cogitatione, oculis, auribus*”.

50 Cycezon, *In Verr.*, 2,5, 170.

51 C.M. Conway, *Behold the Man...*, s. 67 i n.

rozmiary jego upokorzenia, pośrednio prowokując wytworzenie paradoksalnej postawy – fetyszystycznego odwrócenia. Jej dość upiornym popkulturowym obrazem jest na przykład *Pasja* (2004, reż. Mel Gibson), gdzie Jezusowi, nagiemu mężczyźnie poddanemu torturze i zamienionemu w krwawy ochłap mięsa, towarzyszy podczas biczowania i Drogi Krzyżowej androgyniczny, grany przez aktorkę Szatan, jak zniewieściały i „burdelowy” *amphibion therion* Klemensa albo *monstrousum aliquid* Augustyna, noszący na rękach swoje demoniczne dziecko⁵². W heteroseksistowskim świecie Gibsonowskim to dopełnia słodczy upokorzenia, wyobraźnia sadomasochistyczna rozkoszuje się nim, ponieważ wie, że pełen nadludzkiej mocy Jezus-Mężczyzna-Król zatriumfuje. W świetle tego fetyszystycznego odwrócenia upokorzenia żydowskiej męskości Jezusa zupełnie inaczej wygląda owa fantazja „dobrego chrześcijańskiego żołnierza”, iż analnie gwałci pociskami swojego wroga – militarna fantazja seksualna odkrywa tu bardzo starą strukturę imaginacyjną, która bez reszty sytuuje go w pozycji imperialnej (i to w sensie nie tylko politycznym, ale i teologicznym).

Jedną z podejmowanych przez późnonowotestamentowych autorów strategii obrazowania śmierci Jezusa, zmniejszających jej ekstremalnie upokarzający charakter, jest przedstawienie jej jako „szlachetnej” i „męskiej” na wzór starorzymskiej „godnej śmierci”: zamiana poniżenia na samopoświęcenie i stylizowanie jej na idealną władczą męskość, której imperialnym pierwowzorem jest ostatecznie sam *cezarsza*. Triumfalna tytułatura Chrystusa w pseudopawłowym 1 Tm 6, 15 nie pozostawia na przykład wątpliwości, iż rywalizuje z rzymską: *ho makaris kai monos dynastes* („szczęśliwy i jedyny władca”), *ho basileus tôn basileuonton* („Król królów”) czy *kyrios tôn kyrieuonton* („Pan panów”) – ekstremalne, militarne jej formy odnajdujemy w najpóźniejszej Apokalipsie⁵³. Także Pawłowy obraz Jezusa jako wielkiego pana, służącego swoim poddanym, sprawiedliwego i łagodnego sędziego, przed którym będzie się „zgięło każde kolano na niebie i na ziemi, i pod ziemią” (Flp 2, 10), to obraz idealnego, męskiego władcy dla wszystkich, wzorowanego na rzymskim prototypie i kulcie cnót „wzorowego pana/*dominus*” (wyłącznie męska *virtus* i *nobilitas*, nieprzystługujące kobietom ani niewolnikom)⁵⁴. Nawet opis ukazania się zmartwychwstałego Jezusa z zakończenia Ewangelii

52 Zob. np. S. Thistlethwaite, *Mel Makes a War Movie*, [w:] *On the Passion of the Christ: Exploring the Issues Raised by the Controversial Movie*, red. P. Fredrikson, Berkeley-Los Angeles 2006, s. 129 i n.

53 C.M. Conway, *Behold the Man...*, s. 159-174.

54 Tamże, s. 178.

Mateusza najpewniej wzorowany jest na rzymskich tradycjach *apotheosis* cezara lub bohatera, który ukazuje się w przemienionym ciele. Jezus oświadcza tam swoim uczniom, iż władza teraz całym kosmicznym *imperium-dominium*, a więc przewyższa każdego ziemskiego cezara i jego ziemskie „imperium bez końca”⁵⁵, przekazując im zarazem światową (lecz – w opozycji do Rzymu – niemilitarną) misję: „Jest mi dana wszelka władza w niebie i na ziemi [*pāsa eksousia en ouranō kai epi gēs*]” (Mt 28, 18)⁵⁶. Jest to jeden z wyrazistych przykładów tego, jak religijno-polityczny opór przeciw Imperium powoduje dialektycznie (*via fetyszystyczne odwrócenie*) głębokie wniknięcie ideologii imperialnej do teologii Nowego Testamentu i wyobrażenia Boga⁵⁷. Gorzką ironią jest, że niespełna dekadę później, w swoim liście do „braci z Koryntu”, biskup imperialnego Rzymu Klemens podaje im jako wzór wspólnoty chrześcijańskiej zarządzaną hierarchicznie cesarską armię kolonizatorów („każdy na swoim posterunku wypełnia rozkazy cesarza i swoich dowódców”), zestawiając ją efektownie z ciałem „w Jezusie Chrystusie” i „jednomyślnym posłuszeństwem” wszystkich jego organów⁵⁸. Tę polityczną inwersję, która przez hermeneutyczną replikację schematu hegemonii (model „dominacji/*dominium*”) nasąca Nowy Testament imperialną ideologią i projektem płci, można oczywiście starannie preparować i stosować odwrócenie drugiego rzędu. Patrzymy wówczas *queerowo* na ideologię „Chrystusa-Króla” – „kosmicznego cezara z męską cnotą” – nie jako uniwersalną formułę chrystologiczną, tylko mimowolną parodię

55 Wergiliusz, *Eneida*, I, 279: „*imperium sine fine*”. Według rzymskiej tradycji legendarny Romulus uniesiony został w chmurze do nieba z towarzyszeniem pioruna i przebóstwiony – czczony jako „bóg z boga zrodzony, król i ojciec miasta Rzym” (np. Tytus Liwiusz, *Ab urbe condita*, 1,16, 1-3: „*deus deo natus, rex parensque urbis Romanae*”). W późniejszym okresie senat mógł nadać taki status boga zmarłemu cesarzowi, który ze świata boskiego miał opiekować się odtąd całym *imperium* (tak było w przypadku Wespazjana czy Tytusa).

56 Zob. W.J. Cotter, C.S.J., *Greco-Roman Apotheosis Traditions and the Resurrection Appearances in Matthew*, [w:] *The Gospel of Matthew in Current Study: Studies in Memory of William G. Thompson S.J.*, red. D.E. Aune, Grand Rapids 2001, s. 127-153, czy W. Carter, *The Gospel of Matthew*, [w:] *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, red. F.F. Segovia, R.S. Sugirtharajah, London-New York 2009, s. 95; wnioski te podziela też C.M. Conway, *Behold the Man...*, s. 120 i n.

57 Warren Carter (*The Gospel of Matthew*, s. 95) ujął ten paradoks zgrabną formułą: „Ewangelia imituje to, czemu się przeciwstawia” – historycznie ma to poważne, choć początkowo niewidoczne konsekwencje.

58 Św. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 37, 1-5 (tłum. pol. A. Świderkówny w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 67 i n.).

wprost ujawniającą tę ideologię, dokładnie tak, jak parodia płci ujawnia nierzeczywisty, czysto performatywny jej charakter.

Pozostajemy więc, czytając genderowo literaturę nowotestamentową, z *queerowym* „ciałem Chrystusa”, które jest ontologicznym źródłem kruchości, delikatności i permanentnej niestabilności partykularnego obrazu „bliźniego”⁵⁹, a nawet ulotną reprezentacją imperialnej, cielesnej przemocy na o wiele głębszych poziomach, niż wskazuje to jedynie historyczne fizyczne ukrzyżowanie, którego pamięć utrwalają teksty. Demaskowanie narracji stabilizujących percepcję ujawnia strukturę normatywizacji, która tu działa, a jest to struktura patriarchalna, dominacyjna („kyriarchalna” – Elisabeth Schüssler–Fiorenza) i heteronormatywna⁶⁰. Jeśli założymy za św. Pawłem, iż wspólnota chrześcijańska tworzy fantomowe, niepodlegające politycznej naturalizacji „ciało Chrystusa” jako *corpus verum*, to widać głęboko dewiacyjne konsekwencje takiej figury. Samo Ukrzyżowanie można *de facto* potraktować jako historyczno-religijny przykład „radykalnej formy masochistycznej pasywności”⁶¹ jako procesu *odstawania się* [*unbecoming*] poza dialektykę kolonizatora/ kolonizowanego i pana/ofiary (Judith Halberstam). Mamy tu drugi argument, iż chrześcijańska, widmowa wspólnota musi być w konsekwencji – jeśli oglądamy ją w medium mimowolnej parodii *virtus dominandi*, na której się dialektycznie wspiera – totalnie *queerowa* (i dokładnie tak widzieli ją starożytni Rzymianie z pozycji imperialnej cnoty każdego męskiego *civis*).

59 Judith Butler poszukuje w zakończeniu swojej *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London-New York 2004, s. 131 i n.) zarysów możliwej „żydowskiej etyki *non-violence*” w oparciu o Levinasowską ontologię „twarzy Innego” i kategorię kruchości [*precariousness*]. Rodzą się tu pytania, czy możliwy jest chrześcijański jej odpowiednik i czy teologia Wcielenia oraz Ukrzyżowania nie radykalizuje moralnego imperatywu *non-violence* w tak ekstremalnym stopniu, iż jedyną psychologiczną odpowiedzią nań są obscena fetyszystycznego zaprzeczenia („to jest nasza przemoc, *ale przecież* doniosły wyraz miłości, prawdy i wiary”): jak inaczej wyjaśnić, iż chrześcijanie zawsze bez wstydu legitymizowali agresję i regularną przemoc wpatrując się jednocześnie w krzyż jako nienaruszalny, miłosny fetysz?

60 Struktura ta reprodukowana jest zwłaszcza w retoryczno-kyriocentrycznej funkcji języków starożytnych, w których spisana jest literatura biblijna i ich analiza to podstawowe osiągnięcie feministycznych studiów biblijnych – zob. np. E. Schüssler–Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, New York 2000, s. 91 i n.: „Kyriocentryczny język służy kyriarchalnym interesom; i odwrotnie, kyriarchalne interesy determinują znaczenia kyriocentrycznego języka”. Archaiczne i naiwne traktowanie języka przez teologię po Weberowsku, jako z natury „przezroczyściego” (tamże, s. 93), prawie całkowicie uniemożliwia już w punkcie wyjścia dostrzeżenie społeczno-politycznych uwarunkowań samej kyriologii jako wątku zastanej chrystologii.

61 J. Halberstam, *The Queer Art of Failure*, s. 131.

Nigdzie nie widać tego wyraźniej niż we wczesnochrześcijańskiej literaturze hagiograficznej, w której upokorzeni męczennicy, ginący na arenach jako bierne ofiary publicznego, imperialnego bestialstwa, przedstawiani są jako zwycięscy herosi o męskich cechach („gladiatorzy/atleci wiary” albo „żołnierze ducha”), takich jak opanowanie, aktywność, racjonalność, godność czy potęga woli, co z perspektywy rzymskiej ideologii płci było zabawne i mogłoby nawet ironicznie stanowić część całego widowiska⁶². Ta wsteczna maskulinizacja ofiar jest naiwnym przejęciem imperialnej ideologii męskości i zwykle towarzyszy jej deprecjacja władzy cesarza przez podkreślanie, iż władza on na ziemi tylko dzięki łasce Boga, od którego pochodzi wszelka władza – dlatego, jak o tym mowa na przykład w *Męczeństwie św. Justyna* (6.2), męczennicy-atleci staną po śmierci „u strasznego tronu” *własnego, większego* władcy, czyli niebiańskiego „*cezara*”, będącego, w sensie Pawłowym, jak pan [*despotes*] wiernych niewolników, których „nabył” zbawczym aktem⁶³. Za to, co początkowo jest dyskursywną strategią obronną, teologia chrześcijańska musi zapłacić bardzo wysoką cenę, ponieważ ta niebiańska *politeia* i model „chrześcijańskiego gladiatora” sankcjonują męską *virtus dominandi* i zamieniają teologię w tragifarsę cesarskich dworów, z których oba to dwory mężczyzn, a jeden jest niewidzialny. Odpychająca fantazja nowej „chrześcijańskiej republiki”, nawet niebiańskiej, staje się areną „atletów wartości” z postpogańską *dikaiošyne*, tak typową dla fundamentalistycznej i konserwatywnej *commedia dell'arte* „obrony chrześcijańskich wartości”, i dlatego *queerowa* obecność jest parodystycznie antyrepublikańska. Przypomina o bezwstydnej delikatności, irracjonalności różnicy i zbawiennych porażkach⁶⁴, dzięki którym ludzie mogą w ogóle kochać i spojrzeć sobie w oczy,

62 Zob. L.S. Cobb, *Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*, New York 2008.

63 Tamże, s. 127. W niektórych przypadkach Bóg uczestniczy nawet w tym, co rozgrywa się w amfiteatrze jako „inscenizator”, co dodatkowo podkreśla niższość władzy cesarskiej (tamże, s. 183). Bóg jest także nazywany *despotes* jako „zarządca (swojego) nieba i ziemi” w Dz 4, 24, ale w kontekście wykupienia i odrzucenia przez „heretyków” (którzy nie chcą być „wykupieni”) tytuł ten pojawia się dwukrotnie w 2 P 2, 1 oraz Jud 4. Widać, jak męsko-językowa mimikra dialektycznie przesuwają pozycje ofiar i panów, gladiatorów i władców.

64 Mówiąc o „zbawiennych porażkach”, jestem tu dłużnikiem wspaniałej książki Judith Halberstam *The Queer Art of Failure*. Priorytetem jest budowanie chrześcijańskiej teologii porażki/niepełności, która – co jasne – jest tym samym nie tylko *queerowa*, ale przede wszystkim antykapitalistyczna. Pozostawienie Boga niesqueerowanym jest zawsze katastrofą, ponieważ Bóg taki – ściśle rzecz biorąc – *nie może współczuć*.

z czym zawsze mają problem republikańskie „podmioty platońskie”, patrzące wyłącznie „w górę” i „tam, daleko” [*entautha ... allothi*], co ma rzekomo leczyc idiosynkrazję miłosnej „choroby oczu”⁶⁵. Ontologiczna, zarazem konstytutywna i głęboko afirmatywna rola porażek jest tu kluczowa, ponieważ w ontologiach i teologiach porządku-natury jako *teleon soma* nie tylko nie mogą one być „zbawienne”, ale nawet nie dają się zdefiniować jako ich immanentny komponent⁶⁶. Ale *queerowy* Bóg chrześcijan nie jest bogiem dostojnej *diakoiosyne*, atletycznych cnót ani kosmicznego Przeznaczenia [*heimarmene*], ponieważ nawiedza, jak dyskretna, nocna sowa, miejsca milczącej moralnej dywersji, gdzie jest pomoc, chore oczy miłosnych utopii i śmieci, a nie ma nawet śladu „naturalności”, pożytku ani harmonii. Najwyraźniej Bóg ten woli cieniste ogrody z pleniącymi się chwastami współczucia (Mk 4, 30-32) niż słoneczny ogień „imperium pokoju”.

Pytanie o „liczne członki jednego ciała” (1 Kor 12, 12) i teologię porażki nie jest więc kwestią doraźnej organizacji takiego czy innego Kościoła, lecz pytaniem teologiczno-politycznym o samą możliwość erotycznej zbieżności działań ciał i trajektorii życia wierzących we wspólnocie naśladowców Jezusa, w której *libido dominandi* jest świadomym wysiłkiem oddysocjowane od *virtus dominandi* przez szereg religijno-etycznych dyspozytywów, z których „Kazanie na Górze” (Mt

65 Zob. Platon, *Symp.* 211c2 („wspinanie się”, *epanienai*) oraz 211d1-2 (*entautha ... allothi*); *Phaidr.* 255d5 (choroba oczu, *ophthalmia*, wywołana miłością do drugiej osoby).

66 Zob. np. Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, I, prop. XXXIII: „*Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt*” (Spinoza, *Die Ethik. Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart 1977, s. 80). Podobnie w ontologii stoickiej, jak w każdej necesytarystycznej, pojęcie „porażki” (nie mówiąc o „zbawiennej porażce” i „sztuce porażki”) jest niedefiniowalne. Być może tutaj leży też głęboka przyczyna odrazy Nietzschego zarówno do „porażek”, jak i etyki współczucia-empatii (*Mitleid*). Włączenie ontologicznie rozumianej porażki na poziomie samej tylko antropologii nic nie zmienia i zabezpiecza Boga przed *squeerowaniem* (oraz odczuwaniem współczucia), jak to w radykalnej formie widać już w teologii Lutra i Kalwina, co jest efektem paradoksalnym, skoro są to antypody stoicyzmu i Spinozy. Rozwiązaniem tej pozornej zagadki jest fakt, iż w teologiach chrześcijańskich dochodzi do paradoksalnej naturalizacji „łaski” jako „drugiej natury”, ponieważ łaska Boża (absolutnie suwerenna wola) jest strukturalnie *czystym negatywem* natury, a więc ukryta forma ontologii necesytarystycznej jest rozszczepiona na dwa porządki, co widać już u św. Augustyna. Przygnębiającą ilustracją tego chrześcijańskiego myślenia jest na przykład religijna czarna komedia *Jabłko Adama* (*Adams abler*, 2005, reż. A.T. Jensen) z jej surową fuzją „cudownych znaków”, „prostej wiary” jako oddania Bogu, „niewinnej” brutalności oraz „niezbadanych wyroków” w myśl Rz 11, 33.

Queerowy Bóg chrześcijan nie jest bogiem dostojnej *diakoiosyne*, atletycznych cnót ani kosmicznego Przeznaczenia [*heimarmene*], ponieważ nawiedza, jak dyskretna, nocna sowa, miejsca milczącej moralnej dywersji, gdzie jest pomoc, chore oczy miłosnych utopii i śmieci, a nie ma nawet śladu „naturalności”, pożytku ani harmonii

5, 1-7, 28) zajmuje pozycję wiodącą. Nie może przed nim uciec żadna chrześcijańska teologia wyzwolenia już choćby z tego powodu, iż „szukanie miłości i prawdy jest szukaniem cielesnym”⁶⁷, a więc mapy pragnień i tożsamości/subiektywności są z konieczności rozciągniętymi mapami cielesno-politycznymi, w których nawet najdrobniejsza różnica biologiczna – „gładkość” albo „owłosienie” – może stać się powierzchnią intensywnej regulacji [*kateuthynein*], stąd Pawłowe „jedno (męskie) ciało” zawsze powraca do dialektycznej gry o *dominium*. Nie dziwimy się, że tak właśnie dzieje się już u samego Pawła, który zastanawia się nad naturą „głowy” tego ciała – i to nawet jeśli politycznie zrezygnujemy z tej „głowy”, jak w rzeźbie Laury Facey *Body and Blood of Christ*, pozostawiając tylko klasyczny korpus z męskimi genitaliami; albo nawet w malarstwie renesansowym, gdzie przedstawienie pośmiertnej erekcji penisa u wiszącego na krzyżu Chrystusa zdaje się już symbolicznie zapowiadać triumf Zmartwychwstania⁶⁸. A jednak pamięć tortur, bestialstwa, upokorzeń i ich imperialny kontekst sprawiają, że triumf i gloria są już nie do zbudowania/odzyskania, a każda praktyka regulacji i dyscypliny musi stać się w takiej wspólnotcie nieodwracalnie (ontologicznie) podejrzana. Chrześcijańscy teologowie od dawna powinni byli lepiej rozumieć, że sakramenty – chrzest, wspólne jedzenie, dzielenie się dobrami czy błogosławienie kruchej miłości – to eschatologicznie teatralna, chwilowa kontrrzeczywistość radości w sensie czysto religijnej odpowiedzi na horror przemocy, bezwzględności i wyzysku, „rzeczywistość, która sprawia, że możliwe jest dla nas w ogóle istnienie” (John Zizioulas), lecz której nie może zagwarantować żadna instytucja ciągłości ani „wzniosła historia”⁶⁹. To teatralne, ulotne ciało uwspólniania, zakotwiczone w działaniu, *nie może mieć płci* – tak jak nie ma głowy, brody, mięśni, penisa, honoru ani żadnej „władzy pojedynczości”.

Skoro jednak *sōma Christou* jest z perspektywy naturalistycznej i ontologii ściśle materialistycznych – na mocy eschatologicznej dewiacji – tworem fantomowym, kontrnaturalnym, warunki jego naturalnej egzemplifikacji w konkretnych, historycznych subiektywnościach wiernych są permanentnie nieuregulowane, co wprowadza głęboką anarchię w fun-

67 M. Althaus-Reid: *The Queer God*, s. 2.

68 Zob. klasyczną pracę Leo Steinberga *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Oblivion*, New York 1983.

69 Jednym z nielicznych, którzy to eksponują, jest teolog W.T. Cavanaugh: *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Oxford 1998, zwł. s. 270 i n. Zob. też J. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood 1985.

damenty jakiegokolwiek teologii sakramentu. Nawet Kościoły charyzmatyczne i mistyczne zabezpieczają tę anarchię szeregiem strategii politycznych w swojej walce o „jedno (męskie) ciało”, wbrew temu duchowi, który „wieje, którędy chce” w każdym „urodzonym z ducha” (J 3, 7: *ho gegennemenos ek tou pneumatos*). Centralny sakrament erotyczny całej wspólnoty, błogosławienie miłości (nie: małżeństwo-kontrakt), zajmuje w tej dialektyce istotne miejsce, ponieważ odbija się w nim cały projekt „nie/jednego ciała”, jego realna utopijność i eschatologiczna dewiacja, a także – horyzontalnie – całe anormalne rozregulowanie relacji czasowości (historyczności) aktu sakramentalnego do wieczności, która jest w teologii św. Pawła niezapośredniczonym patrzeniem „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12: *prosopon pros prosopon*). Dokładnie tak samo przedstawia się teologicznie problem nie/jednej (tzn. *queerowej*) tożsamości-trajektorii życia każdego wierzącego, która może uzyskiwać jakąkolwiek spistość tylko w reżimie politycznych regulacji, wytwarzających historyczne, ucieleśnione „poszczególności” (symboliczne Prawo, które produkuje cząstkowe uniwersalności, *to ek merous*, poprzez anonimowe, językowo-materialne „poznanie po części” [1 Kor 13, 12: *<gnosis> ek merous*]), ale musi ona też *zarazem znieść* wyrzucające poza fantazję „pojedynczości/samoistności”, niebroniące siebie życie poza Prawem, w nieuregulowanej anarchii miłości, która „nie dba o swoje” i „nie cieszy się z niesprawiedliwości” (1 Kor 13, 5-6), a więc jest delikatnym, politycznie bardzo naiwnym ruchem życia ignorującego erotykę imperium i cnoty republiki. Ta miłość, mimo iż jest *prima facie* skromna, cierpliwa i wygląda na dość anemiczną, bynajmniej nie jest sentymentalnym poletkiem inteligentnej, mieszczańskiej subiektywności, a wręcz odwrotnie: odczytany eklezjologicznie Pawłowy hymn o miłości może brzmieć dla niej nieco przerażająco (taki też może być w istocie chrześcijański sakrament miłosny, gdy jego kontrimperialna *queerowość* wychodzi na jaw).

Jeśli na chwilę opanujemy w sobie tę pokusę teologicznego sentymentalizmu, czy nie jest już bardziej jasne, dlaczego obecność niechrześcijan, kapłanek, biskupów albo błogosławionych związków osób LGBTQ ma niezastępowalne znaczenie dla wspólnoty chrześcijańskiej? Ale także: dlaczego religijny konserwatysta może wpatrywać się z namiętą, fetyszystyczną nadzieją w zgwałcone męskie ciało na krucyfiksie, ale raczej nie wzruszą go/ją muzułmańskie, *nie*-chrześcijańskie ciała gwałcone w Abu Ghraib ani codzienny „gwałt naprawczy” na lesbijkach na ulicach dumnie chrześcijańskiego Johannesburga? Czy nie powinniśmy wciąż skupiać całego wysiłku teologicznego na otwarcie dezerterskim odwrocie, aby upokorzone, *queerowe* ciało Boga nigdy nie mogło stawać się

„nieskazitelny Wodzem”⁷⁰ ani drugim Romulusem, *deus deo natus*⁷¹, obscenicznie czczonym przez jakikolwiek „senat” czy Kościół, chlubiące się swoją *pax christiana*, która zręcznie „dba o swoje” i dla której oczywiście każde świadectwo upokorzonego przez nią życia-nadziei niesie „szczególne ryzyko”⁷²?

Pewien potencjał erotycznej, religijnej anarchii tekstu św. Pawła widać wyraźniej, gdy umieści się go obok mużłmańskiego, jeszcze radykalniejszego „hymnu o miłości”, który kwestię poszczególności, „*to ek merous*”, również postrzega bez-prawnie, z nienaturalnym pominięciem *libido dominandi*. Słynna w kontekście mistyki sufijskiej, napisana w drodze do Mekki Oda XI z *Tarjumān al-Ašwāq* [*Tłumacza pragnień*] Ibn al-Arabiego zawiera słowa: „O cudzie, ogród pośród płomieni! / Moje serce stało się zdolne przyjąć każdą formę. / Jest łąką dla gazeli, klasztorem dla chrześcijańskich mnichów, / Świątynią dla pogańskich bożków, Kaabą krążącego pielgrzyma, / Tablicami Tory, zwojami Koranu. / Moją religią jest miłość – gdziekolwiek zawęduje jej karawana / W miłość wierzę, ona jest moją wiarą”⁷³. Po pierwsze, ogród ten jest irytująco „nierealnym” przeciwień-

70 Św. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 37, 1, s. 67. W ekstremalnie ideologicznym rozdz. 20. *Listu* Klemens w sposób typowy przedstawia – na modłę tak rzymsko-imperialną, jak stoicką – boski „porządek kosmiczny” (*harmonia*) jako wzór „zgody [porządku społecznego]” (*homonioia*); zob. np. C. Breytenbach, *Civic Concord and Cosmic Harmony: Sources of Metaphoric Mapping in 1 Clement 20:3*, [w:] *Encounters with Hellenism: Studies on the First Letter of Clement*, red. C. Breytenbach, L.L. Welborn, Leiden 2004, s. 182-196. Wielu chrześcijan do dziś wyobraża sobie, że relacje miłosne między mężczyznami albo kobietami czy pełna emancypacja kobiet (nie tylko w Kościołach) złośliwie burzą „naturalno-kosmiczną” *homonioia*, co wymaga protestu, choćby nawet to kościelne, protekcyjne nauczanie było wielokrotną obelgą – zgodnie z wytycznymi Klemensa: „Śluszną jest zatem rzeczą, abyśmy nie uchylali się jak dezertery od pełnienia Jego woli. Gdy mamy do czynienia z ludźmi bezrozumnymi i bezmyślnymi, [...] bądźmy gotowi raczej ich niżli Boga obrazić (tamże, 20, 4-5, s. 61). Pytanie, czy tacy „żołnierze” pod wodzą „nieskazitelnego Wodza” są jeszcze zdolni dojrzeć, iż funkcjonują w strukturze imperialnej *pax*, a nie *šalom* Proroków?

71 Św. Augustyn (*De Civ. Dei*, 22.7.1) nazywa takie skojarzenie Chrystusa i Romulusa „mocno śmiesznym”, *valde ridiculum*, powołując się na czysto teologiczną różnicę między apoteozą a Wniebowstąpieniem, ale sam fakt, iż jakikolwiek Kościół jest skłonny uznać obecność pożądanego, uprawiającego miłość ciał gejowskich i lesbijskich za obrazę honoru i porządku „ciała Chrystusa-Pana”, czyni je „mocno trafnym”, co wprost pokazuje, na ile chrystologia może być ciągłą funkcją imperialnej, patriarchalnej polityki.

72 Zob. J. Butler, *Ramy wojny...*, s. 111.

73 Arabski tekst oryginału w: Ibn al-Arabi, *Tarjumān al-Ašwāq*, Bejrut 1966, s. 44. Przekład ang. w: *Tarjūmān al-Ashwāq: A Collection of Mystical Odes by Muhyī'ddīn ibn al-Arabi*, red. i tłum. R.A. Nicholson, London 1911, s. 66 i n.; tłum.

stwem przykościelnego ogrodu, na przykład takiego jak ten z filmu *Jabłka Adama* – z dorodną jabłonką „ku chwale Pana” i trupami ptaków oraz kota jako konturow „niezbadanych dróg Pana”, zbawiającego swoich ludzi. Po drugie, zasłużenie podziwiana fraza o sercu [*qalb*] „zdolnym-przyjąć-każdą-formę” wskazuje kierunek utopii, który okazał się zbyt trudny dla teologii chrześcijańskiej, ale i dla islamu (ibn Arabiego oskarżano o herezję i poetycką pornografię), i jest to trudność ściśle polityczna, ponieważ dotyczy – jak u św. Pawła – erotyki kruchej tożsamości nierespektującej logiki Prawa, tzn. religijnej erotyki „zbyt ekumenicznej” i „zbyt transgenderowej” (w kontekście dowolnego monoteizmu imperialnego).

Ale rzecz jasna ibn Arabi zdaje tu sprawę z pewnej ściśle religijnej potencjalności, która w oczach każdego fundamentalisty jest anemiczna i niebezpieczna zarazem (jak w bardzo ambiwalentnej frazie Gandhiego: „żołnierz pokoju”⁷⁴), a która u ibn Arabiego i w teologii sufijskiej przybrała postać mistycznej idei *taqallub*, niekończącej się przemiany-fluktuacji „serca/tożsamości” pod wpływem nowych form, które przybiera (gra semantyczna wokół arabskiego *qalb* = „odwrócenie, przewrót, zmiana”⁷⁵). Teologiczna kategoria Prawdy-Absolutu [*al-Haqq*], perwersyjnie bezcenna jako obiekt fascynacji dla każdej ortodoksji, jest tu dialektycznie uzupełniona biegunem radykalnej relatywności obrazu [*sūra*], który nigdy nie może stać się pełnym jej reprezentantem i odslonięciem, co sprawia, że religijna tożsamość-pragnienie [*qalb*] – jak każda inna – może być wyłącznie afirmacyjną fluktuacją, przepływem [*taqallub*] stabilizujących ją wyobrażeń. (Czy „ciało teologii”, *corpus doctrinae*, nie jest właśnie takim pragnieniem *jednego* obrazu-*eikon*, który odślaniałby *jedną* prawdę za pomocą perwersyjnej fantazji o ostatecznym powstrzymaniu przemieszczeń samego tego ludzkiego pragnienia? Może teolog *queerowy*, szukający pokoju miłości przez religijnie uwolnione pragnienie, to postkolonialny teolog-hybryda, partyzancki teolog oscylujący w niekończącej się diasporze tożsamości i „pozycjach niemożliwych”, jak *queerowy* sufi Ibrahim Abdurrahman Farajajé, wcześniej pastor Elias Farajajé-Jones? *Queerowy* monoteizm i jego anarchistyczna czy prorocka pneumatologia, jak widmo-gównno-chaos uniemożliwiające trwałe, imperialne zsuwanie władzy konstytuującej i ukonstytuowanej, ma co prawda sens erotyczny, jak u Platona i Arystotelesa, ale zarazem jest otwarciem bezwstydną zdradą grecko-rzymskiej idei prawno-politycznej

Queerowy monoteizm i jego anarchistyczna czy prorocka pneumatologia, jak widmo-gównno-chaos uniemożliwiające trwałe, imperialne zsuwanie władzy konstytuującej i ukonstytuowanej, ma co prawda sens erotyczny, jak u Platona i Arystotelesa, ale zarazem jest otwarciem bezwstydną zdradą grecko-rzymskiej idei prawno-politycznej

niem. w: A. Schimmel, *Gärten der Erkenntnis: Das Buch der vierzig Sufi-Meister*, Düsseldorf-Köln 1985, s. 143.

74 *Gandhi on Non-Violence: Selected Texts from Mohandas K. Gandhi's Non-Violence in Peace and War*, red. T. Merton, New York 2007, s. 70.

75 Zob. W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany 1989, s. 106 i n.; M.A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, London 1994, s. 108 i n.

u Platona i Arystotelesa, ale zarazem jest otwarciem bezwstydną zdradą grecko-rzymskiej idei prawno-politycznej). Mamy tu oczywiście do czynienia ze ściśle teologicznym wariantem epistemologicznego problemu hegemonii uniwersalności („*pax*”), która zawsze jest – wbrew swym wysiłkom konstrukcyjnym – „*ek merous*”. Erotyczna uto--pia ibn Arabiego musi więc prowadzić (i rzeczywiście go doprowadziła) do zaprzeczenia, by owa „religia miłości”, mogła być po prostu „islamem”; trudno mieć jakieś głębsze wątpliwości, by *queerowy* teolog chrześcijański mógł postąpić inaczej z grubym konturem „chrześcijaństwa”. Białe, męskie, heteroseksualne *corpus doctrinae* z pewnością nie ma i nigdy nie będzie miało nic wartościowego do powiedzenia o miłości, lojalnościach i nadziejach pogardzanego ciała ze swoich rozdętych marginesów.

„Ciało Chrystusa”, nienaturalne i widmowe umocowanie chrześcijańskiej utopii, nie może mieć obrazu [*eikon*] w żadnym partykularnym, historycznym Kościele, tak jak tekstualna, krzepnąca w Nowym Testamencie pamięć o Jezusie nigdy nie mogła być pełnym obrazem-ikoną chrystologicznej rzeczywistości „twarzą w twarz”. Dla teologii ważne jest osvajanie się z myślą, iż głęboka anarchia sakramentu błogosławienia miłości, korelująca z anarchią samych nieprzewidywalnych relacji miłosnych między ludźmi, jest nieusuwalna i to ona daje jakiegokolwiek szanse na doświadczenie tej rzeczywistości. Kontrowersja wokół tego, czy na przykład „lalunia” – „ciota” – „pedał” może w ogóle kogoś poślubić w kościelnej wspólnoty, nie dotyczy żadnego „prawa naturalnego” (które jest perswazyjną fikcją nie do pogodzenia z Pawłową eschatologią), lecz polityki życia jako „obrazu Boga” [*imago Dei*], który nigdy nie odnosi się do jakiegoś wyfantazjowanego „stanu naturalnego”, lecz ma raczej charakter *utopijnej, proleptycznej ewokacji*, czyli – w języku religijnym – erotycznej eschatologii „pokoju [*shalom*] dla całego stworzenia”⁷⁶. A zatem arogancki chrześcijanin, zanim posłuży się przykrywającym jego irytację tanim dowcipem, musi jeszcze tylko odpowiedzieć przekonująco na nietanie pytanie: czy jego odraza do obecności i błogosławienia kochających się par gejów, lesbijek albo osób trans we wspólnoty nie rujnuje przypadkiem podstaw nie tylko całej jego sentymentalnej wiary w sens tej wspólnoty, ale *nawet* samej Pawłowej, eschatologicznej nadziei na patrzenie „twarzą w twarz”?

76 Zob. zwłaszcza *The Meaning of Peace: Biblical Studies*, red. P.B. Yoder, W.M. Swartley, Louisville/KY 1992; W. Brueggemann, *Living Toward a Vision: Biblical Reflections on Shalom*, Philadelphia 1978, E. Fromm, *Biblijni prorocy o pokoju*, tłum. J. Mizińska, [w:] tegoż, *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Lublin 1992, s. 77-82.

MAREK WOSZCZEK (1980) – filozof, historyk religii. Adiunkt w Instytucie Filozofii UAM i członek zespołu Międzywydziałowej Pracowni Pytań Granicznych UAM w Poznaniu. Zajmuje się ontologią przyrody, filozofią fizyki, filozofią i historią religii (w szczególności wczesnego chrześcijaństwa). Opublikował książkę *Ukryta całość przyrody a mikrofizyka* (2010). Laureat m.in. Nagrody Naukowej Prezesa Rady Ministrów (2009) oraz nagrody naukowej im. Klemensa Szaniawskiego (2009).

Dane adresowe:

Marek Woszczeck

Instytut Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89c

60-568 Poznań

e-mail: marekwoszczeck2@wp.pl

Cytowanie:

M. Woszczeck „Ogród pośród płomieni”. *Erotyka imperium, eklezjalne ciała i queerowanie małżeństwa*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/08.Woszczeck.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Marek Woszczeck

Title: „Garden among the Flames”. *The Erotics of Imperium, Ecclesial Bodies, and Queering the Marriage*

Summary: The article is an attempt to map more closely a queer revolutionary potential of Christian theology, which has two sources: historico-political (anti-imperial roots of Christianity in a colonial situation, generating a permanent opposition against the imperial ideologies of the „eternal order”, virtue and power, as well as some comprehensive parodistic strategies), and religio-imaginative (theology of Incarnation and Resurrection as revolutionary discourses set against the whole ancient metaphysical tradition working around the concept of „nature” and the positive, determining orders of being / universe, which stabilize the political imperial orders, homonoia). The Christian projects turned out to be both „deviant” and „reappropriative”: crypto-political radicalism of Christian theology of Incarnation and Resurrection has produced an enormous tension being relieved by some naturalization of a higher order, but that tension cannot be erased without destroying the very anti-imperial and anti-naturalistic foundations of the theology. Christian erotic eschatology of the „saving failures” as a religio-political utopia has nothing to do with the „natural order” or community of republican / imperial subjects and their virtues, which is why the political, ecclesial bodies are the queer bodies, unable to be regular organs within the „perfect body” as an eternal *schēma*.

Keywords: queer theology, imperial ideologies, body, nature, natural law, Incarnation, queer eschatology, theology of failure

teologia i gender

ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Kościół kobiet. Hermeneutyczny środek feministycznej interpretacji Biblii¹

Drugi List św. Jana, jedyny tekst Nowego Testamentu skierowany do kobiety, został napisany „ze względu na prawdę, jaka w nas trwa i pozostanie z nami na zawsze”². Interpretacja Biblii jako interpretacja teologiczna zajmuje się Boską obecnością wśród ludu Bożego w przeszłości i współcześnie. Feministyczna interpretacja Biblii dobitnie wyraża fakt, że pośród kobiet, które są niewidzialnymi członkiniami ludu Bożego, obecna jest Boża prawda i objawienie. Wykazuje ona, że adresatkami i głoszącymi słowo Boże nie są jedynie mężczyźni, ale również kobiety. W ten sposób [interpretacja ta] usiłuje przerwać teologiczną ciszę i kościelną niewidzialność kobiet, by prawda i łaska Boża mogły się w pełni pośród nas objawić.

Ponowne krytyczne czytanie Biblii według feministycznego klucza i z kobiecej perspektywy staje się procesem odkrywania utraconych tradycji i korygowania błędnych tłumaczeń, procesem zdzierania warstw androcentrycznej nauki i odkrywania nowych wymiarów symboli biblij-

1 Tekst oryginalny: E. Schüssler Fiorenza, *Bread not Stone: the Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston 1995, rozdz. 1. Odnośnie pojęcia Kościół Kobiet warto zwrócić uwagę na artykuł: J. Tomaszewskiej, *Women-Church, czyli rebeliantki w Kościele*, „Katedra” 2001, nr 1, s. 202-211 (za tę uwagę dziękuję dr E. Adamiak) [przyp. tłum.].

2 Tłumaczenie cytatu pochodzi z: *Drugi List św. Jana*, Biblia Tysiąclecia [przyp. tłum.].

nych i znaczeń teologicznych. W trakcie kazań, seminariów i w grupach biblijnych kobiety odkrywają nasze biblijne dziedzictwo i rozumieją, że jest ono dzisiaj częścią naszej siły. To odkrycie zarówno na popularnym, jak i akademickim poziomie, umożliwiają dwie podstawowe zmiany, [jedna, która dokonała się] w naszej percepcji świata i rzeczywistości oraz [druga] w naszym rozumieniu funkcji tekstów biblijnych i funkcji interpretacji. Takie zmiany paradygmatu to z jednej strony przejście z androcentrycznego na feministyczne postrzeganie świata, a z drugiej strony przejście z apologetycznego skupienia na autorytecje Pisma Świętego na feministyczną artykulację współczesnego doświadczenia kobiet i walki z patriarchalnym uciskiem religii biblijnej.

I Od androcentrycznych do feministycznych ram interpretacji

Wskreszenie ruchu kobiecego w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku nie tylko przywróciło polityczną walkę kobiet o prawa obywatelskie i równy dostęp do instytucji akademickich, ale także wywołało powstanie studiów feministycznych jako nowej dziedziny naukowej. We wszystkich dziedzinach naukowej i duchowej wiedzy prowadzone są zajęcia i projekty badawcze, które mają poszerzyć naszą znajomość kobiecego wkładu w historię i kulturę, a także rzucić wyzwanie dotyczącej nas ciszy w historiografii, literaturze, socjologii i we wszystkich naukach humanistycznych. Taka feministyczna wiedza [ma charakter] zarówno rewolucyjny, jak i kompensacyjny. To ona zainaugurowała rewolucję naukową, powodującą zmianę paradygmatu z androcentrycznego, skoncentrowanego na mężczyźnie światopoglądu i perspektywy na szerokie feministyczne rozumienie świata, ludzkiego życia i historii. Podczas gdy wiedza androcentryczna uznaje *mężczyznę* za paradygmatyczne istnienie ludzkie, teoria feministyczna dąży do ponownej konceptualizacji naszych intelektualnych ram w taki sposób, by rzeczywiście obejmowały wszelkie ludzkie doświadczenie i wyrażały męskie doświadczenie prawdy jako jedno [z wielu] partykularne doświadczenie i postrzeganie rzeczywistości. Dlatego też teoria feministyczna podważa nasze dominujące kulturowe nastawienie wyrażające się w języku męsko-rodzajowym w klasycznych tekstach, strukturze nauki i naukowych rekonstrukcjach, które czynią kobiety niewidzialnymi i marginalnymi. Owo [dominujące] nastawienie wsparte jest przez przekonanie, że doświadczenie i wkład kulturowy kobiet jest mniej wartościowy, mniej ważny lub mniej znaczący niż mężczyzn. Studia feministyczne podważają męskie reprezentacje symboliczne, androcentryczny język i nawykową świadomość dwóch

„klas płciowych” jako naturalnie danych faktów i kategorii naszego językowego i myślowego świata. Te badania wskazują na interakcje między językiem i społeczeństwem, płciowymi stereotypami i kulturą, gender i rasą jako społecznymi konstrukcjami i politycznymi legitymizacjami.

Seksizm, rasizm, imperializm i militarizm ustanawiają w naszym społeczeństwie różne aspekty tego samego języku ucisku.

Studia feministyczne wyrażają paradygmat feministyczny na różne sposoby i zgodnie z różnymi perspektywami filozoficznymi. Podczas gdy teoria liberalna chce wykazać, że kobiety były i są równe mężczyznom, bez refleksji krytycznej nad męskocentryczną strukturą znajdującą się u podstaw tego argumentu, o tyle feministki z podejściem egzystencjalnym lub wywodzącym się z socjologii wiedzy używają jako głównych kategorii heurystycznych pojęć „fallocentryzm” lub „androcentryzm”. Tak też [z jednej strony] socjalistyczne feministki jako swej głównej kategorii analitycznej używają związku między klasą społeczną a gender, z drugiej strony feministki z krajów Trzeciego Świata uznają za najistotniejszą relację między rasizmem, kolonializmem i seksizmem. Ta różnorodność uwytłaczanych tematów i podejść prowadzi do różnych koncepcji i ram feminizmu, wyzwolenia kobiet i bycia człowiekiem w świecie.

Podobną różnorodność można odnaleźć pośród feministek w religii biblijnej i wśród feministycznych teolożek. Nie istnieje żadna jedna teologia feministyczna ani też Teologia Feministyczna [jako taka], lecz wiele różnych manifestacji i sposobów wyrazu teologii feministycznej. Te sposoby wyrazu przyczyniają się do zróżnicowanych założeń i perspektyw studiów feministycznych, ale także funkcjonują w ramach rozbieżnych perspektyw teologicznych, takich jak neoortodoksja, teologia ewangelicka, teologia liberalna, teologia wyzwolenia, teologia procesu, i [w ramach] wielu perspektyw teologicznych związanych z wyznaniem. Jako manifestacje teologiczne są one zakorzenione w wizjach wspólnoty Kościoła i sytuacji politycznej chrześcijańskich i żydowskich społeczności, w które są zaangażowane. Jednakże teologia feministyczna wprowadza radykalną zmianę we wszelkie formy tradycyjnej teologii, ponieważ jej przedstawicielki stoją na stanowisku, że głównym zobowiązaniem i odpowiedzialnością teolożek feministycznych nie jest Kościół jako męska instytucja, ale kobiety w kościołach; nie Tradycja jako taka, lecz feministyczna transformacja tradycji chrześcijańskich, nie Biblia jako całość, lecz wyzwalające Słowo Boże, które wyrażone jest w tekstach biblijnych. Te spośród nas, które widzą swoją pracę i siebie jako część ruchu kobiecego w kościołach oraz definiują nasze posłannictwo nie tylko w ramach ruchu kobiecego w społeczeństwie i kulturze, mają

Teologia feministyczna wprowadza radykalną zmianę we wszelkie formy tradycyjnej teologii, ponieważ jej przedstawicielki stoją na stanowisku, że głównym zobowiązaniem i odpowiedzialnością teolożek feministycznych nie jest Kościół jako męska instytucja, ale kobiety w kościołach; nie Tradycja jako taka, lecz feministyczna transformacja tradycji chrześcijańskich, nie Biblia jako całość, lecz wyzwalające Słowo Boże, które wyrażone jest w tekstach biblijnych

zwyczaj wyrażać swoją teologię w tych szerszych ramach. Znaczy to, że czynią to w odniesieniu do religijno-politycznych celów, potrzeb duchowych i problemów społecznych kobiet w religii biblijnej.

Teologiczne dyskusje dotyczące inkluzywnego tłumaczenia Biblii lub dotyczące pytania o język Boga pojawiają się w tym kontekście wewnątrz zorganizowanej religii biblijnej.

Te z nas, które nie uznają się za członkinie społeczności biblijnych, ale są oddane sprawie religijnego poszukiwania kobiet w różnych kulturach i religiach mają skłonność do formułowania pytań i kształtowania perspektyw teologicznych za pomocą pojęć religioznawczych. W obrębie tego podejścia sytuacja kobiet w Biblii lub we wczesnym chrześcijaństwie badana jest jako część świata orientalnego albo grecko-rzymskiego i religii, do której przynależą teksty biblijne. Takie badania miały znaczące rezultaty w odniesieniu do kobiet w Egipcie, Rzymie oraz judaizmie, i wstrząsnęły apologetycznym założeniem, że religia biblijna wyzwoliła kobiety starożytności. Grupa Hermeneutyki Feministycznej wewnątrz grupy Teologii Wyzwolenia AAR [American Academy of Religion] reprezentuje pierwsze podejście, a Kobiety w Świecie Biblijnym (sekcja Towarzystwa Literatury Biblijnej) – drugie podejście.

Tymczasem feministki żydowskie zwracają uwagę na fakt, że żydowska, feministyczna interpretacja Biblii musi zmagać się z odmiennym zbiorem problemów teologicznych i struktur hermeneutycznych różnym od problemów chrześcijańskich feministycznych badań Biblii. Chrześcijanie nie tylko uznają Nowy Testament i Biblię hebrajską za własne pisma święte, ale muszą sobie także poradzić z antysemityzmem obecnym w Nowym Testamencie. Dodatkowo judaizm rozwinął wyróżniające się metody egzegetyczne i tradycje hermeneutyczne. I wreszcie, ponieważ teologia nie jest tak istotną koncepcją dla żydowskiej myśli, jak dla chrześcijańskiej, tak też i sama idea żydowskiej teologii feministycznej staje się mniej ważna. Dlatego też nie możemy mówić o feministycznej interpretacji Biblii dopóty, dopóki na swój własny sposób nie rozwinię się żydowska hermeneutyka feministyczna, tworząc właściwe sobie pytania i podejścia. Tym samym to, co przedstawiam, musi być jasno rozumiane jako feministyczna i chrześcijańska perspektywa teologiczna, którą ja definiuję jako feministyczną, krytyczną teologię wyzwolenia. Ten wyraz mojej własnej feministycznej, teologicznej perspektywy wyrósł z mojego doświadczenia kobiety katoliczki i zawdzięcza wiele badaniom [prowadzonym w ramach] teorii historyczno-krytycznej, teorii krytycznej oraz teologii politycznej i teologii wyzwolenia.

W tym miejscu powinnam rozwinąć moje rozumienie feminizmu oraz opresji patriarchalnej. Feminizm nie jest jedynie teoretycznym

światopoglądem lub perspektywą, lecz ruchem wyzwolenia kobiet na rzecz społecznej i kościelnej zmiany.

Podobnie, patriarchalna opresja nie jest równoznaczna z androcentryzmem czy seksizmem. Nie jest jedynie „dualistyczną ideologią” lub androcentryczną językową konstrukcją świata, lecz systemem społeczno-politycznym i społeczną strukturą stopniowego podporządkowywania i opresji. Pomimo tego, że patriarchalny system podlegał wyraźnym zmianom w toku dziejów, to przeważał jako dominująca struktura społeczno-polityczna przez mniej więcej ostatnie pięć tysięcy lat. Jego klasyczny wyraz stanowi filozofia Arystotelesa, która zdecydowanie wpłynęła nie tylko na teologię chrześcijańską, ale także na kulturę i filozofię polityczną Zachodu³.

Patriarchat nie definiuje jako „inne” jedynie kobiet, lecz także podporządkowane ludy i rasy, które mają być zdominowane. Definiuje on kobiety ponadto nie tylko jako inne od mężczyzn, lecz także jako podporządkowane mężczyznom przy władzy na tyle, na ile patriarchat postrzega społeczeństwo analogicznie do patriarchalnego gospodarstwa domowego, które było utrzymywane przez pracę niewolniczą. Kobiety kolorowe [*women of color*] oraz kobiety biedne podlegają w takich patriarchalnych systemach społecznym podwójnej lub potrójnej opresji. Dlatego też krytyczna feministyczna teologia wyzwolenia nie mówi o męskich opresorach i opresjonowanych kobietach, ani o opresji wszystkich mężczyzn wobec wszystkich kobiet, lecz raczej o patriarchacie jako systemie piramidalnym i o hierarchicznej strukturze społeczeństwa i kościoła, w których opresja kobiet nie jest jedynie określona poprzez pojęcia rasy i klasy, ale także przez pojęcie stanu cywilnego. Rozumienie feministycznego wyzwolenia jako walki, by przewyciężyć opresję tego typu, zostało wyrażone przez czarnoskórą aktywistkę Annę Cooper w 1892 roku:

Niech żądania kobiet będą tak szerokie w odniesieniu do określonych kwestii, jak szerokie są na poziomie abstrakcji. Nasze stanowisko opiera się na solidarności międzyludzkiej, jedności życia oraz nienaturalności i niesprawiedliwości wszelkiego uprzywilejowania, czy to ze względu na płeć, rasę, kraj czy sytuację... Kolorowa kobieta czuje, że sprawa kobieca jest jedna i uniwersalna, że nie jest sprawą białej kobiety, ani też czarnej, ani czerwonej, lecz sprawą każdego mężczyzny i każdej kobiety, którzy w ciszy cierpieli wielkie zło. Sprawa ta nie zwycięży, dopóki obraz Boga, czy to w marmurze czy hebanie, będzie święty i nie-

3 Zob. rozdz. 4 niniejszej książki: E. Schussler Fiorenza, *Discipleship and Patriarchy: Toward a Feminist Evaluative Hermeneutics*, [w:] tejsze, *Bread not Stone...* [przyp. tłum.].

naruszalny, dopóki rasa, kolor, płeć i stan będą widziane jako kwestie poboczne, a nie jako istota/substancja życia, dopóki uniwersalne prawo ludzkości do życia, wolności i dążenia do szczęścia nie będzie uznane za niezbywalne dla wszystkich. Kobiecte krzywdy są tym samym nierozzerwalnie powiązane z wszelkimi krzywdami cierpiących niedolę, pozbawionych możliwości obrony, a osiągnięcie „praw” oznaczać będzie ostateczne zwycięstwo prawości nad siłą, zwierzchnictwo moralnej siły rozumu, sprawiedliwości i miłości w rządach narodów Ziemi⁴.

Jej kształt oparty jest na radykalnym założeniu, że płeć jest społecznie, politycznie, ekonomicznie i teologicznie skonstruowana, i że taka społeczna konstrukcja służy utrwaleniu wyzysku i opresji wszystkich kobiet, manifestując się w losie „najbiedniejszych i najbardziej pogardzanych kobiet na Ziemi”

Feministyczna teologia wyzwolenia musi pozostać przede wszystkim krytyczną teologią wyzwolenia tak długo, jak długo kobiety cierpią z powodu niesprawiedliwości i opresyjności patriarchalnych struktur. Tego rodzaju teologia bada poszczególne doświadczenia kobiet walczących o wyzwolenie z systemowego patriarchy i jednocześnie stawia w stan oskarżenia wszelkie struktury patriarchalne oraz teksty, szczególnie te związane z religią biblijną. Teologia ta chce zdefiniować w sposób teologiczny alienację, złość, ból i dehumanizację spowodowane przez patriarchalny seksizm i rasizm w społeczeństwie i kościele. Jednocześnie chce wyrazić alternatywną wizję wyzwolenia, poprzez badania kobiecych doświadczeń przetrwania i ocalenia w naszej walce przeciw patriarchalnej opresji i zwyrodnieniu, a także przez ocenę chrześcijańskich tekstów, tradycji i wspólnot z perspektywy wyzwolenia od opresji patriarchalnej.

Krytyczna feministyczna teologia wyzwolenia nie opowiada się za przyłączeniem kobiecej władzy religijnej do patriarchy kościelnego ani też za porzuceniem przez feministki wizji i wspólnoty biblijnej. Jej feministycznym kluczem heurystycznym nie jest antropologia teologiczna oparta na dualizmie męskości i kobiecości czy koncepcji komplementarności płci, ani też na metafizycznej zasadzie kobiecego panowania. Jej kształt oparty jest na radykalnym założeniu, że płeć jest społecznie, politycznie, ekonomicznie i teologicznie skonstruowana, i że taka społeczna konstrukcja służy utrwaleniu wyzysku i opresji wszystkich kobiet, manifestując się w losie „najbiedniejszych i najbardziej pogardzanych kobiet na Ziemi”.

Feministyczna krytyczna teologia wyzwolenia chce umożliwić chrześcijankom teologiczne rozpoznanie strukturalnego grzechu patriarchalnego seksizmu, by w feministycznym przeistoczeniu odrzucić jego duchowe internalizacje i stać się kościołem [ekklezją] kobiecym, Kościołem Kobiet. Poprzez egzorcyzmowanie zinternalizowanego strukturalnego zła patriarchalnego seksizmu, jak i poprzez wezwanie całego Kościoła

4 Cyt. za: bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston 1981, s. 193.

do zmiany i skruchy, chrześcijański feminizm i feministyczna teologia żądają odzyskują prawo i władzę do wyrażania własnej teologii, zgłaszają roszczenie do własnej duchowości i możliwości określania naszego własnego życia religijnego i życia należącego do naszych siostr. Jako Kościół Kobiet celebруемy naszą religijną siłę, a nasze wizje zmiany i wyzwolenia przekształcamy w rytuały.

Jesteśmy związane ze wszystkimi kobietami poprzez walkę o wyzwolenie i dzielimy się naszą siłą poprzez wzajemne wspieranie z pełną świadomością i rozpoznaniem faktu, że kościół kobiet jest *ecclesia reformanda*, jest kościołem „w drodze do” oraz w potrzebie i „rewolucyjnej cierpliwości” [*revolutionary patience*], cierpliwości w odniesieniu do naszych własnych porażek, jak i porażek naszych siostr. Pojednanie jest decydujące w procesie stawania się „ludem Bożym”. Powinnyśmy wsłuchiwać się w doświadczenia każdej z nas, by zaprzestać mówienia za wszystkie kobiety i przezwyciężyć nasze poczucie winy dzięki solidarności i wsparciu. Stawanie w religii biblijnej po stronie ruchu wyzwolenia kobiet rozumianego jako hermeneutyczny ośrodek feministycznej krytycznej teologii wyzwolenia i mówienie o kościele kobiet nie oznacza stawania po stronie separatystycznej strategii, lecz podkreślenie widzialności kobiet w religii biblijnej oraz strzeżenie naszej wolności przed męską kontrolą duchową. Tak, jak mówimy o kościele ubogich, o kościele afrykańskim lub azjatyckim, prezbiteriańskim, episkopalnym czy kościele rzymskokatolickim, tak też możemy mówić o kościele kobiet jako manifestacji uniwersalnego Kościoła. Ponieważ wszystkie chrześcijańskie kościoły cierpią z powodu strukturalnego zła patriarchalnego seksizmu i rasizmu w różnym stopniu, kościół kobiet jako ruch feministyczny samookreślających się kobiet oraz mężczyzn określanych przez kobiety przekracza wszelkie tradycyjnie utworzone przez mężczyzn granice wyznaniowe.

Obowiązek i misja kościoła kobiet zdefiniowane są poprzez solidarność z najbardziej pogardzanymi kobietami, które cierpią od potrójnej opresji seksizmu, rasizmu i biedy. Feministyczna interpretacja Biblii rozwijająca się w strukturalnych ramach krytycznej teologii wyzwolenia musi być usytuowana wewnątrz feministycznej wspólnoty kobiet w religii biblijnej.

II Biblia jako Pismo kościoła kobiet

Jeśli uznajemy za nasze hermeneutyczne kryterium autorytet doświadczenia kobiet walczących o wyzwolenie, musimy zapytać, czy Biblia jako produkt kultury patriarchalnej również może być Pismem Świętym

kościół kobiet. Jest to trudne pytanie, ponieważ Biblii używano do powstrzymania emancypacji kobiet, niewolników i skolonizowanych ludów. Elisabeth Cady Stanton podsumowała takie użycie Biblii przeciw kobiecym roszczeniom prawnej i kościelnej równości następująco:

Od inauguracji ruchu emancypacji kobiet Biblia jest używana, by trzymać kobiety w »sferze uświęconej przez Boga«, określonej w Starym i Nowym Testamencie [...]. Wyznania wiary, kodeksy, Pisma i prawa opierają się na tej idei”⁵.

Gdy kobiety protestują przeciw politycznej dyskryminacji, wyzyskowi ekonomicznemu, przemocy seksualnej lub drugorzędnemu statusowi w religii biblijnej, Biblia jest przywoływana przeciw nam. Jednocześnie dostarczała ona wsparcia teologicznego kobietom i mężczyznom chrześcijańskim, którzy odrzucali niewolnictwo, biedę i patriarchalny seksizm jako sprzeczne z wolą Bożą.

Kiedy duchowni przywoływali Biblię w ostatnim stuleciu, by zakazać kobietom mówienia publicznie, i w tym stuleciu, by powstrzymać święcenia kobiet, kobiety wskazywały na inne teksty biblijne, by uprawomocnić swoje prawo do publicznego przemawiania oraz do stanu duchownego. Podczas gdy wiele feministek odrzuca Biblię jako pismo całkowicie opresyjne i patriarchalne, inne usiłowały pokazać, że właściwie interpretowana Biblia propaguje emancypację kobiet.

Podczas gdy chrześcijańscy apologetyci twierdzą, że jedynie feministyczna ignorancja lub niezrozumienie prowadzi do odrzucenia Biblii, chrześcijańscy bibliści utrzymują, że feminizm jest wypaczeniem słowa Bożego i bezbożnym humanizmem. Podczas gdy chrześcijańskie feministki poszukują „dającej się wykorzystać przeszłości”, chrześcijańscy konserwatyści twierdzą, że kobiety mogą znaleźć szczęście jedynie wypełniając biblijne nakazy posłuszeństwa. W tym polityczno-religijnym sporze konkretne fragmenty Pisma są używane do usprawiedliwienia partykularnych interesów konkretnych osób. Najistotniejsze w tej apologetycznej debacie jest zainteresowanie legitymizacją własnej pozycji poprzez odwołanie do autorytetu biblijnego. Zarówno krytycy, jak i obrońcy wyzwolenia kobiet, odwołują się do Biblii ze względu na jej kościelny autorytet i wpływ społeczny. Punktem centralnym tych politycznych apologetyk jest raczej Biblia, a nie doświadczenie kobiet, ponieważ obie strony chcą wykazać lub podważyć patriarchalny charakter pewnych tekstów biblijnych.

5 *The Original Feminist Attack on the Bible: the Woman's Bible*, red. E.C. Stanton, New York 1974, s. 7 (pierwsze wydanie 1895).

W przeciwieństwie do tego stanowiska, postbiblijne feministki nie podważają jedynie konkretnych fragmentów ani konkretnych twierdzeń Biblii, lecz odrzucają Biblię w całości jako niedającą się odzyskać dla feminizmu. Rozpoznając fakt, że androcentryczny język i patriarchalne tradycje wymazały kobiety z biblijnych tekstów i uczyniły je „nieлюдźmi” [*nonbeings*] w historii biblijnej, uważają one, że Biblia jest niemożliwa do odzyskania dla feministek oddanych kobiecej walce o wyzwolenie. Biblia ignoruje kobiece doświadczenie, mówi o Bogu w męskim języku i podtrzymuje kobiecą niemoc w społeczeństwie i kościele. To legitymizuje kobiece społeczne i kościelne podporządkowanie oraz status „drugiej klasy”, a także męską dominację i przemoc wobec kobiet, szczególnie tych uwikłanych w patriarchalne związki małżeńskie. Ze względu na jej androcentryczno-patriarchalny charakter, feministki muszą odrzucić autorytet Biblii. Rewizjonistyczne interpretacje są w najlepszym razie stratą czasu, a w najgorszym włączeniem feminizmu do patriarchalnej religii biblijnej.

Chrześcijańscy apologetyci, a także postbiblijne feministki nie tylko nie dostrzegają doświadczenia kobiet w religii biblijnej, ale także zakładają, że Biblia ma autorytet niezależnie od społeczności, do której przynależy. Jeśli ta apologetyczna debata ma ocalić lub odrzucić religijny autorytet Biblii dla kobiet współcześnie, to powinno się rozumieć Biblię jako mityczny archetyp, a nie historyczny prototyp otwarty na feministyczną teologiczną transformację.

Jako mityczny archetyp Biblia może być albo akceptowana, albo odrzucona, ale nie krytycznie oceniana. Mityczny archetyp bierze historycznie ograniczone doświadczenia oraz teksty i postuluje ich uniwersalność, która staje się następnie autorytatywna i normatywna dla wszystkich czasów i kultur. Przykładowo, wiele tekstów biblijnych mówi o Bogu jako męskim, patriarchalnym, wszechwładnym władcy. Dlatego też twierdzi się, że feministki muszą zaakceptować patriarchalny męski język i Boga w Biblii lub odrzucić Biblię i porzucić religię biblijną.

Poprzez przypisywanie uniwersalnych implikacji konkretnym historycznym tekstom i kulturowym sytuacjom mityczny archetyp ustanawia formę idealną na zawsze oraz niezmienny wzorzec zachowania i teologicznej struktury dla społeczności, w której służy jako Pismo Święte. Z tego powodu Biblia jako archaiczny mit konstytuuje trwały porządek i perspektywę religii biblijnych, odzwierciedlające niezmiennie ontologiczne wzorce i wieczne modele ludzkiego zachowania i życia społecznego.

Ponieważ teksty biblijne są Słowem Bożym i jako takie są sformułowane w androcentrycznym języku oraz są produktami i efektami patriarchalnej kultury, wyrażają system patriarchalny i androcentryczny punkt widzenia jako obowiązujące uniwersalnie.

To, że Biblia jest naznaczona patriarchalną opresją, ale pretenduje do bycia Słowem Boga, utrwała archetypiczny, opresyjny mit, który z jednej strony musi być odrzucony przez feministki, a z drugiej musi być zachowany przez feminizm religii biblijnej. Archetypiczny mit Biblii jako Słowa Bożego został podważony przez teorię historyczno-krytyczną i przeszedł w ostatnich stuleciach istotne modyfikacje.

Chociaż nauka biblijna i teologiczna jest świadoma trudności powstałych jako efekt archetypicznego rozumienia Biblii, władze kościelne i nauczanie Kościoła nie podejmują wyzwania, które dla archetypalnej definicji biblijnej inspiracji stanowi teoria historyczno-krytyczna.

W dominującym paradygmacie biblijnej interpretacji mamy do czynienia z trzema modelami hermeneutycznymi, które są powiązane, ale mogą być rozróżnione (zob. rozdział 2)⁶.

Po pierwsze, kanoniczny model interpretacji [*doctrinal model of interpretation*] skupia się wokół nauczania i credo kościoła i odsyła do Biblii, aby dowieść i uzasadnić patriarchalne nauki i struktury symboliczne. Przykładowo, model ten można odnaleźć w dyskusji o tym, czy Paweł uczy podporządkowania kobiet, czy pozwala na pełną równość kobiet w kościele, czyli święcenie kobiet. Model ten przychyła się całkowicie do archetypalnego rozumienia Biblii, szczególnie w kwestii dosłownych interpretacji, i pojmuje objawienie biblijne jako słowną inspirację. Chociaż feminizm ewangelicki modyfikuje ten doktrynalny model, to usiłuje jednak pozostawać w ustanowionych przez niego ramach, by pozostać wiernym biblijnemu objawieniu.

Drugi model biblijnej interpretacji jest modelem historyczno-faktycznym. Rozwinął się w reakcji na model doktrynalny i często identyfikuje on prawdę biblijną i autorytet z historyczną lub tekstową faktycznością. Biblia rozumiana jest jako kolekcja historycznych pism, które są mniej lub bardziej prawdziwe, co oznacza: historycznie wiarygodne. Tym niemniej, kanoniczna kolekcja wczesnych chrześcijańskich pism nie jest kompletna i z tego powodu teoria historyczno-krytyczna musi badać wszystkie ocalałe wczesne pisma chrześcijańskie. Prawda religii biblijnych opiera się na tych tradycjach i tekstach, które są historycznie wiarygodne, czyli mówią nam to, co autentycznie się zdarzyło. Przykładowo, jeśli naukowcy są w stanie udowodnić, że „historie o pustym grobowcu” w Nowym Testamencie są wtórną legendą społeczności, wówczas naukowcy nie mogą przypisywać historycznej wiarygodności

6 Rozdz. 2 książki, której ten tekst jest fragmentem, E. Schussler Fiorenza, *For the Sake of Our Salvation . . . : Biblical Interpretation and the Community of Faith*, [w:] teje, *Bread not Stone...*, s. 23-42. [przyp. tłum.].

i teologicznego znaczenia świadectwom Marii Magdaleny ani kobiecym apostołkom. A jeśli Jezus wybierał jedynie mężczyzn, a nie kobiety, na swoich uczniów, to ustanowił wzór na wszystkie czasy i kobiety nie mogą być apostołskimi następczyniami ani przyjmować święceń kapłańskich. W ten sposób model ten ustanawia archetypiczne znaczenie Biblii poprzez historyczną weryfikację.

Trzeci model biblijnej interpretacji jest dialogiczno-pluralistycznym modelem krytyki formy i redakcji [*form and redaction criticism*], który usiłuje odzyskać *wszystkie* kanoniczne teksty i tradycje oraz zrozumieć je jako teologiczne odpowiedzi na ich historyczno-społeczne usytuowanie. Biblia staje się w ten sposób kalejdoskopem odzwierciedlającym pluralistyczne i wielowarstwowe życie i wiarę biblijnych społeczności w określonych historyczno-kulturowych kontekstach.

Biblia jednak nie zawiera jedynie różnorodności tekstów, ale także wiele sprzecznych, a nawet opresyjnych tekstów i symboli, które nie mogą mieć tego samego teologicznego autorytetu dla współczesnych społeczności. Chociaż ten dialogiczno-pluralistyczny model odchodzi od archetypicznego rozumienia Biblii w swoich historyczno-krytycznych interpretacjach, to jednak ucieka się do archetypicznego paradygmatu w swoich teologicznych ocenach i normatywnych żądaniach, w swoich wysiłkach, by zidentyfikować głos Boga w polifonii biblijnych głosów. Rozpoznając wielokształtny charakter teologicznego kanonu, musi on ustanowić „kanon wewnątrz kanonu”, teologiczne kryterium i probierz, za pomocą których oceni prawdę i autorytet rozmaitych biblijnych tekstów i tradycji. Ta „miara” wywiedziona jest z kanonu, czyli kolekcji biblijnych pism uznanych przez chrześcijan za Pismo Święte. Wysilek, by zdefiniować „kanoniczne” kryteria, rozpoczął się z Marcjonem i stał się szczególnie ważny dla dialogiczno-pluralistycznego rozumienia Biblii.

W odpowiedzi na model historyczno-faktualny, neoortodoksyjna debata nad „kanonem wewnątrz kanonu” usiłuje teologicznie zidentyfikować te teksty i tradycje Biblii, które mogą służyć jako skala dla oceny dążeń do prawdy w pluralistycznej kolekcji kanonicznych pism. Ten neoortodoksyjny model nie ujmuje już jako archetypicznego mitu całej Biblii, lecz jedynie te teksty i tradycje, które są uznane za kanoniczne, jako wyrażające Słowo Boże. Identyfikuje on kanon zgodnie z linią historyczno-faktyczną (przykładowo: tradycje związane z autentycznym Jezusem, *ipsissima verba* Jezusa albo najwcześniejsze tradycje kościoła apostołskiego), linią doktrynalną (przykładowo ewangelia, paulińska doktryna uzasadnienia przez wiarę lub wyznanie wiary) lub filozoficzną linią argumentacji (przykładowo istota objawienia a historycznie przy-

Feministyczna krytyczna interpretacja Biblii nie może wychodzić od normatywnego autorytetu biblijnego archetypu, lecz musi zacząć od doświadczenia kobiet w ich walce o wyzwolenie

padkowe twierdzenia, ponadczasowa prawda a kulturowo uwarunkowany język, uniwersalne objawienie i jego historyczny wyraz, niezmienna tradycja i zmieniająca się tradycja lub emancypacyjne impulsy wizji biblijnej i ich opresyjne patriarchalne sposoby wyrazu). Poszukiwanie krytycznej zasady objawienia lub zasady dla normatywnej tradycji biblijnej można spotkać także w teologii feministycznej.

Przykładowo, Rosemary Radford Ruether rozwinęła metodę korelacji⁷ i zaproponowała rozróżnienie pomiędzy wyzwalająco-profetyczną krytyką religii biblijnej i jej kulturowymi deformacjami⁸, a Letty M. Russell zaproponowała rozróżnienie między stałymi a zmieniającymi się tradycjami w odniesieniu do eschatologicznej przyszłości Bożego wyzwolenia: „Biblia ma autorytet ze względu na to, że zaświadcza o wyzwalającym działaniu Boga w imię Boskiej kreacji”⁹.

Jednakże usiłowanie wyprowadzenia uniwersalnej zasady krytycznej lub tradycji normatywnej z partykularnego historycznego tekstu i poszczególnych sytuacji kulturowych pokazuje, że tego rodzaju feministyczna teologiczna hermeneutyka wciąż obstaje przy archetypicznym biblijnym paradygmacie, który ustanawia uniwersalne zasady i wzorce normatywne. Ponieważ niemożliwe jest, by feministyczne teolożki zaakceptowały *wszystkie* kanoniczne teksty i tradycje, musimy uznać, że pewne teksty lub tradycje nie są zdeformowane przez androcentryzm lub nie były istotne dla patriarchy, abyśmy odzyskały Biblię jako normatywną i autorytatywną dla feministek religii biblijnych.

Feministyczna hermeneutyka musi poważnie wziąć pod uwagę androcentryczny charakter biblijnego języka z jednej strony, a z drugiej patriarchalne naznaczenie wszelkich biblijnych tradycji. Poprzez rozróżnienie między językiem a treścią, pomiędzy patriarchalną ekspresją i wyzwalającą tradycją, androcentrycznymi tekstami a feministycznymi „świadczeniami”, ta hermeneutyka wydaje się opierać na niedającej się utrzymać pozycji lingwistyczno-filozoficznej, która dzieli formę i treść, językowy wyraz i prawdę objawienia. Wybierając jedną tradycję, tekst lub biblijną dynamikę, staje ona w obliczu zagrożenia obrony redukcjonistycznej metody teologicznej krytyki i porzucenia historycznego bogactwa biblijnego doświadczenia.

7 Zob. metoda korelacji Paula Tilicha [przyp. tłum.].

8 R. Radford Ruether, *Feminism and Patriarchal Religion: Principles of Ideological Critique of the Bible*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1982, no. 22, s. 54-66.

9 L.M. Russell, *Feminist Critique: Opportunity for Cooperation*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1982, no. 22, s. 68.

Feministyczna krytyczna interpretacja Biblii nie może wychodzić od normatywnego autorytetu biblijnego archetypu, lecz musi zacząć od doświadczenia kobiet w ich walce o wyzwolenie. W ten sposób niniejsza forma interpretacji poddaje Biblię krytycznej feministycznej ocenie i teologicznemu autorytetowi kościoła kobiet, autorytetowi, który zajmuje się oceną opresyjnej i wyzwalającej dynamiki wszystkich biblijnych tekstów. Tak jak, zgodnie z ewangelią, Jezus realizował wolność ku Pismu i tradycji w imię ludzkiego dobrego życia i pełni (zob. M 2:27)¹⁰, tak samo feministyczna hermeneutyka krytyczna usiłuje określić funkcję Biblii poprzez pojęcia wyzwolenia kobiet i pełni.

Podąża ona za Augustynem, Tomaszem i drugim soborem watykańskim w formułowaniu kryteriów i kanonu, który ogranicza natchnioną prawdę i objawienia do spraw odnoszących się do odkupienia, wolności i wyzwolenia wszystkich, a w szczególności kobiet¹¹.

Jednakże wyprowadza ów kanon *nie* z biblijnych pism, lecz ze współczesnej walki kobiet przeciw rasizmowi, seksizmowi oraz biedzie jako opresyjnym systemom patriarchy i z systematycznych badań tych zjawisk w teorii feministycznej. Może ona działać w ten sposób, ponieważ nie postrzega Biblii jako archetypu, ale jako historyczny prototyp lub kształtujący model wyjściowy [*formative root-model*] biblijnej wiary i życia. Jej wizja wyzwolenia i odkupienia jest uzasadniona przez prototyp biblijny, ale nie jest z niego wyprowadzona. Podporządkowuje ona teksty biblijne autorytetowi feministycznego doświadczenia na tyle, na ile utrzymuje, że objawienie jest wciąż toczącym się procesem „w imię naszego odkupienia”. Nie poszukuje ona identyfikacji z określonymi biblijnymi tekstami i tradycjami, ale raczej solidarności z kobietami w religii biblijnej. Jako kościół kobiet jesteśmy wezwane nie do reprodukcji struktur biblijnych i tradycji, ale do pamiętania i przekształcania naszego biblijnego dziedzictwa.

Rozumienie Biblii jako historycznego prototypu raczej niż mitycznego archetypu pozwala kościołowi kobiet tworzyć powiązania między naszymi własnymi doświadczeniami, historycznymi walkami i feministycznymi wyborami, aby tworzyć z tych związków wizję na przyszłość. Feministyczna hermeneutyka krytyczna pozwala nam wybierać między opresyjnymi i emancypacyjnymi tradycjami Biblii bez konieczności akcep-

10 Nie udało mi się odnaleźć fragmentu z dokładnie takimi słowami, w polskim tłumaczeniu Ewangelii św. Marka nie ma mowy o dobrym życiu i pełni, a brzmi on „I dodał: To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (M 2:27) [przyj. tłum.].

11 Zob. rozdz. 2: *‘For the Sake of Our Salvation ...?’*

towania lub odrzucenia jej jako całości. W tym procesie feministycznej krytycznej oceny Biblia nie funkcjonuje już jako autorytatywne źródło, lecz zasób [*resource*] dla kobiecej walki o wyzwolenie. Ponieważ Biblia jest wzorcem dla chrześcijańskiego życia i społeczności, feministyczna interpretacja krytyczna musi zbadać wszelkie wymiary tekstu i jego tradycje, a także jego współczesne funkcje, by oszacować jego wpływ na kobiety dzisiaj, bez względu na to, czy są członkiniami kościoła. Feministyczny paradygmat krytycznej interpretacji nie ma podstaw w wiernym trzymaniu się tekstu biblijnego ani posłusznym poddaniu się biblijnemu autorytetowi, lecz w solidarności z kobietami przeszłości i terażniejszości, których życie i walka zostały naznaczone przez rolę Biblii w zachodniej kulturze.

III W stronę feministycznego modelu biblijnej interpretacji

By systematycznie wyrażane feministyczne doświadczenie kościoła kobiet uczynić centralnym dla biblijnej interpretacji i teologicznej refleksji, konieczna jest zmiana paradygmatu w interpretacji biblijnej – przejście od rozumienia Biblii jako archetypicznego mitu ku rozumieniu jej jako historycznego prototypu. Feministyczny model krytycznej interpretacji wyłania się właśnie z tej zmiany paradygmatu. Ten interpretacyjny model krytycznej feministycznej teologii wyzwolenia stopniowo rozwija cztery następujące strukturalne elementy, które wydają się wyłaniać jako konstytutywne dla feministycznej interpretacji biblijnej.

Ponieważ wszystkie teksty zostały napisane w androcentrycznym języku i odzwierciedlają patriarchalną strukturę społeczną, feministyczna interpretacja krytyczna rozpoczyna się raczej wraz z *hermeneutyką podejrzeń* niż z hermeneutyką aprobaty lub afirmacji. Rozwija ona raczej *hermeneutykę proklamacji* [*hermeneutics of proclamation*], niż historycznej faktyczności, ponieważ Biblia wciąż funkcjonuje jako Pismo Święte w chrześcijańskich społecznościach. Zamiast redukować wyzwolenie do impulsu Biblii do feministycznej zasady lub do jednej feministycznej tradycji biblijnej, rozwija *hermeneutykę przypominania* [*hermeneutics of remembrance*], która przechodzi od tekstów o kobietach ku rekonstrukcji kobiecej historii. I wreszcie model ten przechodzi od hermeneutyki bezinteresownego dystansu ku *hermeneutyce kreatywnej aktualizacji* [*hermeneutics of creative actualization*], która angażuje kobiety w wyobrażeniową artykulację kobiecej opowieści biblijnej oraz jej ciągle rozwijającej się historii i społeczności. Zbadajmy szczegółowo każdy z tych czterech elementów.

Hermeneutyka podejrzeń nie zakłada feministycznego autorytetu ani prawdy Biblii, lecz wychodzi z założenia, że biblijne teksty i ich interpretacje są androcentryczne i służą patriarchalnym celom. Ponieważ większość tekstów biblijnych przypisuje się męskim autorom i większość interpretatorów Biblii w kościele i akademii to mężczyźni, takie założenie jest uzasadnione.

Tak, jak kobieta w przypowieści przeszukuje cały dom, by znaleźć swoją zagubioną monetę, tak też feministyczna krytyczna interpretacja poszukuje zagubionych tradycji i wizji wyzwolenia pośród swojego dziedzictwa androcentrycznych tekstów biblijnych i ich interpretacji. Aby odkryć ową „feministyczną monetę” w tradycji biblijnej, analizuje współczesne akademickie i popularne interpretacje, tendencje samych pisarzy biblijnych i procesy nawarstwiania tradycji oraz teoretyczne modele leżące u podstaw biblijno-historycznych i teologicznych interpretacji. W ostatnich latach feministyczna nauka spowodowała usunięcie wielu androcentrycznych błędów translatorskich, interpretacji patriarchalnych i jednostronnych rekonstrukcji. Odzyskany materiał obejmuje macierzyński język Boga w Starym Testamencie (przede wszystkim jest to efekt pracy Phyllis Trible), kobiece apostołstwo i przywództwo kobiet we wczesnochrześcijańskim ruchu, na które ja zwracam uwagę, oraz przywództwo kobiet w starożytnej synagodze, które wydobyla na jaw Bernadette Brootten. Feministyczna teoria krytyczna wskazała także na androcentryczne tendencje i patriarchalne uwikłanie pisarzy biblijnych i procesu kanonizacji w tak zwanym okresie patrystyki. Takie tendencje mogą być wytropione, przykładowo, w różnych odniesieniach Starego Testamentu do prorokini Miriam lub w tym, jak Łukasz bagatelizuje apostołstwo kobiet, i jak autor Listów do Tymoteusza i Tytusa¹² ponownie wprowadza patriarchalny model biblijnej społeczności, lub w kanonicznym wykluczeniu tradycji tzw. ruchów heretyckich.

Zatem feministyczna hermeneutyka podejrzeń podważa założenia, modele androcentryczne i niewyartykułowane interesy współczesnych interpretacji biblijnych. Sam fakt, że studiujemy jedynie twierdzenia pisarzy biblijnych dotyczące kobiet, ale niedotyczące mężczyzn, odzwierciedla androcentryczny paradygmat teoretyczno-kulturowy, który rozumie mężczyznę jako paradygmatyczną ludzką istotę, a kobietę jako „innego”, wyjątek, a nie regułę. Biblijne teorie reprodukują w ten sposób

12 Autorka używa określenia „Pastorals”, co odnosi się najwyraźniej do „Pastoral Epistles”, w polskim wydaniu Biblii Tysiąclecia to dwa Listy do Tymoteusza i List do Tytusa [przyp. tłum.].

efekty języka biblijnego, podciągając kobietę pod ogólne pojęcie *człowieka/mężczyzny* [*man*] i [zaimek] *on*. Ponieważ akademicy nie rozpoznają dynamiki tego interpretacyjnego modelu androcentryzmu, nie rozumieją, że wszelki język androcentryczny musi być rozumiany jako język ogólny dopóty, dopóki nie udowodni się twierdzenia przeciwnego.

Z tego powodu należy założyć, że wszelkie androcentryczne teksty biblijne mówią o mężczyznach i kobietach, chyba że kobiety i aspekty kobiece są wyraźnie wykluczone.

Dlatego hermeneutyka podejrzeń ma daleko idące konsekwencje dla pytania o tłumaczenia biblijne, pytania, które w ostatnim czasie przyciągnęło wiele uwagi. Emocjonalne reakcje na te propozycje tłumaczenia inkluzywnego wskazują na polityczną wagę tej kwestii. Jeżeli prawdą jest, że „granice mego języka są granicami mego świata”, wówczas androcentryczny język biblijny oraz jego tłumaczenie stają się sprawą feministyczną najwyższej wagi.

Taki język nie tylko marginalizuje kobiety, ale także czyni nas niewidzialnymi w spisanej klasycie naszej kultury, pośród której Biblia zajmuje poczesne miejsce. Adekwatne biblijne tłumaczenie musi tłumaczyć język androcentryczny inaczej w czasach, gdy nie jest on już rozumiany jako język ogólny. Wierność tekstom biblijnym oznacza tłumaczenie tych tekstów, które są patriarchalne, w języku gramatycznie męskim, a tekstów, które takie nie są, za pomocą kobiecych i męskich pojęć, lub za pomocą ogólnie inkluzywnych słów. Dlatego też krytyczne tłumaczenie wymaga krytycznej oceny feministycznej i oceny patriarchalnej, opresyjnej lub ogólnej, wyzwalającej dynamiki poszczególnych tekstów.

Historycznie adekwatne tłumaczenia nie mogą przedstawiać biblijnego tekstu ogólnego jako patriarchalnego ani ukrywać ich patriarchalnego charakteru za pomocą języka ogólnego. Feministyczne lingwistki dały nam pewne wskazówki dla rozpoznawania, kiedy język funkcjonuje w seksistowski sposób: seksistowski język stwarza językową niewidzialność kobiet lub je marginalizuje; opisuje kobiety jako zależne od albo wyprowadzone z mężczyzn; charakteryzuje kobiety w stereotypowych rolach i obrazach; ośmiesza kobiety lub trywializuje ich osiągnięcia; wspomina kobiety tylko, jeśli stanowią wyjątek lub problem; wyróżnia je spośród grup, kiedy wspomina o „czarnych, żydach lub ludach Trzeciego Świata oraz kobietach”, tak, jakby kobiety nie należały do każdej z tych grup. Hermeneutyka podejrzeń musi nie tylko sprawdzać oryginalne biblijne teksty, ale także współczesne tłumaczenia pod względem obecności seksistowskiego języka.

Podczas gdy historycznie adekwatne tłumaczenia Biblii wydobywają na jaw seksistowsko-patriarchalny, jak i feministycznie inkluzywny cha-

rakter biblijnych tekstów, hermeneutyka proklamacji ocenia teologiczne znaczenie i moc Biblii dla współczesnych wspólnot wiary. Wierność walce kobiet o wyzwolenie wymaga teologicznego osądzenia i utrzymywania, że opresyjne, patriarchalne teksty i seksistowskie tradycje nie mogą żądać autorytetu boskiego objawienia. Opresyjne teksty i tradycje muszą zostać uznane oficjalnie za androcentryczny wyraz patriarchalnych interesów i struktur oraz przebadane pod względem seksizmu, rasizmu i militarne go kolonializmu. Ta krytyczna ocena historyczna musi zostać uzupełniona przez polityczno-krytyczne feministyczne oceny, by oszacować interakcję patriarchalnych biblijnych tekstów ze współczesną kulturą. Zamiast uwalniania kobiet z kulturowych stereotypów i opresji, teksty patriarchalne wzmacniają te stereotypy i patriarchalne podporządkowanie. Nie czynią tak, ponieważ są niewłaściwie interpretowane, lecz dlatego, że zostały sformułowane, by legitymizować patriarchalną opresję.

Feministycznie-neutralne lub feministycznie-pozytywne teksty Biblii mogą również funkcjonować po to, by wzmacniać struktury patriarchalne, jeśli są głoszone lub nauczane, by podbudować patriarchalne zachowanie lub krzewić patriarchalne wartości. Przykładowo, jeżeli maltretowana kobieta usłyszy, że ma dźwigać swój krzyż i cierpieć tak, jak Jezus, by utrzymać swoje małżeństwo, wówczas feministycznie-neutralne motywy użyte są, by wzmocnić patriarchalne wartości. Podobnie w kulturze, która socjalizuje kobiety do altruizmu i bezinteresownej miłości, biblijny nakaz miłości i nawoływanie do służby mogą być niesłusznie użyte, by podtrzymać patriarchalny wyzysk kobiet. Dlatego feministyczna hermeneutyka proklamacji musi analizować rolę tekstów biblijnych we współczesnej patriarchalnej kulturze.

Konkludując, feministyczna hermeneutyka proklamacji musi z jednej strony upierać się, że wszelkie teksty uznane za seksistowskie lub patriarchalne nie powinny być zachowane w naukach ani głoszone w kście Chrystusa i w katechezie.

Z drugiej strony, teksty zidentyfikowane jako teksty przekraczające patriarchalny kontekst i wyrażające wyzwoleniczą wizję ludzkiej wolności oraz pełni powinny uzyskać odpowiednie miejsce w liturgii i nauczaniu w kościołach. W skrócie, feministyczne krytyczne tłumaczenie Biblii powinno być uzupełnione przez uważną teologiczną ocenę biblijnych tekstów i ich opresyjnego lub wyzwoleniczego wpływu na specyficzne sytuacje kulturowe.

Feministyczna hermeneutyka proklamacji musi być zrównoważona przez krytyczną hermeneutykę przypominania, która odzyskuje *wszystkie* biblijne tradycje poprzez historyczno-krytyczną rekonstrukcję biblijnej historii z perspektywy feministycznej. Zamiast porzucać androcen-

Wierność walce kobiet o wyzwolenie wymaga teologicznego osądzenia i utrzymywania, że opresyjne, patriarchalne teksty i seksistowskie tradycje nie mogą żądać autorytetu boskiego objawienia

tryczne teksty biblijne i patriarchalne tradycje, hermeneutyka przypominania usiłuje użyć historyczno-krytycznej analizy, by wykroczyć poza androcentryczne teksty ku historii kobiet w religii biblijnej¹³. Jeżeli feministyczna tożsamość nie ma u podstawy doświadczenia biologicznej płci lub istotowych różnic genderowych, lecz wspólne historyczne doświadczenie kobiet jako współpracujących lub walczących uczestniczek w kulturze patriarchalnej i historii biblijnej, wówczas rekonstrukcja historii wczesnego chrześcijaństwa z feministycznej perspektywy nie jest jedynie zadaniem historyczno-krytycznym, ale także feministyczno-teologicznym. Znaczenie feministyczne nie może być wyprowadzone jedynie z egalitarnego nadmiaru androcentrycznych tekstów, lecz musi być również znalezione w i poprzez androcentryczne teksty i patriarchalną historię.

Zamiast porzucić wspomnienie cierpień naszych prasióstr i ich nadziei w naszej patriarchalnej chrześcijańskiej przeszłości, hermeneutyka przypominania *odzyskuje* ich cierpienie i walkę poprzez wywrotową moc „zapamiętanej przeszłości”. Jeżeli zniewolenie ludów staje się całkowite, gdy ich historia jest zniszczona, a solidarność z umarłymi staje się niemożliwa, to feministyczna biblijna hermeneutyka przypominania ma zadanie stania się „niebezpieczną pamięcią”¹⁴, która odzyskuje wizję i cierpienie umarłych. „Pamięć subwersywna” nie tylko ożywia cierpienia i nadzieje kobiet biblijnej przeszłości, ale także pozwala na uniwersalną solidarność między kobietami przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Ciągłe wyzwanie ofiar religijnego patriarchy nie znajduje odpowiedzi w zaprzeczeniu ich samorozumieniu i religijnym wizjom, uznany za błędne jako ideologiczne samozwodzenie się, lecz tylko w solidarności i poświęceniu się przypominaniu ich nadziei i rozpaczy w kościele kobiet.

Feministyczna hermeneutyka przypominania proponuje teoretyczne modele historycznych konstrukcji, które umieszczają kobiety w centrum biblijnej społeczności i teologii. Jako że biblijne teksty nie tylko odzwierciedlają swoje patriarchalno-kulturowe środowisko, ale także pozwalają na ogląd wczesno-chrześcijańskich ruchów jako ruchów apostołstwa równych, rzeczywistość kobiecego zaangażowania i przywództwa w tych ruchach poprzedza patriarchalne naleciałości Nowego Testamentu. Choć kanon zachowuje jedynie pozostałości po niepatriarchalnym chrze-

13 Zob. artykuł recenzyjny R.S. Kraemer, *Women in the Religions of the Greco-Roman World*, „Religious Studies Review” 1983, no. 9, s. 127-139, dla potrzeb szerokiej dyskusji studiów historyczno-krytycznych.

14 Zob. J. Baptist Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, tłum. David Smith, New York 1980.

ścijańskim etosie, owe pozostałości sugerują, że proces „patriarchalizacji” w chrześcijańskiej społeczności nie nastąpił gwałtownie, lecz postępował powoli i z trudnościami. Dlatego też feministyczna hermeneutyka przypomnienia może odzyskać wczesnochrześcijańską teologię i historię jako naszą własną. Kobiety jako kościół mają ciągłość historyczną i ciągłość tradycji, i mogą uznać apostołstwo równych za swoje biblijne korzenie.

W skrócie, podstawowym głównym zadaniem feministycznej hermeneutyki przypomnienia jest ożywianie *memoriae passionis* kobiet biblijnych, jak i odzyskanie naszego biblijnego dziedzictwa. To dziedzictwo jest błędnie reprezentowane, jeżeli rozumiemy je jedynie jako historię patriarchalnej opresji. Musi zatem być ponownie ukonstytuowane jako historia wyzwolenia i religijnego działania. Historia i teologia opresji kobiet utrwalanej przez patriarchalne teksty biblijne i kościelny patriarchat musi być rozumiana jako to, czym jest. Nie wolno pozwolić teologii i historii na wymazanie pamięci o walce, życiu i przywództwie kobiet Biblii, które mówiły i działały w imię mocy Ducha Świętego.

Historyczna rekonstrukcja biblijnej historii kobiet musi być uzupełniona przez hermeneutykę kreatywnej aktualizacji, która wyraża aktywne zaangażowanie kobiet w ciągłej biblijnej historii wyzwolenia. Podczas gdy hermeneutyka przypomnienia interesuje się historyczno-krytyczną rekonstrukcją, hermeneutyka kreatywnej aktualizacji pozwala kobietom zająć się historią biblijną za pomocą historycznej wyobraźni, artystycznej rekonstrukcji i liturgicznej rytualizacji.

Feministyczna interpretacja musi zatem nie tylko być krytyczna, ale także konstruktywna, zorientowana nie tylko na przeszłość, lecz także na przyszłość kościoła kobiet.

Hermeneutyka kreatywnej aktualizacji chce ponownie opowiedzieć historię biblijną z perspektywy kobiecej, przeformułować biblijne wizje i nakazy w perspektywie apostołstwa równych, stworzyć narracyjne rozwinięcia feministycznych pozostałości, które przetrwały w tekstach patriarchalnych. W takim procesie twórczej rewizji używa ona wszelkich dostępnych środków artystycznej wyobraźni, twórczości literackiej, muzyki i tańca. Biblia jako formatywny prototyp, inspirowała przez wieki twórczość artystyczną i legendarne upiększenia. W midraszu i apokryfach, liturgii i świętych hymnach kościół patriarchalny zrytualizował pewne aspekty biblijnej historii i celebrował „ojców Kościoła” religii biblijnych.

Feministyczna hermeneutyka kreatywnej aktualizacji odzyskuje tę samą kreatywną wolność, popularną twórczość i moce rytualne dla kościoła kobiet. Kobiety współczesne nie tylko piszą od nowa opowieści biblijne dotyczące kobiet, lecz także przeformułują patriarchalne

modlitwy i tworzą feministyczne rytuały czczące nasze przodkinie. W powieściach i poezji, w dramacie i liturgii, w pieśni i tańcu, odkrywamy na nowo cierpienia i zwycięstwa naszych biblijnych siostr z przeszłości. W feministycznej liturgii i celebrowaniu kobiety opowiadają na nowo historię Paschy i Ostatniej Wieczerzy; wizualnie przeformułujemy liturgię adwentu lub rytuału chrztu. Nie tylko snujemy opowieści o podróżach Pryscylii (Pryski)¹⁵, misjonarki, czy też o Junii¹⁶, apostołce, lecz także tańczymy taniec Koła Sary i doświadczamy proroczego entuzjazmu. Śpiewamy litanie ku czci naszych siostr z przeszłości i opłakujemy utracone opowieści naszych pramatek. Jedynie przez odzyskanie naszej religijnej wyobraźni i naszych świętych mocy nadawania nazw kościoł kobiet może „śnić nowy sen i widzieć nowe wizje”.

Czynimy tak z pełną świadomością tego, że kreatywny udział w biblijnej opowieści musi być uzyskany w trakcie i poprzez krytyczny proces interpretacji, który napiętnuje strukturalny grzech i zinternalizowanie wartości patriarchalnego seksizmu. Religijna twórczość i feministyczna moc rytualizacji zaktualizowane w kościele kobiet wydają mi się feministycznym „zaczynem” kobiety-piekarza Boga, który przekształci patriarchalną religię biblijną, czyniąc opowieść biblijną rzeczywistym skarbem dla wszystkich, którzy szukają wspierającej wizji dla ich walki o wyzwolenie z patriarchalnej opresji.

Przełożyła Agata Mergler

15 Pod oboma imionami występuje święta Kościoła katolickiego z I w. n.e. opisana w Liście do Rzymian [przyp. tłum.].

16 M.in. w polskim tłumaczeniu Nowego Testamentu, np. w Biblii Tysiąclecia Junia nazwana jest Juniusem, co nadaje jej rodzaj męski. Jej płeć stanowiła kontrowersję, jak i jej przynależność do grona apostołów [przyp. tłum.].

ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA (1938) – teolożka feministyczna, profesorka w Harvard Divinity School. Autorka m.in. *The Apocalypse* (1976), *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (1992), *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context* (1998), *The Transforming Vision: Explorations in Feminist The*logy* (2011) oraz *Changing Horizons: Explorations in Feminist Interpretation* (2013).

Cytowanie:

E. Schüssler Firenza, *Kościół kobiet. Hermeneutyczny środek feministycznej interpretacji Biblii*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/09.Firenza.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Słowa kluczowe: feminizm, biblia, teologia feministyczna, hermeneutyka, patriarchat

MONIKA BOBAKO

Feminizm islamski. *Niechciane dziecko islamu politycznego*

Celem artykułu jest przedstawienie feminizmu islamskiego jako zjawiska polityczno-intelektualnego, które rozwija się w międzynarodowych społecznościach muzułmańskich kobiet od kilku dekad. Autorka odróżnia feminizm *islamski* (postulujący równość płci i upodmiotowienie kobiet w oparciu o religijne zasady islamu) od wcześniejszej feministycznej tradycji, którą za Margot Badran określa mianem feminizmu *muzułmańskiego*. Tekst przedstawia polityczny i intelektualny kontekst powstania feminizmu islamskiego oraz pokazuje jego skomplikowane związki zarówno z islamem politycznym, jak i zachodnimi dyskursami feministycznymi. Kluczowym czynnikiem okazuje się tutaj dziedzictwo europejskiego kolonializmu i antymuzułmańska polityka Zachodu. Przywołując prace głównych reprezentantek feminizmu islamskiego, tj. Fatimy Mernissi, Aminy Wadud, Ziby Mir-Hosseini i Asmy Barlas, autorka omawia podejmowane przez nie próby antypatriarchalnych odczytań muzułmańskiej tradycji, tekstów koranicznych i utrwalonych wykładni prawa szarijatu.

Słowa kluczowe: feminizm islamski, feminizm muzułmański, islam polityczny, imperializm, Koran, szarijat

Ziba Mir-Hosseini określiła feminizm islamski – trafnie i prowokująco zarazem – jako „niechciane dziecko islamu politycznego”¹. Jednak trudne relacje rodzinne łączą feminizm islamski nie tylko z islamem politycznym, ale także z szeroko rozumianą tradycją feministyczną. Widać to bardzo wyraźnie w nieustannym zmaganiu feministek islamskich z samym pojęciem „feminizmu”, z którym czasami, warunkowo i ostrożnie, potrafią się identyfikować, a które często z niechęcią odrzucają. Omawiając w poniższym tekście fenomen feminizmu islamskiego, chciałabym pokazać, iż dla kojarzonych z nim autorek jego problematyczność wynika przede wszystkim ze skomplikowania ich politycznego i intelektualnego usytuowania w postkolonialnej rzeczywistości społeczności muzułmańskich. Społeczności te, z jednej strony, poddane są neoimperialnej presji ze strony zachodnich mocarstw kształtujących swoje relacje ze światem muzułmańskim w kategoriach „konfliktu cywilizacji” i „wojny z terroryzmem”, z drugiej – stają się sceną odrodzenia religijnego, w którym islam w coraz większym stopniu definiuje tożsamości i relacje społeczne i polityczne. Ta sytuacja oznacza, że wiele muzułmańskich intelektualistek i działaczek staje wobec konieczności balansowania między patriarchalizmem muzułmańskich dyskursów religijnych a neokolonialnymi tendencjami zachodnich dyskursów feministycznych, które nierzadko współuczestniczą w kształtowaniu zachodniej polityki antymuzułmańskiej. Intelektualistki te funkcjonują zatem w swoistym politycznym i intelektualnym potrzasku, który sprawia, że nie mogą one swobodnie korzystać z dostępnych, wypracowanych głównie na Zachodzie języków krytycznego opisu rzeczywistości społecznej i sytuacji kobiet. Zaczynają zatem wykuwać własne kategorie, które wykraczają poza ramy pojęciowe organizujące dotychczasowe sposoby rozumienia religii, nowoczesności, emancypacji kobiet, muzułmańskiej tradycji, prawa i świętych tekstów.

W tej sytuacji trzeba sobie uświadomić, że ważność feminizmu islamskiego daleko wykracza poza lokalny kontekst muzułmańskich społeczności i nie sprowadza się do bycia etnograficzną czy akademicką ciekawostką, interesującą dla zachodniego oka ze względu na imputowany jej charakter „oksymoronu”. Ważność ta nie sprowadza się także do miejsca feminizmu islamskiego w wewnętrznych dyskusjach prowadzonych na gruncie teorii i polityki feministycznej. Moja teza głosi, że fundamentalne znaczenie feminizmu islamskiego polega przede wszystkim na tym, że stanowi on próbę przełamania kolonialnego, orientalistycznego dyskursu, który poprzez operowanie binarnymi

1 Z. Mir-Hosseini, *Beyond "Islam vs 'Feminism"*, "IDS Bulletin" 2011, vol. 42, no. 1, s. 71.

opozycjami, np. między tym, co cywilizowane i europejskie a tym, co zachowane i muzułmańskie, przyczynia się do inspirowania i legitymizowania antagonizmu między „Zachodem” a „światem islamu”. Jak będą chciały pokazać, feminizm islamski należy interpretować nie tylko jako interesującą bazę dla nowych form mobilizacji politycznej kobiet w społecznościach muzułmańskich, ale również jako szczególną interwencję w utrwalone, niefortunne sposoby rozumienia relacji między „Zachodem” i „Orientem”, między religią i feminizmem, między tradycją i nowoczesnością. Co najważniejsze jednak, jest to interwencja, która nie tylko wprowadza nowe sposoby myślenia w kontekstach muzułmańskich, ale także domaga się poważnej redefinicji kategorii określających dominujące formy kulturowych i politycznych tożsamości europejskich czy „zachodnich”.

Feminizm islamski versus feminizmy muzułmańskie

Feminizm islamski narodził się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, nie tyle jako oddolny ruch społeczny czy oficjalna polityka państwowa, ile jako *dyskurs*. Zapoczątkowany został przez działające w międzynarodowych instytucjach akademickich muzułmańskie intelektualistki, wśród których szczególne miejsce zajmują Marokanka Fatima Mernissi, Afroamerykanka Amina Wadud, Iranka Ziba Mir-Hosseini czy Pakistanka Asma Barlas. Ów międzynarodowy kontekst narodzin feminizmu islamskiego wart jest szczególnego podkreślenia. Wskazuje on bowiem na tworzenie się nowych form religijnych identyfikacji i religijnej wspólnotowości, a także religijnie motywowanego aktywizmu politycznego, które pojawiają się wraz z rozwojem nowych, globalnych form komunikacji oraz intensyfikującego się przepływu ludzi i powstawania nowych diasporycznych tożsamości muzułmańskich. Kluczową cechą feminizmu islamskiego jest to, że głoszone przez siebie ideały równości płci i upodmiotowienia kobiet uzasadnia i wywodzi on bezpośrednio z religijnych zasad islamu. Feministki islamskie bynajmniej nie kwestionują tego, że historia i teraźniejszość muzułmańskich społeczeństw jest w dużej mierze naznaczona mizoginią, patriarchalną dominacją nad kobietami i przemocą, które nierzadko uzasadniane były (i są) poprzez odwołania do świętych tekstów islamu. Ich głównym założeniem jest jednak to, że nierówność, dyskryminacja, pogarda i przemoc doświadczane przez muzułmańskie kobiety w istocie zaprzeczają moralnemu przesłaniu Koranu i są efektem nie tyle religijnych wartości islamu, co historycznych uwarunkowań, w jakich żyły muzułmańskie

Feminizm islamski należy interpretować nie tylko jako interesującą bazę dla nowych form mobilizacji politycznej kobiet w społecznościach muzułmańskich, ale również jako szczególną interwencję w utrwalone, niefortunne sposoby rozumienia relacji między „Zachodem” i „Orientem”, między religią i feminizmem, między tradycją i nowoczesnością.

społeczeństwa. Celem feministek islamskich jest zatem „odzyskanie” świętych tekstów islamu i ich profesjonalna reinterpretacja pokazująca egalitarny, pro-feministyczny i pro-kobięcy potencjał tkwiący w tej religii, a następnie – reforma istniejących społeczeństw muzułmańskich w zgodzie z na nowo odczytanymi treściami islamu. Prowadzona przez nie krytyka muzułmańskich dyskursów religijnych opiera się na wywodzącej się z wczesnych wieków islamu zasadzie *idżtihad*, która oznacza indywidualny wysiłek niezależnego rozumowania.

Aby zrozumieć specyfikę feminizmu islamskiego i jego polityczną, a także intelektualną radykalność, trzeba go odróżnić od mających długą historię ruchów feministycznych rozwijających się krajach muzułmańskich². Dokonując tego odróżnienia, Margot Badran, jedna z najważniejszych badaczek ruchów kobiecych w krajach muzułmańskich, posługuje się dwoma odrębnymi kategoriami: feminizm *islamski* oraz feminizm *muzułmański*. Mówiąc o feminizmie czy feminizmach *muzułmańskich*, ma ona na myśli ruchy kobiece, które w krajach muzułmańskich zaczęły się rozwijać w ostatnich dekadach dziewiętnastego wieku (co sama dokumentuje na przykładzie Egiptu) i które w znacznej części od lat dwudziestych dwudziestego wieku świadomie określały się jako „feministyczne”³. Autorka mocno podkreśla ich lokalną genezę, podważając tym

2 Trzeba go także odróżnić od działalności kobiet obecnych w ruchu islamiistycznym, dla których z różnych powodów polityczne cele tego ruchu są ważniejsze od postulatów równouprawnienia płci oraz od postawy kobiet odkrywających dla siebie konserwatywnie rozumianą islamską religijność (w rodzaju tych opisywanych przez Sabę Mahmood w książce *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, New Jersey 2005).

3 W 1923 roku w Egipcie powstała Egipska Unia Feministyczna (al-Ittihad al-Nisa’i al-Misri) kierowana przez Hudę Sha’rawi. W 1944 roku odbyła się pierwsza Panarabska Konferencja Feministyczna, która zaowocowała powstaniem Arabskiej Unii Feministycznej z siedzibą w Kairze (al-Ittihad al-Nisa’i al-Arabi). W tym samym roku Fatma Ni’mat Rachid założyła w Egipcie Narodową Partię Feministyczną (al-Hizb al-Nisa’i al-Watani). Znaczącym wydarzeniem symbolicznie inaugurującym erę otwartej działalności feministycznej było publiczne odsłonięcie twarzy przez Hudę Sha’rawi i Saizę Nabarawi na dworcu w Kairze po powrocie z feministycznej konferencji (1923). M. Badran, *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*, Oxford 2009, s. 123. Badran zaznacza jednak, że arabskie słowo „feministyczny” (*nisa’iyya*), które pojawiło się w Egipcie w 1923 roku, oznaczało zarówno „feministyczny” jak i „kobięcy”, a jego ostateczne znaczenie należało wydedukować z kontekstu lub w oparciu o sposoby jego tłumaczenia na języki zachodnie. Jednoznaczne arabskie słowo na „feminizm” (*niswiyya*) zaczęło funkcjonować dopiero w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku (M. Badran, *Feminism in Islam...*, s. 218). Zob. również też: *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton 1995, a także np: A. Bielecka, *Historia i współczesność zmagani kobiet*

samym rozpowszechnioną tezę o ich imitacyjnym, „zachodnim” charakterze. Ruchy te zakorzenione były w oddolnej działalności organizacji kobiecych walczących o poprawę sytuacji kobiet w sferze edukacji i ochrony zdrowia, i domagających się prawa wyborczego dla kobiet, możliwości funkcjonowania w sferze publicznej i wykonywania szeregu zawodów zarezerwowanych dotychczas dla mężczyzn. Jak pokazuje Badran, różne formy feminizmu *muzułmańskiego* silnie splecione były z antykolonialnymi ruchami nacjonalistycznymi, dla których emancypacja kobiet i ich zaangażowanie polityczne – przynajmniej w okresie walki o niepodległość – były ważnym elementem budowania politycznej i kulturalnej siły nowoczesnego narodu⁴.

Wprowadzenie analitycznego rozróżnienia na feminizm *muzułmański* i *islamski* ma na celu zwrócenie uwagi na odmienny charakter projektów feministycznych, które powstawały w odpowiedzi na różne uwarunkowania historyczno-polityczne w świecie *muzułmańskim*. Podstawową różnicą między tymi projektami jest ich relacja do religii, która jednak – inaczej niż w przypadku feminizmów zachodnich – rzadko wiązała się z postawą antyreligijnej wrogości. Opisywane przez Badran feminizmy *muzułmańskie*, mające zasadniczo charakter świecki, akceptowały religię – w jej zmodernizowanych formach – jako niekwestionowany element ludzkiego życia (również np. autorki feministyczne identyfikujące się z socjalizmem czy komunizmem podkreślały możliwość pogodzenia własnych idei politycznych z islamem). Feminizmy *muzułmańskie* były jednak zakorzenione w świeckich, nowoczesnych ideologiach politycznych, które dostarczały im języka do artykułowania pro-kobiecych postulatów społecznych. Feminizm *islamski* powstał natomiast w okresie, w którym potencjał tych ideologii został w dużej mierze wyczerpany, a kształtowana w oparciu o nie polityka często z różnych

irackich o równouprawienie, [w:] *Gender: kobieta w kulturze i społeczeństwie*, red. B. Kowalska, K. Zielińska, B. Koschalka, Kraków 2009.

4 Po uzyskaniu niepodległości przez ich kraje, kobiety na ogół doświadczały bolesnego przebudzenia, kiedy okazywało się, że męskie elity narodowe nie są zainteresowane promowaniem faktycznej emancypacji kobiet. Np. w Egipcie mimo deklaracji równości wszystkich obywateli w konstytucji z 1923 roku, kobiety nie otrzymują prawa głosu aż do 1956 i nadal (do 1929 roku) walczą o dostęp do edukacji uniwersyteckiej. Zob. M. Badran, *Feminism in Islam...*, s. 24. Podobne rozczarowanie było udziałem kobiet w Algierii, które masowo uczestniczyły w krwawej wojnie o niepodległość. Jak pisze Marnia Lazreg, w niepodległej Algierii „poświęcenie, nie obowiązki uzupełnione prawami, było kamieniem węgielnym poglądu nowego państwa na temat kobiet”, M. Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*, New York-London 1994, s. 146.

powodów skompromitowana. Dla tej formy feminizmu religijny język islamu stał się idiomem, w którym zaczął on artykułować postulaty politycznej i społecznej emancypacji kobiet. Inaczej niż w opisywanych przez Badran feminizmach *muzułmańskich*, religia stała się w tym wypadku zarówno medium upodmiotowienia kobiet, jak i źródłem uprawomocnienia demokratycznej i prokobiecej zmiany społecznej w muzulmańskich społecznościach. Co więcej, wkroczenie przez feministki w sferę wiedzy religijnej i przejęcie przez nie argumentacji teologicznej i religijno-prawnej zaowocowało znacznie bardziej radykalnymi projektami politycznymi. Jak pokazuje Badran, wcześniejsze feministki *muzułmańskie* koncentrowały się zasadniczo na sferze publicznej, w której domagały się równouprawnienia dla kobiet. Akceptowały tym samym analityczny rozdział tego, co publiczne i tego, co prywatno-domowe. Nie kwestionowały przy tym „komplementarności” ról kobiecych i męskich w rodzinie oraz szczególnej roli religii i tradycji jako regulatorów życia rodzinnego. Feminizm *islamski* natomiast, posługując się argumentacją religijną, odrzucił analityczny rozdział publiczne/prywatne, zakwestionował tradycyjnie sankcjonowane relacje nierówności w rodzinie i zaczął domagać się równouprawnienia płci w całym kontinuum społecznego doświadczenia kobiet⁵. Poniżej chciałabym przedstawić kontekst pojawienia się feminizmu islamskiego, zasygnalizować główne obszary, na których dokonuje on krytycznych rewizji intelektualno-politycznych, wspomnieć polityczne i organizacyjne formy działania tego nurtu a także zastanowić się nad jego ograniczeniami i potencjalnymi niebezpieczeństwami.

Feminizm islamski: między zachodnim neokolonializmem a mizoginią islamu politycznego

Obecność feminizmu w społecznościach muzulmańskich jest tematem, który bez względu na to, czy podejmowany jest „na Zachodzie”, czy też w samych tych społecznościach, zawsze wzbudza kontrowersje polityczne i ujawnia przewidywalny zestaw orientalistycznych (z jednej strony)

5 Co nie oznacza, że – podobnie jak zachodni feminizm – nie boryka się on z polityczno-konceptualnym problemem dotyczącym tego, jak pogodzić niekwestionowaną przez siebie (i religię) *różnicę* płci z sankcjonowaną przez islam radykalną *równością* wszystkich ludzi. Zob. A. Barlas “*Believing Women*” in *Islam: Unreading patriarchal Interpretations of the Qur’an*, Austin 2002, szczególnie rozdz. 5 zatytułowany „The Qur’an, Sex/Gender, and Sexuality: Sameness, Difference, Equality”.

i antyokcydentalistycznych (z drugiej) uprzedzeń, a także często zwykłą historyczną ignorancją. Problematyczność tego tematu wiąże się ze specyficzną historią feminizmu jako projektu kobiecej emancypacji, który swoją najmocniejszą artykulację znalazł w kontekście zachodniej nowoczesności i który dla wielu stał się tej nowoczesności emblematem. Zważywszy na to, że nowoczesność definiowała się poprzez kontrast i negatywne odniesienie do nienowoczesnych, nieeuropejskich innych, wśród których wyróżnioną rolę odgrywali „orientalni inni”, feminizm, zwłaszcza w swoim wariacie postulującym transnarodową i transkulturową solidarność i upodmiotowienie kobiet, nieuchronnie stał się punktem zapalnym w historii napiętych relacji między „Zachodem” a „światem islamu”. Ponieważ retoryka feministyczna zaczęła być wykorzystywana do uzasadniania rozmaitych imperialnych „projektów cywilizacyjnych” – od dziewiętnastowiecznej brytyjskiej, francuskiej czy holenderskiej kolonizacji w Afryce i Azji do dwudziestopierwszowiecznych zachodnich inwazji militarnych w Iraku czy Afganistanie – każdy program kobiecej emancypacji artykułowany poza „światem Zachodu” w nieunikniony sposób narażony był i jest na zarzut kolaboracji z kolonizatorem/imperialistą. Z drugiej strony, rozpowszechnionemu na Zachodzie przekonaniu o endemicznie „zachodnim” charakterze feminizmu towarzyszy przekonanie o tragicznie „niecywilizowanej” sytuacji kobiet niezachodnich, zwłaszcza muzułmańskich, które postrzegane są jako monolityczna uciskana grupa, pozbawiona głosu i praw, często nawet nie w pełni świadoma własnego odpodmiotowienia. Taki obraz „muzułmańskich kobiet” sprawia, że wszelkie zachodnie interwencje „cywilizacyjne” zyskują wiarygodność i moralną legitymację, także w oczach niektórych zachodnich feministek. W takim obrazie „muzułmańskich kobiet” nie ma jednak miejsca nie tylko na historię ruchów kobiecych w społeczeństwach islamskich, ale także na pokazanie zmiennych i różnorodnych czynników, które sprawiają, że sytuacja kobiet w poszczególnych krajach muzułmańskich, tworzących je grupach etnicznych, językowych czy klasowych była i jest bardzo odmienna.

Główny problem z orientalistyczną kliszą „muzułmańskiej kobiety” jako ofiary, intensywnie eksploatowaną w Europie ostatnich dekad przy okazji sporów o chusty, polega na tym, że posługuje się ona całkowicie ahistorycznym i asocjologicznym pojęciem religii jako ponadczasowego bytu, który nie podlega redefinicjom w toku procesu historycznego, zmieniających się warunków życia, wpływów kulturowych, globalizacji, procesów migracyjnych, uwarunkowań geopolitycznych itp. W tej orientalistycznej wizji sytuacja kobiet w społecznościach muzułmańskich, jak i całość tworzących je relacji społecznych, zdaje się być wyczerpująco

Główny problem z orientalistyczną kliszą „muzułmańskiej kobiety” jako ofiary, intensywnie eksploatowaną w Europie ostatnich dekad przy okazji sporów o chusty, polega na tym, że posługuje się ona całkowicie ahistorycznym i asocjologicznym pojęciem religii jako ponadczasowego bytu, który nie podlega redefinicjom w toku procesu historycznego, zmieniających się warunków życia, wpływów kulturowych, globalizacji, procesów migracyjnych, uwarunkowań geopolitycznych itp.

określona przez ponadhistoryczną i transkulturową „religię”, która traktowana jest jako ostateczne źródło wszelkiego ucisku kobiet⁶. Orientalistyczna klisza „muzułmańskiej kobiety” całkowicie przesłania zatem fakt, że kraje muzułmańskie nie tworzą kulturowego czy politycznego monolitu i że np. wbrew potocznemu utożsamieniu islamu z arabskością tylko około jedna piąta muzułmanów to Arabowie (a największy kraj muzułmański na świecie to Indonezja). Wspomniana klisza nie pozwala uświadomić sobie, że nawet sąsiadujące ze sobą kraje arabskie posiadają często bardzo odmienne systemy prawne i historię polityczną, które odmiennie określają społeczną pozycję kobiet⁷. Klisza ta jest zatem całkowicie niezdolna do uchwycenia różnic w doświadczeniu muzułmank z Bliskiego Wschodu, Maghrebu, Afryki Subsaharyjskiej czy Indonezji, nie wspominając o muzułmankach żyjących w Europie czy USA, w tym także kobietach, które dokonały konwersji z innych religii⁸. Nie jest też w stanie uchwycić zmian w doświadczeniu muzułmańskich kobiet, choćby na przestrzeni dwudziestego wieku, w którym wiele społeczeństw muzułmańskich doświadczyło intensywnej modernizacji i sekularyzacji, a następnie powrotu do identyfikacji religijnych zbudowanych już na nowych podstawach⁹. W tym kontekście wydaje się jasne, iż jakakolwiek próba zrozumienia sytuacji kobiet i dynamiki ruchów feministycznych w poszczególnych społecznościach muzułmańskich wymaga wykroczenia poza orientalistyczne sposoby reprezentowania „muzułmańskich kobiet”, zakwestionowania metodologicznej sensowności esencjalizujących haseł typu „sytuacja kobiet w islamie” i uświadomienia sobie, że sytuacji tej nie można opisywać ani w kategoriach monolitycznej „odwiecznej religijnej tradycji”, ani w kategoriach linearnego rozwoju czy „postępu”.

Faktem jest jednak, że klisza „muzułmańskiej kobiety” jako ofiary opresji, mimo ogromnej literatury pokazującej jej empiryczną nieade-

6 Prymitywny wariant tej argumentacji można znaleźć w książce: O. Benson, J. Stangroom *Dlaczego Bóg nienawidzi kobiet?*, Warszawa 2011.

7 Zob. np. M. Charrad *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*, Berkeley 2001.

8 W kwestii kobiecych konwersji na islam zob. np. *Women embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, red. K. van Nieuwkerk, Austin 2006 oraz np. E. Özyürek, *German Converts to Islam and Their Ambivalent Relations with Immigrant Muslims*, [w:] *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*, red. A. Shryock, Bloomington, Indianapolis 2010.

9 Albo też doświadczyło modernizacji i włączenia do systemu kapitalistycznego w jednoczesnym splocie z fundamentalizmem religijnym. Zob. V. Bernal, *Gender, culture and capitalism: Women and the Remaking of Islamic "Tradition" in a Sudanese Village*, [w:] *Gender and Development. Critical Concepts in Development Studies*, red. J.D. Momsen, London-New York 2008.

kwatność i głosów wielu muzułmanek wskazujących na jej obraźliwy dla nich i odpodmiotawiający charakter, zachowuje swoją nośność polityczną¹⁰. Okazuje się przy tym retorycznie użyteczna dla dyskursów politycznych o często bardzo odmiennej proveniencji, w których odwołania do „opresji kobiet w islamie”, „niecywilizowanego” charakteru tej religii i nieuchronności konfliktu między „Zachodem” a „światem islamu”, stanowią czasami jedyny wspólny mianownik. Widać to bardzo wyraźnie w paradoksalnych, funkcjonalnych sojuszach między np. religiofobicznym stanowiskiem głośnych „nowych ateistów” w rodzaju Richarda Dawkinsa, Christophera Hitchensa czy Sama Harrisa i stanowiskiem antymuzułmańskich obrońców wyższości i czystości „cywilizacji zachodniej” przemawiających z pozycji chrześcijańskich¹¹. Gdzieś pomiędzy te stanowiska wpisują się głosy antyreligijnych lub przede wszystkim antymuzułmańskich feministek, dla których prawa kobiet są nie do pogo-

10 Nie oznacza to bynajmniej, że nie podlega ona ewolucji i modyfikacjom. Jak pokazują Gholam Khiabany i Milly Williamson, jej znaczącą zmianę można było po raz pierwszy wyraźnie zaobserwować po 11 września 2001 roku, kiedy zasłonięte muzułmanki przestały być przedstawiane wyłącznie w roli ofiar wzbudzających współczucie i zatroskanie, lecz zaczęły funkcjonować jako symbol odmowy asymilacji i „afiszowania się” z własną odmiernością, a więc jako groźba dla „zachodniego” sposobu życia i wartości. Przykłady tej transformacji autorzy znajdują w języku brytyjskich tabloidów, zwłaszcza tym, który zaczął być używany po burzy wywołanej przez apel brytyjskiego parlamentarzysty i ministra Jacka Strawa o nienoszenie przez muzułmańskie kobiety zasłaniających twarzy niqabów w miejscach publicznych. Temu przesunięciu znaczeniowemu w postrzeganiu „muzułmańskiej kobiety” i rozumieniu chusty dał wyraz Jacques Chirac, który w swoim wystąpieniu w Tunisie w grudniu 2003 roku powiedział: „noszenie zasłony, bez względu na to, czy z własnej woli czy nie, jest formą agresji”. Podobną opinię wyraził francuski filozof André Glucksmann, który określił muzułmańską zasłonę jako „splamioną krew”. G. Khiabany, M. Williamson, *Veiled Bodies – Naked Racism: Culture, Politics and Race in the “Sun”*, “Race&Class” 2008, vol. 50; J.W. Scott, *The Politics of the Veil*, Princeton 2007, s. 158.

11 Zob. S. Harris, *Koniec wiary: religia, terror i przyszłość rozumu*, Nysa 2012, R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2011, Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki: jak religia wszystko zatruwa*, Katowice 2007, J. Ratzinger (jako Benedykt XVI), Przemówienie na uniwersytecie w Ratzbonie (Regensburg), 12.09.2006, tłumaczenie polskie dostępne na stronie: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratzbona_12092006.html, cały numer islamofobicznego czasopisma „Euroislam. Magazyn analiz społeczno-politycznych” 2013, nr 1 zatytułowany „Prześladowania chrześcijan”. Przykładem islamofobicznego stanowiska artykułowanego z pozycji obrony „wartości chrześcijańskich” są powieści pisane przez polskich prawniczych publicystów, np.: T.P. Terlikowski, *Operacja chusta*, Warszawa 2010, M. Wolski *Eurodzihad*, Poznań 2008.

dzenia z zasadami islamu¹². Głównym problemem z dyskursami posługującymi się wizerunkiem muzułmanki-ofiary i akcentującymi „konflikt cywilizacji” jest to, że instrumentalizują one argumenty feministyczne i często cynicznie używają odwołań do praw kobiet jako uzasadnienia polityki militarnej czy antyimigranckiej. Paradygmatycznym przykładem takiej instrumentalizacji była oficjalna retoryka Stanów Zjednoczonych uzasadniająca inwazje w Iraku i Afganistanie m.in. koniecznością ochrony praw muzułmańskich kobiet. Cynizm tej retoryki ujawnił się w kontekście antykobiecej i antyfeministycznej polityki wewnętrznej prowadzonej przez administrację George’a W. Busha, która polegała m.in. na blokowaniu ratyfikacji CEDAW¹³, ograniczeniu dostępu do aborcji i antykoncepcji, zamknięciu szeregu instytucji zajmujących się problemami kobiet, ograniczeniu programów afirmatywnych i programów zmierzających do wyrównania płac kobiet i mężczyzn, osłabieniu praw antydyskryminacyjnych, odrzuceniu projektów płatnych urlopów rodzicielskich itd.¹⁴ Faktem jest jednak, iż zwłaszcza po 11 września 2001 roku wiele zachodnich feministek w mniej lub bardziej bezpośredni

12 Przykładem mogą być Elizabeth Badinter, Caroline Fourest, Alice Schwarzer, Ayan Hirsi Ali, Irshad Manji, wiele organizacji LGBT, być może też polski portal Feminoteka, który matronował wydaniu książki *Dlaczego Bóg nienawidzi kobiet?*. Jeśli chodzi o stanowisko Badinter i Fourest zob. np. J. Wallach Scott, *The Politics of the Veil*, Princeton 2007, s. 85 oraz 175-177. Zob. także blog Fourest <http://carolinefourest.wordpress.com> oraz np. wywiad z Badinter http://archives-lepost.huffingtonpost.fr/article/2010/08/29/2198991_elisabeth-badinter-en-2003-sur-le-voile-islamique-si-on-accepte-cette-symbolique-finite-egalite-des-sexes.html. Zob. także A. Hirsi Ali, *Niewierni*, Warszawa 2009, I. Manji *Kłopot z islamem*, Warszawa 2005. Fourest, Hirsi Ali i Manji były także sygnatariuszkami manifestu z 2006 roku *Together Facing a New Totalitarianism*, w którym autorzy domagali się obrony wolności, wartości świeckich i oświecenia przed bliżej niezdefiniowanym „islamizmem”, porównywanym do faszyzmu, nazizmu i stalinizmu. Tekst manifestu dostępny na stronie BBC <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4764730.stm>. W kwestii islamofobii w organizacjach LGBT zob. wystąpienie Judith Butler uzasadniające jej odmowę przyjęcia nagrody *Zivilcouragepreis* podczas berlińskiego festiwalu LGBT „Christopher Street Day” (2010). Polska wersja jej wystąpienia dostępna na: <http://homiki.pl/index.php/2010/06/przemwienie-judith-butler-na-christopher-street-day-w-berlinie>. Jeśli chodzi o feministyczną afirmację dyskursu religiofobicznego i islamofobicznego dokonaną przez Feminotekę zob. mój tekst *Feminizm i pułapka religiofobii: rozważania na marginesie książki Dlaczego Bóg nienawidzi kobiet?*, „Bez Dogmatu” 2013, nr 96.

13 Komitet ds. Likwidacji Dyskryminacji Kobiet ONZ (The Committee on the Elimination of Discrimination against Women).

14 Zob. B. Finlay, *George W. Bush and the War on Women: Turning Back the Clock on Progress*, London 2006; G. Bhattacharyya, *Dangerous Brown Men: Exploiting Sex, Violence and Feminism in the War on the Terror*, London 2008.

sposób zidentyfikowało się z antymuzułmańskim dyskursem „konfliktu cywilizacji”, na którym oparła się zachodnia polityka interwencji militarnych i „wojny z terroryzmem”¹⁵.

Eskalacja sentymentów antymuzułmańskich na Zachodzie, także wśród feministek, oraz narastająca polityczna instrumentalizacja praw kobiet na potrzeby polityki militarnej postawiła jednak w trudnej sytuacji feministki w krajach muzułmańskich i w znaczący sposób utrudniła im posługiwanie się językiem praw kobiet. Ziba Mir-Hosseini właśnie w tej zmianie kontekstu geopolitycznego zdaje się upatrywać źródeł zmiany w nastawieniach takich autorek jak Fatima Mernissi czy Hale Afshar, które rozpoczęły swoje kariery, głosząc niemożność pogodzenia religii z feminizmem, później jednak zrewidowały swój stosunek do tej pierwszej i zaczęły patrzeć na nią w znacznie bardziej przychylny sposób. Jedną z autorek reprezentujących nurt feminizmu islamskiego, która szczególnie dobitnie wyartykułowała swój dystans wobec zachodniego feminizmu, jest Asma Barlas. W tekście *Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative* opisuje ewolucję swojego stosunku do feminizmu, która zaczyna się od emocjonalnej niezgody na niewybraną przez siebie etykietę feministki oraz od sprzeciwu wobec dominacyjnych praktyk zachodnich feministek „wypowiadających się w imieniu kobiet kolorowych” i „uciszających je w imię siostrzeństwa”¹⁶. Krótki okres identyfikacji z feminizmem zawdzięcza Barlas wpływowi Badran, która jako pierwsza zdiagnozowała i nazwała wykrystalizowanie się *feminizmu islamskiego* jako odrębnego projektu intelektualno-politycznego postulującego równouprawnienie płci i sprawiedliwość w oparciu o Koran. Barlas zgodziła się na określenie swojego stanowiska mianem feminizmu islamskiego, ponieważ – jak pisze – „jeśli moje odczytanie Koranu jest feministyczne po prostu dlatego, że wyrasta z i opiera się na Koranie, to oczywiście jestem islamską feministką i nie ma od tego ucieczki!”¹⁷. Jej dalszy rozwój wiązał się jednak ze zwątpieniem w łączącą moc języka feministycznego, który według niej zamiast budować kobiecą wspólnotę często wznosi między kobietami bariery. Ostatecznie jednak to świadomość epistemologicznej i politycznej przemocy, na fali której

15 Zob. S. Mahmood, *Religion, Feminism, and Empire: The New Ambassadors of Islamophobia*, [w:] *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*, red. L. Martín Alcoff, J.D. Caputo, Bloomington 2011, P. Chesler, *The New Anti-Semitism: The Current Crisis and What We Must Do About It*, Jossey-Bass, San Francisco 2003.

16 A. Barlas, *Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative*, [w:] *Islamic Feminism: Current Perspectives*, red. A. Kynsilehto, Tampere 2008, s. 17.

17 Tamże, s. 19.

pojawia się w społecznościach muzułmańskich feminizm jako produkt Zachodu skłania Barlas do odrzucenia identyfikacji feministycznej i określenia samej siebie jako „kobiety wierzącej”. Jak pisze:

Szczególnie w czasie, gdy samookreślający się Zachód rozpętał rzeź wymierzoną wszędzie w muzułmanów, pewne pocieszenie można znaleźć w takich pozornie drobnych aktach indywidualnego oporu. Oczywiście [...] Zachód jest teraz „wszędzie, w strukturach i umysłach”, i od tego zwyczajnie nie można uciec, ale ja nadal staram się chronić moje poczucie siebie przed częścią Zachodu poprzez odmowę mówienia pewnymi wspólnymi językami.

I dalej:

w stopniu, w jakim każda forma feminizmu współuczestniczy w tej przemocy – co jak sądzę, dzieje się kiedy wyczytuje on ucisk z islamu, a wyzwolenie z zachodniej imperialistycznej grabieży – odczuwam potrzebę oporu wobec wszystkich jego form. A jeśli ostatecznie jest to strategia bezskuteczna, pokazuje to tylko, jak ciasny stał się świat dla wielu z nas, szczególnie tych, którzy nazywają siebie muzułmanami¹⁸.

Wyartykułowany przez Asmę Barlas opór wobec identyfikacji z (zachodnim) feminizmem, mimo bardzo wyraźnie *feministycznego* charakteru jej pisarstwa, pokazuje fundamentalną rolę, jaką odgrywają postkolonialne geopolityczne i epistemologiczne relacje dominacji w ograniczaniu przestrzeni manewru dla feministycznie zorientowanych intelektualistek i działaczek muzułmańskich. Antymuzułmański wymiar zachodnich dyskursów feministycznych, a także polityczna instrumentalizacja praw kobiet w polityce zachodnich mocarstw jest jednym z powodów zawężenia wspomnianej przestrzeni.

Drugim powodem jest antykobiecy backlash w społeczeństwach muzułmańskich, który przejawia się m.in. w rozkwicie mizoginicznych i patriarchalnych form islamu politycznego. Paradoksalnie jednak, jak pisze Mir-Hosseini, to właśnie ekspansja mizoginicznego islamu politycznego przyczyniła się do rozwoju *feminizmu islamskiego*, którego wybitną reprezentantką – obok Barlas i wielu innych autorek – jest także sama Mir-Hosseini. Badaczka ta ma na myśli rozkwit islamu politycznego w ostatnich dekadach dwudziestego wieku, który nastąpił w wyniku kryzysu świeckich ideologii politycznych w krajach muzułmańskich, tj. antykolonialny nacjonalizm czy trzecioświatowy socjalizm. Islam

18 Tamże, s. 20-21.

polityczny rozwinął się wtedy jako kontrpropozycja dla skorumpowanych świeckich reżymów w tych krajach, a jego znaczenie zwiększyło się po upadku komunizmu, który przestał być jakąkolwiek alternatywą polityczną. W tym okresie islam polityczny zaczął odgrywać szczególną rolę wraz z tym, jak geopolityczna narracja „zimnej wojny” została zastąpiona narracją „konfliktu cywilizacji”, a następnie – uzupełniona narracją „wojny z terroryzmem”.

Mir-Hosseini zwraca uwagę, że islam polityczny, postulując powrót do czystych źródeł islamu w celu uleczenia zwesternizowanych i zsekularyzowanych społeczeństw muzułmańskich, zaczął domagać się powrotu do radykalnie patriarchalnych relacji między płciami jako „prawdziwie islamskich” i wynikających z szarijatu. To dążenie do zrewolucjonizowania istniejących społeczeństw muzułmańskich w oparciu o pierwotne zasady islamu i prawodawstwo religijne, sprawiło, że święte pisma islamu zostały wydobyte z zapomnienia i stały się przedmiotem batalii interpretacyjnych z udziałem tych, którzy powątpiewali w nieusuwalnie mizoginiczny charakter muzułmańskiej religii. Paradoksalnie więc, jak zauważa Mir-Hosseini, to islam polityczny był czynnikiem, który sprawił, że kategorię gender wprowadzono do obszaru badań religijnych i teologicznych, stwarzając tym samym okazję dla niechcianych narodzin tego, co wkrótce zostało nazwane *feminizmem islamskim*. Jak opisuje ten proces Mir-Hosseini:

rosnąca grupa kobiet zaczęła kwestionować istnienie wrodzonego związku między ideałami islamskimi a patriachatem; nie dostrzegały one sprzeczności między wiarą a swoimi aspiracjami do równouprawnienia płci. Islam polityczny dał im język umożliwiający takie formy krytyki genderowych uprzedzeń w muzułmańskim prawie rodzinnym, które były wcześniej niemożliwe, co otworzyło przestrzeń, platformę, dla wewnętrznej krytyki patriarchalnych odczytań Szarijatu, bezprecedensowej w muzułmańskiej historii¹⁹.

Mir-Hosseini pokazuje, głównie na przykładzie Iranu, kraju swojego pochodzenia, jak polityczny potrzask, w którym znalazły się intelektualistki i działaczki muzułmańskie, zaowocował nie tylko tym, że niektóre świeckie feministki zbliżyły się do religii i zaczęły eksplorować jej profeministyczny potencjał, ale także tym, że wiele wcześniejszych zwolenniczek islamu politycznego (i islamskiej rewolucji w Iranie), rozczarowanych jego narastającym mizoginizmem, zrewidowało swoje stanowisko i zaczęło w ramach języka religijnego artykułować krytykę

Paradoksalnie więc, jak zauważa Mir-Hosseini, to islam polityczny był czynnikiem, który sprawił, że kategorię gender wprowadzono do obszaru badań religijnych i teologicznych, stwarzając tym samym okazję dla niechcianych narodzin tego, co wkrótce zostało nazwane *feminizmem islamskim*

19 Z. Mir-Hosseini, *Beyond "Islam vs Feminism"*, s. 71.

genderowych niesprawiedliwości, akceptując często etykietę „feministek islamskich” (np. Shahla Sherkat, Azam Talcqani, Zahra Rahnavard)²⁰. Nie oznacza to jednak, że udało im się wypracować spójną wykładnię feminizmu islamskiego. Jak pokazuje Mir-Hosseini, ich stanowisko polityczne było niestabilne i wiązało się często z wzajemnie sprzecznymi i niejasnymi deklaracjami w kwestii równości płci. Następujące słowa autorki pozwalają rzucić trochę światła na tę strategiczną zapewne niestabilność, i podobnie jak przywoływana wcześniej wypowiedź Asmy Barlas, podkreślają politycznie uwarunkowane ograniczenia, w których rozwija się feministyczna myśl w islamie:

jako akademiczki i/lub działaczki wszystkie jesteśmy istotami usytuowanymi i musimy przyjąć do wiadomości, że dziedzictwo kolonializmu i zachodniej hegemonii nie pozwala żadnej z nas na całkowitą swobodę manewru i analizy. Przypadek narodzin i nasze doświadczenia kształtują nasz feminizm a czasami więżą nas; pozwalają nam być skutecznymi tylko czasami i tylko w niektórych kontekstach²¹.

Islam feministyczny versus islam patriarchalny

Zainspirowane przez ekspansję islamu politycznego feministyczne zainteresowanie tradycją religijną nie mogłoby mieć miejsca, gdyby nie pojawienie się w społeczeństwach muzułmańskich generacji świetnie wykształconych kobiet, zdolnych podjąć intelektualną polemikę zarówno z istniejącym establishmentem naukowym, jak i intelektualnym dziedzictwem islamu. Trzeba przy tym dodać, iż wśród badaczek dokonujących feministycznego odczytania islamu ważną rolę odgrywają kobiety, które nie zostały w tej religii zsocjalizowane, ale przyjęły ją w akcie świadomego wyboru. Najbardziej prominentnym przykładem takiej osoby jest Amina Wadud, Afroamerykanka będąca autorką założycielskiego dla feminizmu islamskiego tekstu *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1992) a także aktywną działaczką muzułmańskich organizacji kobiecych. Przywoływana tu wielokrotnie Margot Badran twierdzi, że szczególnie rola konwertytek w rozwoju feminizmu islamskiego nie jest przypadkowa. Według niej to „sprzeczności logiczne i życiowe, które kobiety napotykały po konwersji, wraz z niespełnionymi obietnicami, motywują niektóre nowe muzuł-

20 Tamże, s. 70.

21 Tamże, s. 72.

manki do tego, aby powrócić do Koranu po inspiracje i odpowiedzi, i że to, wraz z innymi lekturami na temat kobiet i islamu, popycha je ku feminizmowi islamskiemu²². Z całą pewnością jednak doświadczenie „sprzeczności logicznych i życiowych” jest czynnikiem, który również wykształcone kobiety ze społeczności muzułmańskich popycha do kwestionowania rozpowszechnionych wykładni islamu. Właściwie bowiem każdy tekst z obszaru feminizmu islamskiego zaczyna się od zdiagnozowania nierówności i niesprawiedliwości genderowych w istniejących społecznościach muzułmańskich i wyraźnego zaznaczenia, że w istocie nie mają one uzasadnienia w treściach objawionych, a co więcej – nie muszą być sankcjonowane przez prawo szarijatu.

Punktem wyjścia feminizmu islamskiego jest szereg kluczowych rozróżnień, bez których niemożliwa byłaby religijnie motywowana feministyczna „krytyka społeczna”. Feministki islamskie starannie odróżniają zatem nie tylko „wiarę” od „zorganizowanej religii”, czy „religię” od „tworzonej przez ludzi wiedzy religijnej”, ale także „szarijat” jako koncept teologiczno-etyczny oznaczający abstrakcyjną istotę sprawiedliwości od *fiqh* – pojęcia oznaczającego prawodawstwo, czyli proces tworzenia reguł prawnych przez ludzi w oparciu o interpretowane przez nich święte źródła.

Z oczywistych powodów w centrum zainteresowania feministek islamskich znajduje się Koran. Poświęcone mu analizy bazują na dalszych rozróżnieniach, które przestrzegają przed utożsamianiem Koranu jako objawienia z Koranem jako tekstem, czyli dyskursem uchwyconym w piśmie przez ludzi; przed myleniem Koranu z jego egzegezą (a więc dyskursu Bożego z jego ziemskimi interpretacjami), a także przed utożsamianiem Boga z językiem używanym do mówienia o nim. Wszystkie te rozróżnienia mają na celu zaznaczenie wyraźnej odrębności islamu w sensie normatywnym i islamu jako fenomenu historycznego. Zgłębiając ten pierwszy, feministki islamskie chcą przekształcić i zreformować drugi, który postrzegają jako pod wieloma względami oparty na błędnych odczytaniach objawienia. Ich podejście dobrze oddaje stwierdzenie Barlas, która zauważa, że istnieje „szeroko rozpowszechniona tendencja do obwiniania islamu za ciemnienie muzułmanów, zamiast obwiniania muzułmanów za błędne odczytanie islamu”²³.

22 M. Badran, *Feminism and Conversion: Comparing British, Dutch, and South African Life Stories*, [w:] *Women embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, red. K. van Nieuwkerk, Austin 2006, s. 194.

23 A. Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin 2002, s. 2.

Warto podkreślić, że feministyczne reinterpretacje islamskiej tradycji i pism świętych, posługujące się metodologiami określanymi czasem jako „postmodernistyczne”, bynajmniej nie sugerują absolutnej dowolności w odczytaniach Koranu. Przeciwnie, akcentując polisemiczność tekstu koranicznego, feministki islamskie zdecydowanie odrzucają relatywistyczną tezę głoszącą, że wszystkie znaczenia, które można z Koranu wywieść, są równie prawomocne²⁴. Ich stanowisko cechuje się rygoryzmem metodologicznym, polegającym na skrupulatnym stosowaniu uznanych metod egzegezy tekstu koranicznego i na wytykaniu błędów metodologicznych popełnianych w patriarchalnych interpretacjach²⁵. W ich argumentacji kluczową rolę odgrywa odwołanie do *historyczności* zarówno samego kontekstu, w którym powstał Koran, jak i jego różnorodne odczytania. Feministki te domagają się zatem nie tylko prześwietlania *metod*, za pomocą których wytwarzane były i są patriarchalne wykładnie islamu, ale także samej konstrukcji *wspólnot interpretacyjnych*, w których to się działo. Można zatem powiedzieć, że w feminizmie islamskim feministycznej hermeneutyce tekstów objawionych towarzyszy coś w rodzaju uhistorycznionej socjologii wiedzy, której celem jest nie tyle pytanie o to, *co* wiemy o religii, ale *jak się o tym dowiedzieliśmy*. Kluczowa jest tutaj zatem znajomość muzułmańskiej historii, a szczególnie procesów wytwarzania wiedzy i społecznych mechanizmów wykluczania kobiet ze wspomnianych wspólnot interpretacyjnych. Tezą feministek islamskich jest to, że patriarchalny i mizoginiczny charakter rozpowszechnionych odczytań islamu wynika z faktu, iż jego egzegetami byli przede wszystkim mężczyźni, którzy nie tylko pomijali kobiece głosy zawarte w Koranie, ale także nie byli w stanie uchwycić specyfiki odczytywania świętego tekstu z perspektywy doświadczenia kobiecego.

Feministki islamskie uważają, że patriarchalne odczytania zasad religijnych były przede wszystkim próbą legitymizowania (patriarchalnych) praktyk danego okresu jako ponadczasowych prawd objawienia. W swojej książce *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (1987) Fatima Mernissi stwierdza, że próby te wiązały

24 Tamże, s. 6, A. Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford 1999, s. 5.

25 Według Asmy Barlas główne błędy metodologiczne patriarchalnych interpretacji Koranu polegają na tym, że interpretacje te nie traktują Koranu jako „złożonej hermeneutycznej totalności”, zapominają o jego „historycznym usytuowaniu”, opierają się na atomistyczno-linearnym metodzie analizy wers po wersie, jako jednostkę analizy traktując wers lub kilka wersów, zapominają o „tematycznej i strukturalnej spójności tekstu” i konieczności analizy relacji między poszczególnymi wersami – A. Barlas, *Believing Women in Islam...*, s. 8.

się często z produkowaniem fałszywych tradycji, co sama pokazuje na przykładzie szczególnie mizoginicznych hadisów, nieposiadających według niej faktycznej religijnej prawomocności. Mernissi bezlitośnie demaskuje ten mechanizm, kojarząc go ze specyficzną więzią łączącą religię i politykę w muzułmańskich społeczeństwach. Jak stwierdza,

[t]ekstami świętymi zawsze manipulowano, ale w wypadku muzułmańskich społeczeństw manipulacja ta jest strukturalną cechą praktyk władzy. Ponieważ wszelka władza, od siódmego wieku do dzisiaj, była legitymizowana jedynie przez religię, siły polityczne i interesy ekonomiczne naciskały na fabrykowanie fałszywych tradycji. [...] W [wyniku] tego połączenia politycznych interesów i nacisków, w dyskursie religijnym zaroilo się od tradycji, które legitymizowały pewne przywileje i ustanawiały tych, którzy je mieli jako ich posiadaczy. [...] dzień dzisiejszy nie jest wyjątkiem, jeśli chodzi o fałszowanie przywilejów i interesów w imię Proroka²⁶.

To radykalne postawienie sprawy prowadzi ją do następującego wniosku wyrażonego w przedmowie do książki: „jeśli prawa kobiet są problemem dla niektórych współczesnych muzułmańskich mężczyzn, nie jest tak ani z powodu Koranu czy Proroka, ani islamskiej tradycji, ale po prostu dlatego, że prawa te wchodzą w konflikt z interesami męskiej elity”²⁷.

Amina Wadud w książce *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, napisanej w podobnym okresie co cytowana powyżej praca Mernissi, wyjaśnia historyczny proces wytwarzania patriarchalnych wykładni islamu, nie tyle odwołując się do interesów i manipulacji, co raczej do naturalnego mechanizmu hermeneutycznego polegającego na tym, iż każda interpretacja tekstu z konieczności angażuje „pierwotny tekst” czytelnika, a więc kontekst kulturowy i językowy, w którym tekst koraniczny jest odczytywany. Sama dynamika „koła hermeneutycznego” sprawia zatem, iż w kontekstach społecznych cechujących się ostrymi hierarchiami genderowymi rozpowszechnione interpretacje Koranu mają charakter patriarchalny. Wprowadzając perspektywę kobiecą w odczytywaniu Koranu, którą później dopiero nazwie feministyczną, Wadud stara się zaburzyć działanie tego koła, pokazując np. konieczność zdystansowania się od mocno ugenderowanej struktury języka arabskiego, według niej fałszywie implikującej nieuniwersalny (zróżnicowany ze względu na płeć) charakter przekazu koranicznego

26 F. Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, New York 1991 (oryg. 1987), s. 9.

27 Tamże, s. IX.

(„boski tekst musi przewyciężyć naturalne ograniczenia języka ludzkiej komunikacji”²⁸). To przyjęcie perspektywy *kobiecej* uwrażliwia ją zatem na pogwałcenia *uniwersalności* przekazu, widoczne w dominujących interpretacjach Koranu. W swojej kilkanaście lat późniejszej i otwarcie feministycznej książce *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (2006) Wadud proponuje projekt „dżihadu genderowego”, który ma polegać na walce o „ustanowienie sprawiedliwości między płciami w muzułmańskiej myśli i praktyce”²⁹. Projekt ten, dążąc do rewindykacji uniwersalistycznego, egalitarnego i upodmiotawiającego przesłania islamu, rozwijany jest przez nią z bolesną świadomością przemocy i nierówności, obecnych w muzułmańskich społeczeństwach, które w ostatnich dekadach przybrały formę ataków terrorystycznych czy mizoginicznego backlashu, doświadczanego także przez samą Wadud.

Podobnie jak inne feministki islamskie, Wadud i później Barlas podejmuje kwestię słynnych i wzbudzających ogromne kontrowersje zapisów w Koranie, których pewne interpretacje służyły do uzasadniania podporządkowania kobiet mężczyznom w społecznościach muzułmańskich (a także, głównie na Zachodzie, do uwypuklania barbarzyńskiego, mizoginicznego charakteru islamu). Są to przede wszystkim wersy 2:28 oraz 4:34, z których wywodzą domniemaną wyższość mężczyzn nad kobietami, obowiązek posłuszeństwa kobiet wobec ich mężów oraz prawo tych ostatnich do stosowania przemocy wobec nieposłusznych żon. Analiza tych fragmentów dokonana przez Wadud i w dużej mierze powtórzona później przez Barlas jest dobrym przykładem feministycznej hermeneutyki tekstu koranicznego, w której na plan pierwszy wysuwa się filologiczna analiza gramatycznej i semantycznej warstwy tekstu, umieszczająca sens konkretnych fraz w kontekście szerszego przekazu Koranu oraz odnosząca sens tych fraz do ich znaczenia w innych miejscach Koranu. Kolejnym elementem tej hermeneutyki jest próba wyjaśnienia znaczenia, jakie dane sformułowania miały w konkretnym kontekście historycznym, w którym zostały sformułowane.

Wadud dokonuje zatem drobiazgowej analizy pojawiających się we fragmencie 4:34 arabskich słów takich, jak *faddala* oraz *qawwamuna 'ala* (sugerujących preferencję, jaką Allah ma wobec mężczyzn oraz wyższość mężczyzn nad kobietami), a także słów *qanitat*, *nushuz* czy *daraba* (standardowo rozumianych jako – odpowiednio – *posłuszne* [żony wobec mężów], *nieposłuszeństwo* [żony wobec męża] oraz *uderzać*). Pokazuje

28 A. Wadud, *Qur'an and Woman...*, s. 7.

29 Teje, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford 2008, s. 10.

przy tym, że zakres znaczeniowy tych słów oraz sposób, w jaki używane są one w innych miejscach Koranu pozwala na stwierdzenie, że w analizowanym fragmencie chodzi nie o nakaz bezwarunkowego posłuszeństwa żon wobec ich mężów, ale raczej o realizowanie pewnego ideału etycznego opierającego się nie tyle na relacjach podległości między małżonkami, co na poddaniu się Bogu (przez obie strony), a także na zachowaniu harmonii w ich pożyciu³⁰. Odwołując się do słowników *Lisan al-Arab* oraz *Lane's Lexicon*, Wadud sugeruje także, że występujący w omawianym fragmencie czasownik *daraba*, tłumaczony jako „uderzać”, może znaczyć również „dawać przykład”³¹. Autorka podkreśla, że relacja wzajemnej zależności między kobietami i mężczyznami, często niewłaściwie interpretowana jako nienegocjowalna podległość kobiet wynikająca z ich „istoty”, wiąże się z koranicznym modelem obowiązków męża polegających na materialnym utrzymywaniu rodziny (ma więc charakter konstruktu społecznego). Wadud twierdzi zatem, że pewien typ wzajemnej zależności między małżonkami jest warunkowy (zależy od wypełniania przez męża roli żywiciela rodziny) i charakteryzuje tylko jeden z historycznie funkcjonujących modeli rodziny (nie tylko zresztą w społeczeństwach muzułmańskich). Z tego powodu fragmentu 4:34 nie można według niej interpretować jako ogólnej reguły ustanawiającej uniwersalną wyższość i dominację *wszystkich* mężczyzn nad *wszystkimi* kobietami, ale raczej jako stwierdzenie wzajemnych zobowiązań łączących kobietę i mężczyznę w określonym modelu rodziny.

Wadud, podobnie jak Barlas, zwraca uwagę na znaczenie, jakie regulacje koraniczne dotyczące małżeństwa miały w czasie, w którym zostały sformułowane. Jej tezą jest, że kontrowersyjny fragment 4:34 należy odczytywać nie tyle jako *przyzwolenie* na bicie żon przez mężów, co raczej jako próbę *ograniczenia* nieskrępowanej przemocy wobec kobiet charak-

30 Polskie tłumaczenie Koranu – korzystam z przekładu Józefa Bielawskiego – całkowicie uniemożliwia uchwycenie niuansów filologicznych pokazywanych przez Wadud i innych egzegetów, nie tylko tych identyfikujących się z feminizmem. W polskiej wersji fragment 4:34 brzmi bowiem następująco: „Mężczyźni stoją nad kobietami/ze względu na to, że Bóg dał wyższość jednym nad drugimi/i ze względu na to,/że oni rozdają ze swojego majątku./Przeto cnotliwe kobiety są pokorne/ i zachowują w skrytości/to, co zachował Bóg./I napominajcie te,/których nieposłuszeństwa się boicie,/pozostawiając je w łóżach/i bijcie je!/A jeśli są wam posłuszne,/ to starajcie się nie stosować do nich przymusu” – *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 99.

31 A. Wadud, *Qur'an and Woman...*, s. 76. Polski arabista Marcin Michalski kwestionuje jednak możliwość takiego tłumaczenia słowa *daraba* (kontakt osobisty).

teryzującej historyczne społeczeństwo, w którym narodził się islam³². Asma Barlas wyraża ten pogląd następująco:

w czasie, kiedy mężczyźni nie potrzebowali pozwolenia, żeby krzywdzić kobiety, ten *Āyah* [fragment Koranu] po prostu nie mógł funkcjonować jako zezwolenie; w takim kontekście mógł być tylko ograniczeniem, o tyle, o ile Koran uczynił *daraba* [bicie] środkiem ostatecznym, a nie pierwszym czy nawet drugim³³. I jeśli Koran chciał ograniczyć przemoc nawet w tych najbardziej przemocowych czasach, nie ma powodu, aby uważać, że ten *Āyah* jest upoważnieniem teraz, kiedy, jak twierdzimy, staliśmy się bardziej, a nie mniej cywilizowani³⁴.

Takie ujęcie problemu pokazuje fundamentalne znaczenie wrażliwości na kontekst historyczny jako niezbędnego elementu egzegezy tekstu i wypukła błędność literalistycznych odczytań Koranu, ignorujących ten kontekst. Ilustruje także dobrze metodę interpretacji tekstu koranicznego stosowaną przez feministki islamskie, która – jak pokazuje Wadud w odniesieniu do swoich badań – jest „metodą ograniczania tego, co konkretne, do określonego kontekstu, wydobywania zamierzonych przez Koran zasad z tego konkretnego, a następnie aplikowania tych zasad do innych konkretnych w odmiennych kontekstach kulturowych”³⁵. W ujęciu Wadud feministyczna egzegeza Koranu ma więc na celu wydobywanie uniwersalnej treści islamu, tworzącej ostateczny sens objawienia, z historycznej przygodności, poprzez którą treść ta została zakomunikowana pierwszym muzułmanom, po to aby realizować ją w odmiennych historycznych/przygodnych warunkach współczesnych społeczeństw.

Feministyczne rewindykacje prawa islamskiego

Analizy feministek islamskich mogą na pierwszy rzut oka wydawać się hermetyczną działalnością akademicką pozbawioną związków z codziennym życiem milionów muzułmańskich kobiet. W rzeczywistości jednak wypracowane przez te autorki sposoby argumentacji i krytyki nie tylko przenikają do działalności transnarodowych organizacji działających na rzecz kobiet, ale także okazują się skuteczne w przeprowadzaniu kon-

32 Tamże, s. 76.

33 Wcześniejszymi środkami miało być napomnienie, odmowa dzielenia łoża, negocjacje z udziałem rozjemców.

34 A. Barlas, *Believing Women...*, s. 188.

35 A. Wadud, *Qur'an and Woman...*, s. 10.

kretnych zmian prawnych. Przykładem takich organizacji jest grupa Sisters in Islam (SIS) działająca od 1987 roku czy Musawah (utworzona w 2009), określająca się jako „globalny ruch walczący o równość i sprawiedliwość w muzułmańskiej rodzinie”³⁶. Obie te organizacje czy też ruchy skupiają feministki islamskie i zakładają, że egalitarne zasady islamu stanowią właściwy środek do walki o poprawę sytuacji kobiet w muzułmańskich społeczeństwach. Obie też są krytykowane przez konserwatystów religijnych za „wypaczanie” muzułmańskiej tradycji, przekazu koranicznego i prawa szarijatu³⁷. Dla obu wzorcowym osiągnięciem jest reforma marokańskiego prawa rodzinnego (*Mudawana*) z 2004 roku, która stanowi przykład praktycznego wykorzystania argumentacji feminizmu islamskiego do przekształcenia mizoginicznego wcześniej kodeksu w duchu religijnie uzasadnianej równości płci³⁸.

36 Zob. stronę domową ruchu <http://www.musawah.org>.

37 Choć krytyka nadchodzi także ze strony feministycznych sympatyczek feminizmu islamskiego, takich jak Margot Badran, która obawia się wykluczającego charakteru ruchu, mocno zdefiniowanego religijnie, który nie tyle koncentruje się na *muzułmańskim prawie* (jak działająca od 1984 roku organizacja Women Living Under Muslim Law), co na *muzułmańskiej rodzinie*. Zob. M. Badran, *From Islamic Feminism to a Muslim Holistic Feminism*, “IDS Bulletin” 2011, vol. 42, no 1.

38 Reformy tej nie należy jednak traktować jako przejawu politycznej siły kobiet czy organizacji feministycznych w Maroku. Została ona bowiem przeprowadzona w przez króla Muhamada VI, który wykorzystując swoją władzę absolutną, mógł pominąć głosy konserwatywnych przeciwników nowej *Mudawany*. Reforma była częścią szerszego procesu deklarowanej demokratyzacji i otwarcia na rynek międzynarodowy oraz sponsorowanej przez państwo instytucjonalizacji religii, która zaczęła być realizowana po ataku terrorystycznym w Casablance w 2003. Towarzyszą jej także inne odgórne działania monarchii, tj. zagwarantowanie 30 miejsc w parlamencie dla kobiet, które w dużej mierze wydają się być działaniami wizerunkowymi, podejmowanymi w celu uzyskania aprobaty Zachodu i stworzenie obrazu Maroka jako nowoczesnego kraju. W nowej wersji z 2004 roku marokańska *Mudawana* ustanowiła równość prawną między kobietami i mężczyznami, podwyższyła minimalny wiek, w którym można wstąpić w związek małżeński do 18 lat, zniósła instytucję prawnego opiekuna (dorosłej) kobiety, obowiązek posłuszeństwa żony wobec męża, poważnie ograniczyła poligamię i swobodę rozwodów, którą cieszyli się mężczyźni. Powyższe zmiany prawne uzasadnione zostały poprzez odwołania do Koranu i przedstawione przez króla jako „uwolnienie kobiet od niesprawiedliwości, w jakiej trwały od pokoleń”. W swojej przemowie, przywołującej szereg argumentów wypracowanych przez feministki islamskie, król stwierdzał, że zmiany zostały dokonane w duchu „wierności zapisom religijnego prawa szarijatu i islamskim zasadom tolerancji, która ma pobudzić wykorzystywanie idżtihadu przy wprowadzaniu praw i zasad w duchu ery nowożytnej i zgodnie z nakazami rozwoju dla ochrony praw człowieka” (przemowa króla Mohamada VI z dnia 10 października 2003 roku, cytowana za Katarzyną Jarecką-Stępień). Po reformie z 2004 roku marokańskie

Zarówno reforma marokańskiej *Mudawany*, jak i program ruchu Musawah podważają rozpowszechnione, zwłaszcza na Zachodzie, skojarzenie szarijatu z najbardziej reakcyjnym i barbarzyńskim komponentem islamu. Feministki islamskie, wśród których szczególną rolę odgrywa wielokrotnie przywoływana w tym tekście antropolożka prawa Ziba Mir-Hosseini, krytykują patriarchalne wykładnie szarijatu i wracając do źródłowego znaczenia tego pojęcia, starają się dokonać feministycznej rewindykacji islamskiego prawa.

Jak wcześniej wspominałam, jednym z kluczowych rozróżnień mających szczególne znaczenie dla feminizmu islamskiego jest odróżnienie *szarijatu* (dosł. ścieżka prowadząca do wody) jako konceptu teologiczno-etycznego oznaczającego abstrakcyjną istotę sprawiedliwości czy też „całość Boskiej woli objawionej Prorokowi Mahometowi” od *figh* (dosł. rozumienie) – pojęcia oznaczającego tworzone przez ludzi prawodawstwo opierające się na interpretowanych przez nich świętych tekstach islamu. Rozróżnienie to okazuje się całkowicie zatarte wszędzie tam, gdzie stworzone przez ludzi regulacje prawne postrzegane są jako „prawo boskie” i traktowane jako niezmiennie i święte. Z zatarciem tym mamy do czynienia nie tylko w wypadku dyskursu islamskich fundamentalistów i konserwatystów, ale także w potocznej, islamofobicznej percepcji islamu na Zachodzie, która tym samym paradoksalnie umacnia fundamentalistyczne rozumienie islamskiego prawa. Petryfikacja islamskiego prawodawstwa (*figh*) i utożsamienie go z *szarijatem* nieuchronnie jednak przynosi ze sobą niekorzystne skutki dla kobiet. Proces ten Mir-Hosseini tłumaczy specyficzną historyczną ewolucją muzułmańskich społeczeństw („im dalej idziemy od czasów objawienia, tym bardziej kobiety są marginalizowane i tracą swoje wpływy polityczne: ich głosy są uciszane, a ich obecność w przestrzeni publicznej ograniczana”³⁹). Zwraca ona przy tym szczególną uwagę na rolę, jaką w procesie prawnie usankcjonowanego

prawo rodzinne uważane jest za najbardziej progresywny kodeks rodzinny w świecie arabskim. Nie oznacza to jednak, że reforma ta przyniosła natychmiastową poprawę w sytuacji marokańskich kobiet, problemem jest nieznamość nowego prawa przez społeczeństwo a także sędziów. K. Jarecka-Stępień, *Marokańska Mudawana – pomiędzy tradycją a nowoczesnością*, [w:] *Gender: kobieta w kulturze i społeczeństwie*, red. B. Kowalska, K. Zielińska, B. Koschalka, Kraków 2009; S. Eddouada, *Implementing Islamic Feminism: The Case of Moroccan Family Code Reform*, [w:] *Islamic Feminism: Current Perspectives*, red. A. Kynsilehto, Tampere 2008.

39 Z. Mir-Hosseini, *Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah*, [w:] *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, red. Zainah Anwar, Malaysia 2009. Tekst dostępny na stronie organizacji Musawah: <http://www.musawah.org/sites/default/files/Wanted-ZMH-EN.pdf>, s. 34.

podporządkowania kobiet odegrała modernizacja muzułmańskich systemów prawnych i rozwój nowoczesnych instytucji państwa narodowego.

Mir-Hosseini pokazuje, że w toku dwudziestowiecznej modernizacji wiele muzułmańskich krajów wybiórczo zreformowało i skodyfikowało klasyczne postanowienia islamskiego prawodawstwa (*fiqh*) dotyczące rodziny i włączyło je do swoich nowoczesnych systemów prawnych wzorowanych na rozwiązaniach zachodnich. Z wyjątkiem Turcji, która całkowicie odrzuciła islamskie prawodawstwo, i Arabii Saudyjskiej, która przyjęła je jako fundament całego swojego prawa, większość krajów muzułmańskich zachowała *fiqh* wyłącznie w obrębie prawa rodzinnego i spadkowego, ustanawiając te obszary jako „ostatni bastion islamu” w systemie państwowej jurysdykcji. Zmieniło to radykalnie sposób funkcjonowania islamskiego prawa rodzinnego, które przestało być domeną muzułmańskich uczonych działających w ramach różnych szkół prawnych, zawsze w bezpośrednim kontakcie ze wspólnotą wiernych i ze znajomością ich codziennych problemów. Prawo to przeszło bowiem w gestię narodowych ciał legislacyjnych niemających kompetencji ani woli do kwestionowania przednowoczesnych interpretacji szarijatu. Jak pisze Mir-Hosseini,

pozbawieni władzy definiowania i zarządzania prawem rodzinnym, *fiqh* i specjaliści od niego przestali być odpowiedzialni przed wspólnotą, zostali zamknięci w wieży z kości słoniowej seminariów, stracili kontakt ze zmieniającą się rzeczywistością polityczną i nie byli w stanie odpowiedzieć na epistemologiczne wyzwania nowoczesności, włączając w to ideę równości genderowej⁴⁰.

W tej nowej rzeczywistości muzułmańskie prawo rodzinne zaczęło być egzekwowane przez bezosobową maszynę instytucji państwowych, co miało katastrofalne skutki dla kobiet: utrudniło im dostęp do wymiaru sprawiedliwości, ograniczyło możliwość negocjacji w procesie aplikowania prawa, zabrało możliwość wyboru szkoły prawnej, której chcą podlegać. Przede wszystkim jednak, poprzez uczynienie prawa rodzinnego „ostatnim bastionem islamu”, doprowadziło to do jego radykalnej polityzacji jako głównej osi „muzułmańskiej tożsamości”.

Jak stwierdza Judith Tucker, przedstawiony powyżej proces historyczny doprowadził do tego, że obecne prawo rodzinne funkcjonujące w społeczeństwach muzułmańskich pod hasłem „szarijatu” i będące kartą przetargową w polityce, w istocie nie ma nic wspólnego ani z historycznymi sposobami funkcjonowania szarijatu, ani z jego teologiczną defi-

Obecne prawo rodzinne funkcjonujące w społeczeństwach muzułmańskich pod hasłem „szarijatu” i będące kartą przetargową w polityce, w istocie nie ma nic wspólnego ani z historycznymi sposobami funkcjonowania szarijatu, ani z jego teologiczną definicją

40 Tamże, s. 39-40.

nicją. Jest raczej hybrydycznym tworem, pozbawionym religijnej prawomocności i podporządkowanym scentralizowanej i zestandaryzowanej jurydycznej władzy nowoczesnego państwa, które często właśnie na konserwatywnie rozumianym prawie rodzinnym opiera swoją „muzułmańską tożsamość”⁴¹. W tym kontekście kluczowe wydają się podejmowane m.in. przez Zibę Mir-Hosseini próby oddemonizowania pojęcia szarijatu poprzez jego oddzielenie od *fiqh* jako tworzonych przez ludzi prawodawstwa, a następnie poprzez pokazywanie historycznych uwarunkowań istniejących obecnie muzułmańskich kodeksów rodzinnych. Ramą dla tego typu reinterpretacji jest transnarodowy charakter organizacji w rodzaju *Musawah*, które wykraczają poza kontekst państw narodowych i odwołując się do uniwersalnych treści islamu, starają się oddziaływać na lokalne narodowe systemy prawne⁴². Znaczna część analiz Mir-Hosseini skupia się jednak na narodowym kontekście jej ojczystego Iranu i toczących się w nim intensywnych debat dotyczących pozycji kobiet⁴³. Autorka zauważa, że samo oparcie irańskiej struktury państwowej na „prawie szarijatu” ostatecznie prowadzi do konieczności re-interpretacji tego prawa, co dzieje się pod naporem sprzeczności, które generuje społeczna rzeczywistość Republiki Islamskiej zderzona z jej własnymi ideologicznymi definicjami relacji płci⁴⁴. Warty przywołania przykładem feministycznych rewindykacji islamskiego prawa są opisywane przez Margot Badran działania organizacji kobiecych w Nigerii, które w odpowiedzi na barbarzyńską przemoc stosowaną wobec kobiet w imię szarijatu same wykorzystują szarijackie instrumenty prawne do podważania mizoginicznych decyzji wydawanych przez islamskich sędziów⁴⁵.

41 J. Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, Cambridge 2008, s. 20.

42 Zob. C. Derichs, *Transnational Women's Movements and Networking: The Case of Musawah for Equality*, "Gender, Technology and Development" 2010, no. 14, s. 3.

43 Zob. Z. Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton 1999.

44 Tejże, *Stretching the Limits: a Feminist Reading of the Shari'a in Post-Khomeini Iran*, [w:] *Islam: Critical Concepts in Sociology*, t. 3: Islam, gender and the family, red. B.S. Turner, London-New York 2004, s. 87-88.

45 Badran opisuje zakończoną sukcesem kampanię z lat 2003-2004 o uniewinnienie dwóch kobiet oskarżonych o cudzołóstwo i skazanych przez sąd szarijacki na śmierć przez ukamienowanie. Sprawa odbiła się szerokim echem na całym świecie i wywołała wiele międzynarodowych protestów, autorka jednak pokazuje, że to starannie przygotowana apelacja opierająca się na prawie szarijackim doprowadziła do uniewinnienia oskarżonych. Zwraca przy tym uwagę, że nigeryjskie kobiety nie kontestowały samych praw religijnych, a tylko ich zastosowanie. Według niej „w kontekście sądu szarijackiego znalazły [one] miejsce – lub więcej miejsca – do

Feminizm islamski. Zagrożenia i nadzieje

Feminizm islamski, zarówno jako akademicki dyskurs, jak i powiązane z nim transnarodowe formy aktywizmu, są stosunkowo nowym i kontrowersyjnym zjawiskiem intelektualno-politycznym, którego przyszłość trudno przewidzieć. Także same feministki islamskie nie pozostają naiwne optymistyczne wobec własnego projektu upodmiotowienia muzułmańskich kobiet poprzez reinterpretowanie tradycji islamu, mając świadomość politycznej i tożsamościowej instrumentalizacji dyskursu na temat kobiet w swoich własnych społecznościach. Wobec ich projektu formułowanych jest wiele zarzutów⁴⁶ – na koniec chciałabym się skupić na jednym z nich, który uważam za najpoważniejszy. Większość krytyków feminizmu islamskiego zgadza się, iż w wielu kontekstach promowanie praw kobiet w języku religijnym okazuje się niezwykle skuteczne ze względu na to, że religia jest często jedynym sposobem uwierzytelnienia tych praw w danej społeczności oraz dotarcia do kobiet, dla których świecki język emancypacji może być obcy i nieczytelny. Jak jednak zauważa Hania Sholkamy, „promowanie religii jako drogi do sprawiedliwości społecznej na krótką metę może odnieść sukces, ale na dłuższą – uczyni z religii arbitra zmian społecznych i polityki”⁴⁷. Autorka niebezpiecznie obawia się zatem, że oparcie polityki feministycznej na islamie nie tylko potwierdzi rolę religii jako jedynego źródła uprawo-

przeciwstawiania się dyskryminacji i niesprawiedliwości wobec kobiet niż w szerszej publicznej przestrzeni społecznej” – M. Badran, *Shari'a Activism in Nigeria in the Era of Hudud*, [w:] tejeż, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford 2009, s. 291.

46 Ich pełne omówienie wykracza poza ramy tego tekstu. Warto jednak wspomnieć, że część z tych zarzutów powtarza wątpliwości, które wysuwane są wobec projektów feministycznych formułowanych na bazie innych religii, w tym chrześcijańskiej. Jeden z argumentów dotyczy tego, na ile sama struktura teologiczna religii monoteistycznych, a więc także islamu, w ogóle umożliwia feministyczną reinterpretację tradycji religijnej. Interesującym punktem odniesienia może być tutaj postać Mary Daly, która rozpoczęła swoją drogę intelektualną jako feministycznie zorientowana teolożka katolicka, w toku swojego rozwoju doszła jednak do wniosku o niereformowalnie patriarchalnym charakterze chrześcijańskiego monoteizmu i ostatecznie stała się zwolenniczką czegoś w rodzaju panteistycznej duchowości. Na moje pytanie dotyczące problemu symbolizowanego przez figurę Mary Daly Ziba Mir-Hosseini odpowiedziała następująco: „Daly żyła w kraju, w którym mogła sobie pozwolić na rezygnację z udziału w zinstytucjonalizowanej religii, w Iranie nie mamy takiego luksusu” (seminarium dotyczące feminizmu islamskiego w School of Oriental and African Studies, Londyn, 7 maja 2013).

47 H. Sholkamy, *Creating Conservatism or Emancipating Subjects?: On the Narrative of Islamic Observance in Egypt*, „IDS Bulletin” 2011, vol. 42, no. 1, s. 48.

mocnienia ideałów politycznych, ale także doprowadzi do wzmocnienia dyskursów religijnych tam, gdzie i tak są one silne, wszechobecne, a przy tym niekoniecznie otwarte na feministyczne reinterpretacje. Jedyłą bronią feminizmu islamskiego jest piętnowanie podporządkowania kobiet jako niezgodnego z islamem i kontestowanie interpretacji religijnych, które to podporządkowanie sankcjonują, jako metodologicznie i teologicznie błędnych (a także proponowanie interpretacji lepszych, bardziej kompetentnych i hermeneutycznie poprawnych). Oznacza to „wojnę interpretacji”, która jednak nigdy nie toczy się w „neutralnej” przestrzeni rozumu, intelektualnej obiektywności czy wiary. Jak zauważa Sholkamy, „to, czyja interpretacja zostanie usankcjonowana, jest kwestią polityki, nie wiary”⁴⁸. Zważywszy na to, że współczesna polityka w społeczeństwach muzułmańskich daleka jest od feministycznej wrażliwości, strategia opierania walki o prawa kobiet na religii może okazać się w dłuższej perspektywie całkowicie bezskuteczna i szkodliwa.

Bez względu na stopień, w jakim obawy Sholkamy mogą okazać się zasadne, faktem jest, że feminizm islamski stanowi istotną interwencję w dyskursywną przestrzeń współczesnej polityki muzułmańskiej. Jego ambiwalentne usytuowanie zarówno wobec religijnych nurtów tej polityki, konserwatywnych czy fundamentalistycznych, jak i feminizmu, oznacza jednak, że jest on narażony na ataki z bardzo różnych stron sceny politycznej, nie tylko zresztą muzułmańskiej. Warto jednak zauważyć, że dokonywana przez feminizm islamski swoista dekonstrukcja binarnych opozycji między tradycją a nowoczesnością, religią a feminizmem, prawem religijnym a emancypacją, znajduje swoją paralelę we współczesnych dyskursach zachodniego feminizmu, które domagają się myślenia w kategoriach „postsekularnych”⁴⁹. Charakterystyczną cechą tych dyskursów jest zwątpienie w integralny związek między świeckością i emancypacją, które pojawia się wraz z tym, jak retoryka świeckości zaczyna być coraz częściej używana jako instrument polityki antyimigranckiej, rasistowskiej, wykluczającej. Ważnym czynnikiem inspirowanym obecną falą odwołań do postsekularyzmu w zachodnim feminizmie

48 Tamże, s. 49.

49 Zob. np. J. Butler, *Polityka seksualna, tortury i sekularne ujmowanie czasu*, [w:] tejsze, *Ramy wojny*, Warszawa 2011; R. Braidotti, *Postsekularna etyka feministyczna*, [w:] *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwie wielokulturowym*, red. E.H. Oleksy, Warszawa 2008; *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*, red. L.M. Alcoff, J.D. Caputo, Bloomington, Indianapolis 2011; S. Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, New Jersey 2005; T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley 2009.

jest konieczność przemyślenia miejsca feminizmu w historii kolonialnej „misji cywilizacyjnej” i jej współczesnych kontynuacji wymierzonych w społeczeństwa muzułmańskie, a także konieczność znalezienia feministycznej i nierasistowskiej/nieislamofobicznej odpowiedzi na problemy zachodniego multikulturalizmu. Obserwując przebieg współczesnych debat feministycznych, można zatem powiedzieć, że widmo kolonializmu, upolitycznionych relacji międzyreligijnych, ambiwalencje nowoczesnej kategorii postępu i niejednoznaczność tego, czym ma być ludzkie upodmiotowienie są problemami, które stanowią szczególne wyzwanie dla myślenia feministycznego w całym kontinuum relacji (post)kolonialnych. W tym kontekście kluczowe okazuje się wypracowanie postorientalistycznego sposobu myślenia i działania politycznego, w którym katastrofalne dla kobiet przeciwstawienie „Zachodu” i „świata islamu” nie będzie miało już sensu. W realizacji tego zadania feminizm islamski ma szansę odegrać szczególnie istotną rolę.

MONIKA BOBAKO (1973) – doktor filozofii, absolwentka UAM oraz Uniwersytetu Środkowoeuropejskiego w Budapeszcie. Adiunkt w Pracowni Pytań Granicznych UAM w Poznaniu. Autorka książki *Demokracja wobec różnicy: multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010. Interesuje się problematyką multikulturalizmu, kwestiami rasy i rasizmu, w tym współczesnej islamofobii, oraz problemami świata postkolonialnego, szczególnie społeczeństw muzułmańskich. Zajmuje się także problematyką feministyczną, zwłaszcza w kontekście filozofii politycznej i socjologii wiedzy. Obecnie w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki realizuje projekt badawczy „Współczesna humanistyka wobec problemu islamofobii w Europie”. Współpracuje z ośrodkami naukowymi w krajach Maghrebu.

Dane adresowe:

Monika Bobako
Międzywydziałowa „Pracownia Pytań Granicznych” UAM
Collegium Maius
Ul. Fredry 10
60-701 Poznań
e-mail: bomonako@gmail.com

Cytowanie:

M. Bobako, Feminizm islamski. *Niechciane dziecko islamu politycznego*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/10.Bobako.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Monika Bobako

Title: Islamic feminism. *The unwanted child of political Islam*

Summary: A goal of the paper is to present Islamic feminism as a political-intellectual phenomenon that has been developing in the international Muslim women community for a few decades. The author distinguishes *Islamic* feminism (that postulates gender quality and women's empowerment on the basis of the religious principles of Islam) from earlier feminist tradition that she labels after Margot Badran as *Muslim* feminism. The paper discusses political and intellectual background of the emergence of Islamic feminism and shows its complex relationships with both political Islam and the Western feminist discourses. A key factor here is a heritage of European colonialism and anti-Muslim politics of the West. The author refers to the works of main representatives of Islamic feminism, such as Fatima Mernissi, Amina Wadud, Ziba Mir-Hosseini, Asma Barlas, and examines their attempts to arrive at non-patriarchal reinterpretations of the Muslim tradition, Quranic texts

and the established interpretations of the Sharia law.

Keywords: Islamic feminism, Muslim feminism, political Islam, imperialism, Quran, the Shari'ah

AMINA WADUD

Genderowy dżihad: reforma w islamie¹

Mala liczba dzieł podważających paradygmatyczny fundament myśli muzułmańskiej ze względu na brak w nim płci [gender] jako zasadniczej kategorii tej myśli i jako aspektu analizy niezbędnej w artykułowaniu idei muzułmańskich nie mogłaby bardziej rzucić się w oczy².

W minionym dziesięcioleciu, w którym ludzkość wkroczyła w dwudziesty pierwszy wiek, muzułmanki i muzułmanie byli już żywiołowo zaangażowani w dyskusje, działania i procesy składające się na walkę o większą sprawiedliwość w islamie i myśli muzułmańskiej. Wyrażenie „większa sprawiedliwość” zakłada przekonanie, że celem islamu, historycznego ruchu zapoczątkowanego ponad czternaście wieków temu, było ustanowienie i utrzymywanie sprawiedliwego porządku społecznego. W różnych momentach jego dziejów udawało mu się realizować ten cel w wielu aspektach. Ale ponosił także porażki. Te sukcesy i porażki pokazują nam, że ani sprawiedliwość, ani islam nie są statyczne.

1 Tekst oryginalny: A. Wadud, *Introduction*, [w:] tejsze, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford 2006, s. 1-10 – przyp. tłum..

2 Tejsze, *Preface*, [w:] tejsze, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York 1999, s. xi.

Muzułmańska tradycja sprawiedliwości konsekwentnie odwołuje się do dwóch z góry ustalonych źródeł: Koranu, czyli Boskiego objawienia, i *sunny*, wyznaczających normy zachowań Proroka Mahometa, który to objawienie otrzymał. Źródła te stanowią podstawę do trwającej nieprzerwanie dyskusji, interpretacji, reinterpretacji, kontestacji i praktyki. Ich trwałość jako punktów odniesienia sprawia, że nawet one nie mogą pozostać statyczne. Aby skutecznie rozwijać konkurencyjne koncepcje, jakie powstawały w związku ze sprawiedliwością w tym skomplikowanym okresie ludzkich dziejów, konieczne jest także ustawiczne i gruntowne badanie, jak te koncepcje i ich realizacje rozumieli ci, którzy poważnie zajmują się muzułmańską tradycją intelektualną. Powinno ono przebiegać w sposób zharmonizowany z postępującym procesem interpretacji obu wymienionych źródeł, nowoczesnym dyskursem światowym i ruchami cywilizacyjnymi. Sprawiedliwość genderowa to tylko jeden, jakkolwiek ważny, aspekt tego badania. Niektórzy twierdzą, że sama koncepcja sprawiedliwości genderowej, myślna i realizowana jako kluczowa dla społeczeństwa, wraz z poszczególnymi praktykami nieróżnicowania ze względu na płeć i promowania równości płci [*gender mainstreaming*], jak również zasadnicze uwzględnienie płci jako kategorii myślowej, to idee zachodnie, przeciwstawne wobec pewnych idei i praktyk zajmujących centralne miejsce w całej historii islamu. Inni spieszenie uznali, że sprawiedliwość płciowa nie jest możliwa w islamie, ponieważ feminizm, jako powstały na Zachodzie, do niego nie przystaje. Inna liczna grupa uważa, że wszelkie strategie i metody reform powinny pochodzić spoza ram religijnych. Jednak wielu myślących muzułmanów podjęło trud uwzględnienia w większym stopniu problematyki genderowej i wykazania, że istnieje zbieżność między muzułmańskimi koncepcjami sprawiedliwości a zmianami zachodzącymi ostatnio na świecie w kwestii potencjału kobiet jako pełnowartościowych ludzi. W niniejszej książce zamierzam między innymi w pewnej mierze wykazać, jak wykorzystując egalitarne tendencje, zasady oraz eksplicytne i implicytne treści obecne w islamie, przekształcić go w dynamiczny system wyposażony w praktyki urzeczywistniające jego cel: sprawiedliwość. Należy przy tym pamiętać, że sposoby rozumienia islamu, jak i sposoby rozumienia sprawiedliwości zawsze zależały od danej sytuacji historycznej i kulturowej. To, że obecnie tworzymy wspólnotę globalną, wymaga bardziej rygorystycznych badań i analiz podstawowych źródeł naszej tradycji, a w drugiej kolejności – krytycznej analizy ruchów reformistycznych zgodnych z istotą islamu, również – lub zwłaszcza – wtedy, kiedy istota ta wydaje się jaskrawo różna od niektórych jej najnowszych przejawów historycznych. Mówiąc krótko, islam,

który istnieje tylko wtedy, gdy jest przeżywany przez ludzi, musi być przeżywany przez tych ludzi dziś. A ludzie ci nie są już odizolowani od pluralistycznego chaosu, skutków nowoczesności i następstw kolonializmu.

Moje życiowe doświadczenia jako wierzącej muzułmanki i profesorki islamistyki są ściśle związane z reformami islamu. Uczestnicząc w nich, walczę o to, by spojrzeć w jedno dyskurs intelektualny, działalność strategiczną i holistyczną duchowość. Nie przeszłam na islam z oczyma zamkniętymi na – nadal istniejące – struktury niesprawiedliwości ani związane z nimi osobiste doświadczenia ludzi. Jednak w moim „osobistym przejściu”³, które najczęściej nazywa się nawróceniem, z nadzieją i idealizmem skupiłam się na poszukiwaniu lepszego dostępu do Allaha pojmowanego jako „Al-Wadud”, Miłujący Bóg Sprawiedliwości. Na rzecz potwierdzenia tej nadziei pracowałam przez wiele lat i na wiele sposobów. Jednak o ile doświadczenia potwierdzające ją stanowią główną motywację tej książki, to wiele aspektów świata muzułmańskiego wydaje się nieustannie oddalać od ideałów, z których czerpię natchnienie, w związku z czym muszę poważnie rozważyć działania, które należy podjąć, by odzyskać nadzieję. W mojej książce zajmuję się obszarami – centralnymi i marginalnymi – wspólnymi mnie i muzułmankom, które mimo że zaznały niezmiernego bólu i upokorzenia w imię islamu, mają nadzieję na sensowne życie i walczą o nie. Sama bezpośrednio doświadczałam rozpacz i udręki, radości i wesela z bycia muzułmanką. Niniejsza praca powstawała w moim środowisku w Stanach Zjednoczonych, na Bliskim Wschodzie, w Afryce Północnej i Południowej, w Europie Wschodniej

3 Dr Aminah McCloud, profesorka i założycielka Islamic World Studies Program (2005) na Uniwersytecie DePaul, bardzo przekonująco argumentuje przeciw nadużywaniu słowa „nawrócenie” [*conversion*]. Sugeruje ono całkowite porzucenie przez daną osobę przeszłości osobistej lub zerwanie z nią i wkroczenie w coś zupełnie nowego, a tym samym jedynego w swoim rodzaju, może nawet sprzecznego z przeszłością tej osoby. W swoich badaniach McCloud jasno udowadnia, że kiedy Amerykanie-niemuzułmanie przyjmują islam – a dotyczy to i dotyczyło również innych społeczności w całym okresie rozprzestrzeniania się islamu – często czynią to jako część *ciągłego* procesu duchowego, moralnego i symbolicznego postępu, który zachodził już przed zaakceptowaniem przez nich szczegółowych wyznaczników islamu czy dostosowaniem się do nich. McCloud woli posługiwać się terminem „przejście” [*transition*], wskazując na poszczególne aspekty przeszłości człowieka jako integralne dla przejścia przezeń na islam, ale także zwracając uwagę na to, że po przejściu na islam człowiek ani nie wyklucza swojej przeszłości, ani nie staje się przez to kompletny. Będę wymiennie posługiwać się wyrażeniami „przejście” [*transition*] i „przekształcenie”, „przemiana” [*transformation*], by w ten sposób wykazać, że islam nie zaczyna się ani nie kończy na *szahadzie* (wyznaniu wiary).

i Zachodniej, przede wszystkim jednak w Azji Południowo-Wschodniej. Jest to spojrzenie na zagadnienia sprawiedliwości płci w islamie z perspektywy osoby z wewnątrz.

Przeszłam na islam, mając w sercu i umyśle wiarę w to, że boską sprawiedliwość można osiągnąć na Ziemi i w całym wszechświecie. Niecałe dwa lata później przenieśliśmy się do Libii, arabskiego kraju w Afryce Północnej, gdzie spędziłam kolejne dwa lata. Tu zaangażowałam się w walkę o to, by tożsamość muzułmańską i praktykę islamu pojmowano w sposób bardziej egalitarny pod względem płci. Zaczęłam poszukiwać najnowszych idei i praktyk odnoszących się do marginalizowania kobiet w dziejach muzułmańskiej tradycji intelektualnej i wzmacniać, w oparciu o islam, świadomość kobiet co do rzeczywistości naszej pełnej godności ludzkiej rozumianej jako prawo boskie. Początkowo byłam zainteresowana głównie teorią, szybko jednak włączyłam się w sieci relacji łączących muzułmanki w ramach różnych organizacji muzułmańskich, zarówno męsko-kobiecych, jak i wyłącznie kobiecych. Później współpracowałam także z organizacjami rządowymi i pozarządowymi, działałam w kręgach akademickich, współpracowałam z krajowymi i międzynarodowymi niemuzułmańskimi instytucjami praw człowieka i organizacjami międzywyznaniowymi, jak również z innymi grupami zrzeszającymi kobiety. Tak się złożyło, że przyjąłm islam w czasie ważnej drugiej fali feminizmu na Zachodzie⁴. Muzułmanki coraz intensywniej zajmują się kwestiami istotnymi dla dobra kobiet w społeczeństwach muzułmańskich. Odsetek aktywnych uczestniczek jest dziś większy niż kiedykolwiek, choć nadal są one mniejszością na tle męskiej hegemonii i męskiego uprzywilejowania w muzułmańskim dyskursie o reformie. Większy udział kobiet w tych działaniach świadczy o zbliżaniu się do masy krytycznej, którą wytwarza zróżnicowany ruch na rzecz wzmacniania pozycji kobiet, polityki równości płci i reform z nią związanych, w tym działań uświadamiających, podwyższania poziomu edukacji, promocji i ochrony praw dziewcząt i kobiet, ruchy na rzecz ochrony kobiet i zwalczania przemocy wobec nich, ochrony cielesnej integralności kobiet, zreformowania przyjętych praktyk, zwiększania roli i repre-

4 Zachodni feminizm dzielony jest na etapy – pierwszą falę, drugą falę itd. – lecz w jego własnym łonie zgłasza się wątpliwości, czy podział taki właściwie odzwierciedla działania podejmowane przez kobiety od wielu wieków w celu podważenia męskiej hegemonii, uprzywilejowania i władzy. Posługuję się wyrażeniem „druga fala feminizmu” na Zachodzie – okres około 1960 roku – jako jednym z autoidentyfikacyjnych terminów stosowanych przez zachodnie myślicielki, działaczki i naukowczynie feministyczne. „Pierwsza fala feminizmu” – okres około 1860 roku – była po części efektem ruchu sufrażystek.

zentacji kobiet w polityce i władzach religijnych oraz ochrony osobistej integralności duchowej.

W książce tej zawieram rozważania o islamie i sprawiedliwości społecznej w muzułmańskiej myśli i praktyce, opatrując je paroma odniesieniami do doświadczeń muzułmanek, w tym moich własnych. Przed wszystkim odnoszę się do finezyjnych i mniej finezyjnych konstrukcji płci, jakie istnieją w spektrum różnych możliwości epistemologicznych i jakich dokonuje się, formułując fundamentalne założenia islamu w zakresie ontologii. Omawiam najnowsze perspektywy i historyczne strategie w walce o równość między płciami zwłaszcza z końca dwudziestego i początku dwudziestego pierwszego wieku.

Istnieją historie, które rozpoczynają się od pojedynczego momentu. Kolejne momenty bazują na nim albo dostarczają historii uzupełniających, które nieustannie kształtują ów początek i pomagają znajdować drogi być może od niego ważniejsze. W moim wypadku początkiem trzydziestu lat zajmowania się islamem, sprawiedliwością i płcią było niesamowite światło wiary odziedziczone po ojcu, człowieku wiary i duchownym metodystycznym, który urodził się i umarł jako ubogi, czarnoskóry i uciśniony w realiach rasistowskiej Ameryki. Dorastając pod osłoną jego miłości, przewodnictwa i wiary, nigdy nie byłam uczona – i dlatego nie dostrzegałam – jakiegokolwiek sprzeczności między rzeczywistością subiektywnego doświadczenia historycznego a transcendencją wiary. To, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne, współistnieje i wzajemnie na siebie wpływa. Zostałam wychowana tak, by łączyć ideę boskości ze sprawiedliwością, a pojęcia sprawiedliwości – z boskością. Moja świadomość moralna zaczęła się rozwijać w momencie, gdy swoje apogeum osiągnął amerykański ruch praw obywatelskich pod przywództwem doktora Martina Luthera Kinga. Bycie córką duchownego, który tę walkę o sprawiedliwość, wyrażoną przez przywódcę religijnego, śledził z bliska i uczestniczył w niej osobiście, oczywiście wywarło na mnie swój wpływ. Dziś, kiedy gdzieś ma miejsce niesprawiedliwość, dyskryminacja i ucisk, jako muzułmanka natychmiast przypominam sobie, że Koran wyraźnie i niejednokrotnie mówi, iż Allah „nie uciska” (nie czyni *zulmu*)⁵. *Zulm* jest

5 Źródłosłowem [angielskiego – przyp. tłum.] wyrazu *oppression* [ucisk] jest łacińskie słowo oznaczające „uciskać”, „przygniatać”. Etymologia ta sugeruje, że uciskani cierpią z powodu ograniczenia ich wolności. Nie każde ograniczenie wolności człowieka jest jednak uciskiem. Ludzie nie są uciskani przez zwykłe zjawiska naturalne, na przykład siły grawitacji. „Ucisk to wynik działalności ludzkiej, ograniczenia wolności człowieka nałożonego nań przez człowieka. Jednak nie każde ograniczenie wolności człowieka nałożone przez człowieka jest uciskiem. Ucisk musi być jeszcze niesprawiedliwy” (wyróżnienie – AW): A.M. Jaggat, *Femi-*

realny w kategoriach subiektywnych, historycznych, lecz jego realizacje nie mogą zgłaszać pretensji do boskiej inspiracji czy boskich wartości. Takie rozumowanie każe mi uważać się za wierzącą muzułmankę, która działa na rzecz sprawiedliwości, w *oparciu o wiarę*. Uważam się za muzułmankę proreligijną i profeministyczną.

Stawanie w obronie sprawiedliwości inspirowane wiarą w to, co Najwyższe, czyli boskie, zwane po arabsku „Allahem”, może wydać się sformułowaniem przesadnym. Odczuwam jednak potrzebę, by podkreślić już na początku, że nie zgadzam się z tymi, którzy odrzucają moje zapatrywania na islam i sprawiedliwość genderową, ciskając oskarżeniami o bluźnierstwo czy herezję. Czasem takie oskarżenia popychają ludzi do porzucenia perspektywy proreligijnej i przyjęcia świeckich, zachodnich sposobów artykułowania praw człowieka i sprawiedliwości społecznej. Jako muzułmanka walcząca o sprawiedliwość genderową w islamie bywałam nie tylko oskarżana o to, że działałam spoza islamu i że robię, co mi się żywnie podoba, lecz także wykluczana jako antymuzułmańska. W dalszej części książki pokażę, że próby usuwania postępowych muzułmanów i muzułmerek poza ustalone z góry ramy islamu w rzeczywistości wynikają z rozstrzygnięć definicyjnych lub szczególnych interpretacji. W konsekwencji nikt, kto chce być akceptowany jako prawdziwy muzułmanin, nie może pozwolić na to, by jego walka wykroczyła poza granice powszechnie uznanego patriarchy czy męskiej władzy, inaczej ryzykuje bowiem, że zostanie mu przyprawiona etykieta kogoś spoza islamu. Wiele szczerych kobiet i wielu szczerych mężczyzn decyduje się pozostać w islamie takim, jaki apodyktycznie zdefiniowali muzułmańscy neokonserwatyści – specjaliści bądź laicy – czasem błędnie nazywani „fundamentalistami”, czyli po prostu decyduje się milczeć. Właśnie dlatego w naszym przedsięwzięciu najważniejsze są głosy kobiet i definicje kluczowych terminów uwzględniające kobietę. W niniejszej książce omawiam niektóre z tych terminów oraz implikacje wynikające z pragmatycznego włączenia alternatywnych definicji do wszystkich aspektów reformy islamu.

Islam nie jest monolitem. Obejmuje ogrom treści i doświadczeń. Na początek zajmuję się więc różnymi konstrukcjami pojęcia „islam”, nie tylko dlatego, że doświadczałam ich jako kobieta i jako muzułmanka, lecz także dlatego, że ci, którzy walczą o sprawiedliwość genderową, nieustannie zmuszani są mierzyć się z treściami będącymi przedmiotem sporów. Tak jak kilkunastu muzułmanów uzasadniających swój gwałt i przemoc w związku z zamachami z 11 września 2001 roku, które

nist Politics and Human Nature, Totowa-New Jork 1988, s. 5-6.

w straszliwy sposób zaburzyły amerykańskie poczucie integralności i bezpieczeństwa, powoływało się na „islam”, tak też powołując się na „islam”, kobiety rodzą dzieci, ludzie odnajdują pokój i harmonię. Który obraz jest prawdziwy: oblicze zła i zniszczenia czy oblicze miłości i życia? Jak jakkolwiek pisarz, wierny czy czytelnik może pogodzić złożone i sprzeczne sensy islamu?

Zrozumiałam niedawno, że w pełni uczciwe mierzenie się z całym zakresem możliwych znaczeń i zastosowań terminu „islam” gra kluczową rolę w rozwoju mojej osobistej tożsamości jako muzułmanki, ponieważ mimo że nie identyfikuję się z zamachowcami-samobójcami ani aktami przemocy, nie mogę ignorować faktu ich istnienia w ramach szerokiej społeczności islamu. Pomimo ich obecności wśród nas przykładam dużą wagę do bycia muzułmanką. Zróżnicowane, podawane w wątpliwość i współistniejące obok siebie znaczenia „islam” są nierozdzielalnym składnikiem walk o sprawiedliwość w obecnej reformie islamu, i jest to jedna z głównych kwestii, na które zwracam uwagę w tej książce.

Bezpośrednio po moim przejściu na islam wierzyłam w ideał doskonałego islamu, będącego zarazem utopijnym pragnieniem i potencjalną rzeczywistością. To pragnienie, które historycznie pojawiała się w niektórych momentach muzułmańskiej tradycji intelektualnej, chroniło mnie przed rozdzwieniem między utopijnym ideałem a rzeczywistością doświadczenia w świecie muzułmańskim. Rzeczywistość tę tłumaczyłam błędami w interpretacji lub niewłaściwymi praktykami powstałymi pod wpływem różnorodnych kultur, które składają się na świat islamu. Równie łatwo liberalni muzułmanie mogą odrzucać terrorystów muzułmańskich, twierdząc, że ich islam nie jest „prawdziwy”. Stosując takie uproszczenia i redukcje, nieumyślnie dawałam do zrozumienia, że właściwie to ja jedna dysponuję prawem artykułowania i posiadania na własność „prawdziwego” islamu. To aroganckie przekonanie pozwalało mi uchylać się od konieczności konfrontacji ze złem dokonywanym w imię islamu. Ważna przemiana w tej tendencji do redukcjonizmu wynikła z pewnego bolesnego doświadczenia, które stało się moim udziałem podczas II Międzynarodowej Konferencji Przywódców Muzułmańskich poświęconej HIV/AIDS (Second International Muslim Leaders Consultation on H.I.V./A.I.D.S.)⁶. Część muzułmańskiego audytorium gwałtownie odrzuciła moje koncepcje i poglądy, które przedstawiłam, chcąc pomóc w realizacji starań o zapewnienie sprawiedliwości najbardziej narażonym na tę szerzącą się pandemię, czyli kobietom i dzieciom.

6 Odbyła się ona w Kuala Lumpur w Malezji w maju 2003 roku. Dokładniejsza relacja z tego wydarzenia zawarta jest w rozdziale 7.

Zrozumiałam niedawno, że w pełni uczciwe mierzenie się z całym zakresem możliwych znaczeń i zastosowań terminu „islam” gra kluczową rolę w rozwoju mojej osobistej tożsamości jako muzułmanki, ponieważ mimo że nie identyfikuję się z zamachowcami-samobójcami ani aktami przemocy, nie mogę ignorować faktu ich istnienia w ramach szerokiej społeczności islamu

Ci, którzy nie zgadzali się z moim stanowiskiem, rzucili mi swój sprzeciw hałaśliwie prosto w twarz, orzekli, że w świetle ich interpretacji islamu część moich uwag to bluźnierstwa, i na koniec nazwali mnie „diabłem w hidżabie”⁷. W tamtym momencie taka impertynencja ze strony współmuzułmanów zdumiała mnie. Owo zdarzenie popchnęło mnie jednak ku nowej, choć mało komfortowej refleksji: ani ich „islam”, ani mój „islam” nie ma absolutnego pierwszeństwa. Wszyscy jesteśmy częstkami złożonej całości, która znajduje się w nieustannym ruchu i manifestuje się w dziejach poprzez różnorodne, lecz całkowicie ludzkie konstrukcje „islam”. W następnym rozdziale szczegółowo omówię niektóre z tych konstrukcji i przedstawię zawarte w mużulmańskich ramach uzasadnienie walki mużulmanów o egalitarny, humanistyczny, pluralistyczny islam na przyszłość.

Co ciekawe, porzucenie przekonania, że istnieje doskonałość zwana „islamem”, wolna od następstw ludzkich interakcji, pozwoliło mi porzucić moje pełne samoudręki oczekiwanie, że pewnego dnia stanę się doskonałą mużulmanką. Książka ta jest również owocem ostatnich przemian w moim życiu – życiu mużulmanki, myślicielki, działaczki i kobiety – pozwalających mi zaakceptować moje wady bez konieczności poświęcania marzeń i dążeń. Na jej kartach spisany jest bój, który przez całe swoje życie toczę ze swą tożsamością mużulmanki pragnącej odzwierciedlać piękno rozległego władztwa Allaha w całej jego cudowności i chwale. Jednocześnie tożsamość ta przyznaje w wielu względach, że mnie i pozostałym mużulmanom nie udało się stworzyć wierzącej wspólnoty, która odzwierciedlałaby to piękno, nie dając nieustannie dowodów swych braków i słabości. Tak więc islam nie jest już celem – jest procesem. W proces ten trzeba się nieustannie angażować, jak czynię to od ponad trzydziestu lat, włączając w to zmaganie się z problemem relacji między znaczeniami a doświadczeniem.

Zawarte tu szkice mają różne formy, tak, by odzwierciedlać różne sposoby mojego zaangażowania w ten proces. Jedne są bardziej idealistyczne, inne – bardziej skomplikowane, abstrakcyjne i analityczne, jeszcze inne wykazują wyraźne podobieństwo do historii walk innych pisarzy, myślicieli i działaczy – zwłaszcza kobiet – działających w islamie, zarówno żywych, jak i już nieżyjących. Inne z kolei sytuują się wyraźnie na obrzeżach myśli i formy, co jest wynikiem ostatnich dyskusji, przemian, odkryć i rozczarowań. Łącząc te strukturalne niespójności będące

7 Pełną relację o tym, jak zdecydowałam się nosić to nakrycie głowy, nie uznając go w wymiarze religijnym za zasadę islamu, pomimo jego głębokiej symboliki i przemian, jakich doświadczyłam, nosząc je, zawarłam w rozdziale 7.

elementami całości mojego doświadczenia w walce o sprawiedliwość genderową, mam nadzieję przedstawić swoje zaangażowanie się w proces poszukiwania pełni głosu i wzbogacania znaczeń bycia muzułmanką i kobietą. Całokształt tego doświadczenia i pełnia głosu wyrastają z moich skromnych przemian i obejmują zrozumienie wielorakich znaczeń słowa „islam”. W rozdziale pierwszym poddaję te wielorakie znaczenia eksplcytnej analizie, jak również przedstawiam takie znaczenia podstawowych terminów używanych w tej książce, które uwzględniają kobietę.

Uczestnicząc w tym procesie, trzymam się zwłaszcza nakazu mówiącego, że muzułmanki powinny rewindykować podstawowe źródła muzułmańskie, przede wszystkim Koran. Aby pozycja kobiet uległa wzmocnieniu, powinny one – ilekroć biorą udział w tworzeniu i reformowaniu polityki muzułmańskiej, zwłaszcza w kontekście toczących się dyskusji nad szariatem (prawem muzułmańskim)⁸ – wykorzystywać swoje doświadczenia do interpretowania źródeł. Interpretacje w większym stopniu uwzględniające kobiety zwiększają prawomocność ich roszczeń do władzy w ramach tradycji intelektualnej, mają także wpływ na praktyczną realizację tej tradycji. Choć moje badania skupiają się głównie na reinterpretowaniu Koranu, to użytą w nich metodologię reinterpretacyjną można na zasadzie prostej analogii stosować także do innych przedmiotów analizy, zwłaszcza szariatu – i czasami będę tak postępować. Należy tu podkreślić niedostatek badań reinterpreterujących pochodzące od Proroka *hadisy* (przekazy ustne) i badań nad *sunną*, zachęcam więc innych do zwrócenia na to większej uwagi, w celu wypracowania odpowiednich podejść nieróżnicujących ze względu na płeć.

Kiedyś wydawało mi się, że moim celem w tej walce jest zaznawanie dobra w publicznej i prywatnej sferze ludzkiej egzystencji. Obcując ze zdarzeniami – intelektualnymi i praktycznymi – zachodzącymi w dziejach islamu, otoczona zmianami i wyzwaniem, doszłam do przekonania, że zaznawanie dobra jest duchową konsekwencją procesu i partycypacji. Nie jest celem. Kiedy staje się celem, często ulega zatruciu⁹. Koran nie obiecuje nam łatwego życia, daje za to wskazówki, jak wieść życie polegające na walce i poddaniu się, ażeby osiągnąć pokój i piękno tu, na ziemi, i zbliżyć się do Najwyższego.

W jednym z dalszych rozdziałów uznaję i częściowo potwierdzam zarzuty, które kilku postępowych myślicieli płci męskiej wysunęło ostatnio wobec metodologii interpretacyjnych stosowanych przez feministki

Aby pozycja kobiet uległa wzmocnieniu, powinny one – ilekroć biorą udział w tworzeniu i reformowaniu polityki muzułmańskiej, zwłaszcza w kontekście toczących się dyskusji nad szariatem (prawem muzułmańskim) – wykorzystywać swoje doświadczenia do interpretowania źródeł

8 Szczegółowo zajmuję się tym w rozdziale 1.

9 Wniosek ten zawdzięczam szczególnie książce S. Welch, *A Feminist Ethic of Risk*, Minneapolis 1990.

muzułmańskie¹⁰. Niniejsza książka pokazuje jednak, że metody te nadal stanowią ważną część starań o zapewnienie legitymacji i skuteczności działań ponad pięćdziesięciu procentom ludności muzułmańskiej, które akurat są kobietami. W naszych walkach kobiety nadal są marginalizowane lub wykluczane z tego powodu, że muzułmanie mężczyźni, w tym wielu uważających się za postępowych, obejmują władzę i utrzymują ją nie tylko w oparciu o swoją własną interpretację źródeł, lecz także dlatego, że w paradygmacie muzułmańskim koncepcja domeny publicznej ciągle skupia się na stałym centrum przestrzeni publicznej, które określane i zajmowane jest głównie przez mężczyzn. Na początku współczesnych ruchów muzułmanek na rzecz wzmocnienia ich pozycji i równości wielki wpływ wywarły zachodnie teorie praw kobiet i sprawiedliwości społecznej¹¹. Taki globalny związek istnieje, niniejsza książka wskazuje jednak na liczne rozdzźwięki między źródłami zachodnimi a potrzebą rodzimej, muzułmańskiej odbudowy – teoretycznej i praktycznej – w ramach dyskusji o prawach człowieka, w większej mierze odpowiadającej naszym muzułmańskim źródłom teoretycznym.

Korzyści płynące z tej prozachodniej bazy przestały mieć znaczenie wobec gwałtownego, przyspieszonego nawrotu patriarchalnie zorientowanych interpretacji źródeł, którym towarzyszyły apodyktyczne wypaczenia i losowa wybiórczość¹². Muzułmanki i muzułmanie zaczęły rewindykować podstawowe teksty źródłowe, uzasadniając na ich podstawie swoje idee i cele w zamiarze wypracowania rodzimych reform islamu. Po rewindykację tekstów jako zasadniczą strategię wzmocnienia swej pozycji kobiety sięgnęły jednak jako ostatecznie. W końcu jednak zaczęłyśmy odnosić się wprost do podstawowych źródeł i zażądałyśmy większego równouprawnienia interpretacyjnego – i jest to nie tylko akt równości przeciwstawiający się długiej historii niemal wyłącznie męskiej władzy

10 Przeciwwstawienie kilku uczonych płci męskiej metodologii „muzułmańsko-feministycznych” wyraźnie jest w artykule E. Moosy, *The Debts and Burdens of Critical Islam*, [w:] *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, red. O. Safi, Oxford 2003, s. 111-127.

11 Jeśli to, co obecnie uważa się za ruch muzułmańsko-feministyczny, dokładnie porównamy z wcześniejszymi artikulacjami praw muzułmanek, działaniami na rzecz tych praw i walkami, jakie w przeszłości toczyły one przeciw patriarchalnemu odbieraniu głosu i marginalizacji, zauważymy, jak bardzo złożone były to walki i że w ostatnim czasie jako fundamentalna podstawa walki o pełne człowieczeństwo kobiet dominuje teoria muzułmańska. Zob. prace autorek: Margot Badran, Deniz Kandiyoti, Azza Karam, Afsenah Najmabadi, Ziba Mir-Hosseini, Azizah al-Hibri i innych.

12 K.A. El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford 2001.

nad tekstami, lecz także droga do lepszego zrozumienia tych źródeł, pozwalająca wzmocnić zarówno naszą tożsamość w ramach islamu, jak i muzułmańską autentyczność naszych apeli o reformy.

Jeśli chodzi o wymiar bardziej osobisty, o mojej tożsamości osobistej w kontekście rozwijania myśli muzułmańskiej wiodącej do walki o sprawiedliwość genderową mówi następujący cytat:

Każdemu z nas wolno dążyć do świętego celu w taki sposób, dzięki któremu nasze życie nabierze sensu, a my będziemy dostatecznie wytrwali i konsekwentni, by z tego dążenia nie zrezygnować w ciężkich czasach¹³.

Dotarłam do islamu przez przypadek. Na pierwszym i drugim roku studiów zaczęłam zmieniać styl życia. Zaczęłam nosić wyłącznie długie ubrania. Włosy, już od jakiegoś czasu naturalne i niefryzowane, ścięłam krótko, a w końcu zaczęłam je zakrywać (najczęściej stosując style i zawoje afrykańskie). Zwróciłam większą uwagę na dietę, eliminując z niej mięso i wprowadzając do niej więcej zdrowej żywności. Dokonałam tych zmian ku czci własnego istnienia. Życie to dar, który należy przeżyć godnie – a nie według standardów, które na chybił trafił narzuca nam chcące wyzyskać nas otoczenie.

Pewnego razu udałam się do meczetu położonego niedaleko domu mojej matki w jednej z dzielnic Waszyngtonu. Tamtejsi bracia najwyraźniej wywnioskowali z mojego skromnego stroju, że w pełni „znam się” na islamie. Zależało im na zwiększeniu liczby kobiet wśród wiernych. Nie tłumaczyli mi wiele, powiedzieli tylko, że jeśli wierzę, iż nie ma innego bóstwa poza Allahem i Mahomet jest jego Prorokiem, to powinienam wypowiedzieć *szahadę* – świadectwo, czyli wyznanie wiary i pierwszy filar islamu.

Wypowiedziałam *szahadę* w Święto Dziękczynienia w 1972 roku. Kilka miesięcy po przyjęciu islamu zdarzył się inny wypadek, który okazał się ważny: pewna niemuzułmanka z mojej dawnej dzielnicy, położonej niedaleko meczetu, w którym wypowiedziałam *szahadę*, podała mi egzemplarz Koranu (wręczony jej przez miejscowych muzułmanów szukających konwertytek). Lektura Koranu pozwoliła mi ponownie, jak w dzieciństwie, doświadczyć istnienia światów rozmaitych znaczeń poprzez słowa. Niekiedy najprostsze sformułowania budziły we mnie wzruszenie i nabożną cześć, czasem zaś jego zawilgości zaspokajały

13 A. Wadud, *On Belonging as a Muslim Woman*, [w:] *My Soul is a Witness: African-American Women's Spirituality*, red. G. Wade-Gayles, Boston 1995, s. 253-265.

moje pragnienie głębszego zrozumienia. Z Koranu – któremu poświęciłam całą swą energię zawodową do czasu doktoratu, ucząc się, jak go interpretować – wyniosłam poczucie, że mogę w nim znaleźć wyjaśnienie wszystkich pytań, jakie stawiam. Nie dosłowną „odповідź”, jak twierdzą niektórzy, sugerując, że Koran zawiera (jedyną) Prawdę albo że znajduje się w nim cała Prawda. Koran ustanawia raczej pewną prawdziwą wizję świata i zaświatów, obejmującą znaczenia i możliwości naszej osoby, które prowadzą do pewności i pokoju.

To, że przyjąłam islam w całej pełni, zawdzięczam Koranowi, choć w swojej książce wyjawię też inne powody, dla których ściśle przestrzegam metody interpretowania w sposób uwzględniający kobiety, zwłaszcza gdy chodzi o reformy polityki publicznej. W rozdziale 6. zatytułowanym „Koran, *gender* i możliwości interpretacyjne” powracam do zagadnień tekstu i interpretacji uwzględniającej kobiety i przedstawiam próbę odpowiedzi na ostatnie wypowiedzi uprzywilejowanych reformistów płci męskiej, nadal roszczących sobie prawo do oceniania równouprawnienia kobiet i uzasadniania wystarczalności czy odpowiedniości ich roli w reformie sprawiedliwości.

Koran był dla mnie inspiracją do uczestniczenia w nieprzerwanym procesie całkowitej przebudowy w ramach muzułmańskiej spuścizny intelektualnej. Był zwłaszcza moim głównym źródłem natchnienia do przekształcania historycznych praktyk asymetrii płci. Dzięki temu natchnieniu potwierdzone zostało moje przekonanie, że sprawiedliwość genderowa jest konieczna w boskim porządku wszechświata. Odkąd skończył się kolonializm, muzułmanie i niemuzułmanie, kobiety i mężczyźni swoją świadomość niesprawiedliwości płciowej łączą z licznymi staraniami o poprawę pozycji kobiet. Starania te składają się na to, co można by nazwać „dżihadem genderowym”¹⁴. Celowo pomijam tu pejoratywne znaczenia czasami kojarzone ze słowem „dżihad” zarówno przez muzułmańskich ekstremistów, jak i zachodnich konserwatystów. „Dżihad” dotyczy „trudu”, „wysiłku”¹⁵ i w tym miejscu tłumaczony będzie jako „walka”. Dżihad genderowy to walka o ustanowienie sprawiedli-

14 Dziękuję Na'eem Jeenah za pomoc w dotarciu do pierwszego użycia tego wyrażenia u Rashieda Omara, który posługiwał się nim wraz z wyrażeniem „dżihad ekonomiczny”, mówiąc o koncepcjach wymagających zrewidowania w rzeczywistości postapartheidowej. Odesłała mnie także do pracy F. Esacka, *Qur'an Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford 1997, s. 239-248.

15 Jednym z podstawowych źródeł informacji na ten temat jest cykliczny program *Worlds of Faith* z Billem Moyersem i Hustonem Smithem. Szeroka dyskusja wokół dżihadu toczy się od wydarzeń 11 września 2001 roku.

wości genderowej w muzułmańskiej myśli i praktyce. Na poziomie najbardziej podstawowym sprawiedliwość genderowa to *gender mainstreaming* – włączanie kobiet we *wszystkie* aspekty muzułmańskiej praktyki, we władze polityczne i religijne, konstruowanie muzułmańskich programów politycznych i społecznych. Niniejsza książka skupia się na walce o sprawiedliwość genderową, lecz zarazem ma wzbogacić korpus literatury stawiającej sobie za cel wyrugowanie wszelkich publicznych i prywatnych praktyk gwałcących w imię islamu pełne człowieczeństwo kobiet. Podobne wykluczające i dehumanizujące praktyki wymierzone są w niemuzułmanów i, coraz częściej, w nieheteroseksualnych muzułmanów.

Jako muzułmanka żyjąca i współpracująca z muzułmankami z całego świata spotkałam ich dostatecznie dużo, by wiedzieć, jak wiele z nich stara się odnaleźć swoją tożsamość i pełnię głosu, tocząc nieustanną walkę w ramach dżihadu genderowego – w sposób zamierzony bądź przypadkowy. Niniejsza książka włącza się u zarania dwudziestego pierwszego wieku w chór donośnych głosów tworzących pieśni – i uczących się ich – o tym, czym jest „islam” w pełni obejmujący prawdziwie istniejące muzułmanki. Posłuchajcie naszej pieśni, a gdy jej słowa zabrzmią znajomo, zaśpiewajcie z nami, gdyż naszą pieśnią nazbyt często było milczenie, które podtrzymywało i zasilalo drugi plan. Dziś musimy zrozumieć, że estetyczna równowaga i harmonia mogą powstać jedynie z równego zespolenia tego drugiego planu z pierwszym, cieszącym się uznaniem lokalnym, krajowym, międzynarodowym i światowym.

Przełożył Marcin Michalski

AMINA WADUD (1952) – amerykańska badaczka islamu, w latach 1992-2008 związana z Virginia Commonwealth University. Autorka *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1999) oraz *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (2006).

Cytowanie:

A. Wadud, *Genderowy dżihad reforma w islamie*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/11.Wadud.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Słowa kluczowe: islamski feminizm, sprawiedliwość genderowa, koran, kolonializm

MARCELA KOŚCIAŃCZUK

Chleb i pomarańcza na sederowym talerzu. Lesbijskie odczytania tradycji judaizmu

Artykuł stanowi analizę dwóch strategii podejmowanych przez feministyczne i lesbijskie działaczki, dokonujące próby reinterpretacji odczytań tradycji i rytuału judaistycznego. Tekst wykazuje podwójne wykluczenie, jakiego doświadczają lesbijki, zarówno w tradycyjnych, jak i zreformowanych gminach żydowskich. Przedstawiając analizę tego zjawiska, ukazuje zarazem, w jaki sposób wzorce wykluczenia są przekształcane i/lub odrzucane przez zwolenniczki teologii emancypacyjnej. Kluczowe jest jednak pytanie, na ile zmiany te stanowią rzeczywistą rewolucję, na ile mogą zmienić główny nurt judaizmu.

Słowa kluczowe: judaizm, lesbianizm, lesbijskie odczytania Biblii, judaizm reformowany, synagogi gejowsko-lesbijskie

Celem artykułu jest przedstawienie prób nowego odczytania tradycji i rytuałów judaistycznych z perspektywy queerowej i feministycznej. Głównym przedmiotem zainteresowania są te reinterpretacje, które skupiają się na doświadczeniach kobiet homoseksualnych i które starają się uprawomocnić ich uczestnictwo w judaistycznych wspólnotach. Tradycyjne źródła judaizmu rabinicznego (przede wszystkim Tora, Miszna i Talmud) w dużo mniejszym stopniu potępiają homoseksualność kobiet niż homoseksualność mężczyzn. Lesbianizm jest jednak w ich ujęciu wykroczeniem przeciwko boskim prawom. Nieheteroseksualne kobiety pragnące uczestnictwa w religijnych wspólnotach żydowskich stają zatem dziś wobec konieczności zmierzenia się z judaistycznym dziedzictwem i odnalezienia w nim podstaw do krytyki istniejących uprzedzeń. Jest to zadanie najeżone paradoksami – z jednej strony wiąże się z potrzebą wpisania się w wielowiekową tradycję religijną i czerpania z niej sił duchowych, z drugiej – z koniecznością podważenia dawnych pewników i zakwestionowania utartych modeli wspólnotowego życia. Jak pokazują poniżej, paradoksalność tę widać w podejściu lesbijskich teoretyczek do świętych tekstów judaizmu, które z jednej strony są przez te autorki traktowane jako niekwestionowany punkt odniesienia, z drugiej – poddawane są nowatorskim, kontrowersyjnym dla wielu, odczytaniom.

Moim zamiarem jest pokazanie, że lesbijskie reformatorki judaizmu nie tworzą jednego frontu. Uwięzione między paradoksami, wahają się między różnymi strategiami – od „asymilacjonistycznych” do „rewolucyjnych”. Strategie te symbolizowane są przez tytułowy *chleb i pomarańczę na sederowym talerzu*. Jak się wydaje, często to właśnie samo mierzenie się z tradycją, nawet jeśli nie prowadzi do wypracowania nowych zasad harmonijnej wspólnotowości, jest kluczowym doświadczeniem potwierdzającym przynależność wierzących lesbijek do judaizmu.

Kontekst

Jak pokazują autorki tekstów w *Cambridge Companion to Feminist Theology*¹, początki teologii feministycznych na gruncie judaizmu można odnaleźć w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku. Jako jedną z prekursorok tego ruchu wymienia się Judith Plaskow, profesorkę Manhattan College w Nowym Jorku, która założyła się nie tylko dla feministycznych, ale także lesbijskich odczytań tradycji biblijnej. Faktycznie

1 *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, red. S. Frank Parsons, Cambridge 2004, s. 10.

jednak w obrębie amerykańskiego judaizmu, a zatem judaizmu kształtowanego w diasporze, już w latach siedemdziesiątych czy osiemdziesiątych można dostrzec załączki emancypacyjnych teologii, rozwijanych głównie na gruncie judaizmu reformowanego.

Judaizm progresywny czy reformowany to ruch odwołujący się do tradycji oświecenia żydowskiego z osiemnastego wieku, które łączyło postulaty indywidualistyczne i często asymilacyjne z kultywowaniem obrzędowości żydowskiej. Liderzy judaizmu reformowanego nie godzą się na tradycyjną separację kobiet i mężczyzn w synagodze, uznając, że postulaty sprawiedliwości i równości są kluczowym przesłaniem judaizmu. Bardzo ważną rolę odgrywa tu religijna interpretacja codziennych doświadczeń, z którymi mierzą się wyznawcy. Ta perspektywa staje się podstawą dla ponownego odczytania tekstów biblijnych w zgodzie z zasadami solidarności, równości i miłości oraz dla krytyki interpretacji wcześniejszych, które zakorzenione były w określonej (częstokroć patriarchalnej) rzeczywistości społecznej. Na gruncie judaizmu reformowanego możliwe jest odczytanie Tory uwzględniające kontekst historyczny. Jak wskazują przedstawiciele angielskiego judaizmu reformowanego – Tora jest kluczowym dokumentem dla judaizmu, jest jego źródłem, ale nie oznacza to, że tekst ten został w całości podyktowany Mojżeszowi na Górze Synaj przez Boga². W ich ujęciu Tora nie jest tekstem ponadhistorycznym, pozbawionym elementów ludzkiej narracji³. Tego rodzaju przekonania, podkreślające konieczność kontekstualnego reinterpretowania niektórych elementów tradycji judaistycznej, sprawiły, że judaizm progresywny mógł dokonać znaczącej reinterpretacji tej tradycji i dzięki temu mógł włączyć do wspólnot judaistycznych osoby do tej pory z nich wykluczane.

Emancypacyjnie zorientowane nurty judaizmu (feministyczne i lesbijskie) rozwijały się głównie na terenie USA. Było to związane z faktem, że w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku gminy judaizmu reformowanego stanowiły wsparcie finansowe i organizacyjne dla wielu nowo powstających synagog gejowskich (i lesbijsko-gejowskich), które tworzyły się w dużych amerykańskich miastach. Pierwszymi członkami wspólnot były osoby, które w odpowiedzi na odrzucenie przez tradycyjne nurty judaizmu poszukiwały akceptacji w chrześcijaństwie. Powstanie synagog gejowskich umożliwiło im powrót do judaizmu.

Otwartość gmin reformowanych sprawiła, że przedstawiciele mniejszości seksualnych mogli odnaleźć swoje miejsce na gruncie judaizmu.

2 Takie stwierdzenie byłoby charakterystyczne dla przedstawicieli judaizmu ortodoksyjnego.

3 <http://www.reformjudaism.org.uk/a-to-z-of-reform-judaism/?id=154>

Jednakże, jak wskazuje Batya Bauman w tekście o znaczącym tytule *Women Identified Women in Men Identified Judaism* (opublikowanym na łamach książki *On Being Jewish Feminist*⁴) pomimo, że w latach osiemdziesiątych geje i lesbijki zostali włączeni do judaizmu, odbyło się to niejako półlegalnie. Mniejszości seksualne weszły do judaizmu tylnymi drzwiami, poprzez ścieżkę zaproponowaną przez mniejszościowy i właściwie niszowy ruch w obrębie judaizmu⁵, którego popularność mogła się rozwinąć dzięki hybrydycznej strukturze judaizmu amerykańskiego (gdzie ponad połowa małżeństw w społeczności żydowskiej to związki mieszane religijnie, najczęściej chrześcijańsko-żydowskie). Bauman zauważa, że wiele kobiet identyfikujących się jako osoby homoseksualne lub biseksualne było wychowywanych w rodzinach tradycyjnych i to w obrębie swoich rodzimych grup religijnych poszukują one akceptacji. Reformistyczne ujęcie judaizmu proponowane przez ruch progresywny jest przyjmowane przez nie jako rodzaj nie do końca udanego kompromisu.

Drugim problemem wskazywanym przez Bauman jest mała widoczność lesbijek w synagogach gejowskich. Paradoksalnie okazuje się, że lesbijki nie tylko są symbolicznie nieobecne na gruncie narracji biblijnej i w tradycyjnych dyskursach społeczności żydowskiej, ale także w synagogach gejowskich. (Pierwsza konferencja, na której poruszano problemy żydowskiej społeczności homoseksualnej, odbywała się w 1975 roku pod szyldem *Conference of Gay Jews*, dopiero trzy lata później zmieniono nazwę tak, by uwzględnić lesbijki). Choć nie prowadzono na ten temat systematycznych badań socjologicznych, istnieją opracowania pokazujące, że mniejszą liczebność lesbijek w synagogach gejowskich można wyjaśnić przyjmowaną często przez kobiety nieheteroseksualne strategią kontestowania oficjalnej obrzędowości i praktykowania religijności w zaciszu domowym. Powodem „społecznej niewidzialności” kobiet w synagogach gejowskich (gejowsko-lesbijskich) może być także, wspomniany przez Moshego Shokeida, lęk społeczności gejowskiej przed akceptacją kobiet jako liderki społeczności⁶.

4 B. Bauman, *Women Identified Women in Men Identified Judaism*, [w:] *On Being Jewish Feminist*, red. S. Heschel, New York 1995, s. 93.

5 W Stanach Zjednoczonych judaizm reformowany jest bardzo popularny, ale dla judaizmu europejskiego oraz tym bardziej izraelskiego jest to ruch niszowy. Konwersje na judaizm reformowany nie są na przykład uznawane jako podstawa do uzyskania obywatelstwa w Izraelu.

6 Shokeid cytuje jednak także w swoim artykule rabinę społeczności gejowsko-lesbijskiej, która wskazuje, że jej zdaniem obecność kobiet na eksponowanych miejscach w synagodze może, lecz nie musi, skutkować zwiększeniem aktywności

W świetle przytoczonych wyżej faktów można stwierdzić, że religijne lesbijki doświadczają wykluczenia i marginalizacji zarówno w tradycyjnych wspólnotach judaistycznych, jak i wspólnotach gejowskich, tworzonych w ramach judaizmu reformowanego. Oba typy wykluczenia, choć nieporównywalne w swoich konsekwencjach, motywowane są patriarchalną deprecjacją tego, co kobiece. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera symboliczne dowartościowanie kobiecości, a także krytyka tradycyjnych wzorów seksualności i relacji genderowych, którą podejmują lesbijskie teolożki judaistyczne.

Judaistyczna tradycja biblijna i jej lesbijskie kontrinterpretacje

W przeciwieństwie do stwierdzeń dotyczących homoseksualizmu męskiego, Biblia nie zawiera wypowiedzi negujących lesbianizm, być może jest to także związane z niejasną definicją typów relacji między kobietami. Oczywiście użycie terminu „lesbijka” w odniesieniu do bohaterki biblijnych lub kobiet żyjących w pierwszych wiekach naszej ery byłoby historycznym nadużyciem, jednakże Rebecca Allport czy Judith Plaskow pokazują możliwość współczesnego, lesbijskiego odczytania części narracji biblijnych. O ile w Księdze Kapłańskiej możemy odnaleźć słowa świadczące o tym, że męski akt homoseksualny jest nie tylko „obrzydlivością”, ale także ma status przestępstwa kryminalnego (Kpł 18, 22 i 20, 13)⁷ – o tyle żeńskie praktyki homoseksualne nie są wymienione w sposób bezpośredni⁸. Ani jedno zdanie Tory nie wskazuje wprost na praktyki seksualne między kobietami.

Jedynie fragmenty, z których rabini wnioskuje o tym, że praktyki lesbijskie są zabronione, dotyczą stwierdzeń mówiących o tym, że Żydzi mają zachowywać się w sposób inny niż Egipcjanie (a co za tym idzie Żydówki mają się także zachowywać inaczej niż Egipcjanki) (Kpł 18, 3 i 18, 22). Wśród praktyk mieszkańek starożytnego Micraim (hebrajska nazwa Egiptu, używana zwłaszcza na określenie starożytnego Egiptu) znajdowała się praktyka *mesolelot*, czyli wzajemnego ocierania się kobiet dla dostarczenia sobie przyjemności o charakterze seksualnym. Kobiety

Jedynie fragmenty, z których rabini wnioskuje o tym, że praktyki lesbijskie są zabronione, dotyczą stwierdzeń mówiących o tym, że Żydzi mają zachowywać się w sposób inny niż Egipcjanie

kobiet (lesbijek oraz kobiet heteroseksualnych) we wspólnotach religijnych. Zob. M. Shokeid, *The Women Are Coming: The Transformation of Gender Relations in Gay Synagogue*, „Ethnos” 2001, no. 1.

7 R. Allport, *Like Bread on a Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition*, New York 1998, s. 27.

8 Zob. R. Gordis, *Homosexuals and Homosexuality: Psychiatrists, Religious Leaders and Laymen Compare Notes*, „Judaism” 1983, no. 1, s. 390-391.

oddające się praktykom erotycznym z innymi kobietami pojawiają się jednak na kartach miszny, stanowiącej torę ustną, z perspektywy judaizmu równoważną przesłaniu samej Biblii. Miszna i talmud, obejmujący część halachiczną (prawną) i hagadyczną (przypowieści) są kluczowymi elementami tradycji żydowskiej. Teksty te komentują praktykę *mesolelot*, wskazując na prawne konsekwencje tego zachowania. W świetle talmudu karą za tego typu przekroczenie są baty, ma ono jednak zupełnie inny status niż cudzołóstwo, a zatem pozamałżeńska aktywność seksualna. *Mesolelot* jest traktowany łagodniej, nie jest odczytywany jako „właściwy grzech niewierności”, ponieważ nie dochodzi tu do przerwania błony dziewiczej ani penetracji⁹.

Wśród rabinów dochodziło do sporów w kwestii określenia statusu kobiety angażującej się w seksualne relacje z innymi kobietami. Problemem było to, czy można określić ją jako dziewicę. Większość rabinów uznawała, że kobieta, która uprawiała *mesolelot*, może zawrzeć związek małżeński z kapłanem, a zatem jest dziewicą – powinna być jednak w dużo większym stopniu poddana kontroli męża¹⁰. Rabiniczna krytyka praktyki *mesolelot* opierała się na argumentach, że jest to obyczaj pogański, kultywowany w Egipcie, oraz wiązała się z przekonaniem, że przyszła żona nie powinna przyzwyczajać się do obcego ciała (innego niż ciało jej męża). Oczywiście wyobraźnia rabinów nie obejmowała możliwości odmowy małżeństwa ze względu na odmienną orientację seksualną. Tora i Tanach (oraz ich komentatorzy) w żaden sposób nie problematyzują tożsamości psychoseksualnej człowieka, zakładając heteroseksualność wszystkich ludzkich osobników. Podobnie jak Grecy, starożytni rabini interpretują lesbianizm jako przejściowe zaburzenie – związane ze zbyt dużą ilością gorącej spermy w ciele kobiety¹¹.

Jak pokazuje Alan Unterman, we wczesnych komentarzach do Tory ważne było także dokładne określenie, kto jest kobietą, a kto mężczyzną, w sytuacjach anatomicznego braku pewności (na przykład w przypadkach hermafrodytyzmu). Obecność nawet szczątkowej formy penisa uznawana była za dowód męskości danej osoby, pomimo to obecność wagi i penisa w ciele androgyna sprawiała, że kara nakładana przez sąd rabiniczny za czynności seksualne między mężczyzną a androgynem była

9 A. Unterman, *Judaism and Homosexuality: Some Orthodox Perspectives*, [w:] *Jewish Exploration of Sexuality*, red. J. Magonet, Oxford 1995, s. 71.

10 Tamże.

11 Zob. S.T. Kamionkowski, *Gender Reversal and Cosmic Chaos: A Study of the Book of Ezekiel*, „Journal for the Study of the Old Testament”, supplement series 368, red. D.J.A. Clines, Ph.R. Davies, London 2003, s. 126.

mniejsza niż w przypadkach spółkowania ze sobą dwóch mężczyzn¹². Sprzeciw wobec praktyk homoseksualnych był podyktowany kluczową funkcją życia rodzinnego, nastawionego na prokreację. Małżeństwo kobiety i mężczyzny było uświęconym typem związku, do którego odnosiły się wszelkie wskazania dotyczące rodziny i postępowania etycznego w codziennym życiu.

Tradycyjne, literalne odczytania tekstów uznawanych za kluczowe dla tradycji judaistycznej nie ułatwiają emancypacji lesbijek we wspólnotach żydowskich. Na gruncie judaizmu reformowanego oraz judaizmu rekonstrukcjonistycznego¹³ podejmowane są jednak queerowe próby reinterpretacji narracji biblijnej. Z perspektywy lesbijskiej szczególnie ważnym przedmiotem takich odczytań są historia Rut i Noemi oraz historia Debory. Rut (tytułowa bohaterka Księgi Rut) nie jest Żydówką, lecz Moabitką, a także żoną jednego z synów Noemi (żydowskiej bohaterki księgi). Sam fakt związku między Żydem a osobą pochodzenia nieżydowskiego jest aktem przekroczenia tradycji, nakazującej endogamiczne małżeństwa (czyli wiązanie się z przedstawicielami tej samej grupy etnicznej). Historia jednak odwołuje się do czasów wygnania i rozproszenia narodu żydowskiego, co tłumaczy pogwałcenie normy. Akcja opowieści rozpoczyna się w momencie gdy umiera mąż oraz obaj synowie Noemi (Elimelek, Machlon i Kilion) a sama Noemi postanawia wrócić do swojej ojczyzny, dając swoim synowym wolność decyzji co do ich przyszłości. Opra (żona jednego z synów) wraca do domu swoich rodziców, natomiast Rut, niezwykle przywiązana do Noemi, stwierdza: „Gdzie ty pójdziesz, tam ja pójdę, gdzie ty zamieszkas, tam ja zamieszka, twój naród będzie moim narodem, a twój Bóg moim Bogiem. Gdzie ty umrzesz, tam ja umrę” (Rt 1, 16 b-17 a). Słowa te są kluczowym elementem wszystkich lesbijskich odczytań Biblii, które interpretują je jako wyznanie miłości między dwoma bohaterkami. W dalszej części opowieści obie kobiety przenoszą się do Betlejem, a następnie Rut ratuje status finansowy ich obu poprzez małżeństwo z Boazem. Mona West interpretuje zakończenie tej historii jako decyzję Noemi, Ruth i Boaza o stworzeniu trójki¹⁴.

Drugą bohaterką biblijną odgrywającą szczególną rolę w lesbijskich reinterpretacjach Biblii jest bezżenna Debora z Księgi Sędziów. Jej postać

12 A. Unterman, *Judaism and Homosexuality...*, s. 70-74.

13 Judaizm rekonstrukcjonistyczny jest jednym ze współczesnych nurtów w obrębie judaizmu, założonym przez Mordechaja Kaplana i oficjalnie zarejestrowanym (w USA) w 1968 roku; jest najmłodszym oficjalnym nurtem w obrębie judaizmu.

14 Zob. *The Queer Bible Commentary*, red. M. West, T. Bohache, London 2006.

przekracza tradycyjny podział ról genderowych. Debora jest prorokinią i jedyną biblijną sędzią. Jej prorocтва nadają jej wysoką pozycję społeczną i religijnie rozumianą władzę nad mężczyznami. Przedstawiony w Księdze Sędziów męski dowódca wojskowy (Barak) stwierdza, że wyruszy na wojnę tylko wtedy, gdy Debora zdecyduje się na jej rozpoczęcie i sama weźmie w niej udział (Sdz 4, 8). Debora decyduje zatem o wojnie i pokoju, jest strategiem wojennym, wypełnia więc role kulturowo przypisywane mężczyznom.

Ważną autorką rozwijającą lesbijskie/queerowe odczytania biblii jest Tamar Kamionkowski, teolożka i wykładowczyni Reconstructionist Rabbinical College w Filadelfii, która określa się jako biblistka queer, Żydówka i lesbijka. Kamionkowski – podobnie jak inne badaczki feministyczne – podkreśla szczególną rolę, jaką w Biblii pełnią silne kobiety, które przyczyniły się do wyzwolenia Izraela z ucisku. Przykładem są tutaj Judyta i Estera, wspomniane w czasie święta Purim oraz Chanuka. Judyta to bohaterka, która strategicznie uwiodła i pokonała wrogiego Żydom króla asyryjskiego Holofernesa. Udała się do obozu Asyryjczyków, udając zastraszoną i bezradną młodą kobietę. Wykorzystała swoją urodę jako symboliczną broń. Jej piękno zrobiło ogromne wrażenie na władcy, który uczynił z niej swoją nałożnicę. W ten sposób Judyta znalazła się w bezpośrednim otoczeniu władcy, a następnie, wykorzystując wieczorną słabość lidera Asyryjczyków, zabiła go przez obcięcie głowy. Zapewniła w ten sposób wojenną wygraną swojemu narodowi. Estera z kolei funkcjonuje w tradycji żydowskiej jako kobieta, która uratowała naród dzięki małżeństwu z obcym władcą (Achaszwerosem). Sługą króla był Haman, dążący do zabicia brata Estery oraz całego narodu żydowskiego. Estera ujawniła intrygę Hamana, narażając się na gniew męża (który zabił poprzednią żonę). Według biblijnego przekazu mądrość i odwaga Estery przyniosły ratunek całemu narodowi. W feministycznych odczytaniach Biblii historii Judyty i Estery wskazywane są jako ważne mity o dzielnych niewiastach. Problemem obu historii jest jednak to, że w obu przypadkach zwycięstwo kobiet zależne jest od intrygi, w której muszą początkowo ukorzyć się przed mężczyzną z obcego narodu.

Obok queerowych odczytań historii Rut i Noemi czy Debory, a także opowieści o Judycie i Esterze, Kamionkowski proponuje także reinterpretację ksiąg, które nie dotyczą bezpośrednio bliskich relacji między kobietami. Autorka analizuje m.in. Księgę Ezechiela, w której odnajduje afirmację zarówno kobiecej siły jak i słabości, przede wszystkim jednak pokazuje, że obecne w tej księdze metafory podważają stabilne kategorie genderowe. Szesnasty rozdział Księgi Ezechiela utożsamia naród izraelski, będący założonym odbiorcą tekstu, z postacią kobiecą. Kamionkowski

szczegółowo analizuje każdą biblijną frazę, by wykazać zależność ról płciowych od etycznych postaw jednostek. Podkreśla zatem możliwość bycia *mężną kobietą* (która może przewodzić mężczyznom i posiadać większą od nich siłę). Zwraca także uwagę na to, jak w tekście przedstawiana jest słabość, będąca cechą kulturowo przypisywaną kobiecie. Jak pokazuje, sam prorok odczuwał kobiecą słabość i metaforycznie (zwłaszcza w 16 i 23 rozdziale księgi) utożsamiał się z kobiecością. Analizując Księgę Ezechiela, Kamionkowski stara się zatem pokazać dynamiczność kategorii genderowych w Biblii. Koncentrując się na kulturowo-historycznym kontekście metaforyki dotyczącej kobiecej seksualności, stwierdza także, że przyjęcie perspektywy kobiecego ciała i seksualności może być sposobem kontaktu z Bogiem i może wyznaczać jedną z możliwych form religijności.

Dla feministycznego i lesbijskiego odczytania Tory ważne są także nowe midrasze reinterpretujące midrasze tradycyjne. Duży wkład w pracę reinterpretacji czy też właściwie „pisaną na nowo” jednej z midraszowych historii ma wspomniana już teolożka feministyczna Judith Plaskow. W 1972 roku Plaskow „odzyskała” dla teologii feministycznej postać Lilith, która w tradycji żydowskiej była przedstawiana w bardzo niekorzystnym świetle, nie tylko jako kobieta nieposłuszna mężowi, ale także jako krwiożerczy demon porywający dzieci. W tradycji żydowskiej imię to wiąże się z określeniem lubieżności. Lilith była pierwszą kobietą, która odrzuciła względy Adama i – jak opisuje Plaskow – weszła w niejednoznaczną relację z Ewą (Chawą). Relacja ta może być odczytywana w świetle feministycznego siostrzeństwa, bliskiej przyjaźni lub miłości między kobietami¹⁵. We współczesnej reinterpretacji midraszu zaproponowanej przez Plaskow, Lilith jawi się jako kobieta silna i przepelniona duchem boskim. Jest kobietą niezależną, która – jak podkreśla autorka – nie jest dziełem nonsensu (ani demona, jak stwierdza mężczyzna). Stanowi raczej pierwowzór upartej buntowniczkii, która nie poddaje się męskiej władzy. W tekście Plaskow relacja pomiędzy Ewą a Lilith jest powiązana z ogromną wzajemną fascynacją. Autorka nowej wersji midraszu nie tylko „odzyskuje” postać Lilith dla emancypacyjnej opowieści, ale także wskazuje na patriarchalny charakter tradycji, która podkreślała demoniczność Lilith.

Przedstawione powyżej przykłady reinterpretacji biblijnych historii kobiecych stanowią alternatywę dla sposobu, w jaki historie te są rozumiane w tradycji judaizmu rabinicznego. Odczytania, które jedynie

15 Midrasz ten jest dostępny w wersji elektronicznej dzięki uprzejmości Jewish Women Archive, na stronie <http://jwa.org/teach/golearn/sep07/GoLearnSep07-excerpt.pdf>.

uwypuklają ważną rolę kobiet w historii, mają szansę na akceptację niektórych zwolenników tej odmiany judaizmu, ponieważ zasadniczo nie podważają struktury tradycyjnych przekonań. Inne natomiast okazują się nie do przyjęcia z perspektywy judaizmu rabinicznego, mogą być jednak zaakceptowane w ramach judaizmu reformowanego, który nie traktuje późniejszych (pobiblijnych) źródeł jako kluczowych wyznaczników poprawnej interpretacji Tory. Dla wielu kobiet, pochodzących z tradycyjnych rodzin, akceptacja dla realizowanych przez nie nowych modeli małżeństwa i rodziny ze strony judaizmu reformowanego nie jest jednak wystarczająca. Wiele z nich pragnie akceptacji ze strony przedstawicieli judaizmu rabinicznego, który stanowi w ich przekonaniu główny nurt tradycji żydowskiej. Jednak judaizm ortodoksyjny jednoznacznie odrzuca wszelkie próby przemyślenia tradycji z perspektywy feministycznej i lesbijskiej, jego przedstawiciele nie uznają także judaizmu reformowanego za równorzędny nurt w obrębie zróżnicowanej tradycji judaistycznej. W ich przekonaniu wprowadzone przez judaizm reformowany zmiany, między innymi związane z utworzeniem urzędu rabinki i kantorki, są pogwałceniem zasadniczych reguł, wyznaczonych przez boskie prawa. Ma to znaczenie nie tylko intelektualne, czy teoretyczne, ale również praktyczne – ortodoksyjny rabinat izraelski nie uznaje bowiem większości konwersji przeprowadzanych przez gminy reformowane. Sprawia to, że lesbijki będące wyznawczyniami judaizmu reformowanego, które wyraziłyby chęć przenosin do Izraela, musiałyby przejść ponowną konwersję, wymagającą od nich zerwania związku homoseksualnego.

W tym niezwykle skomplikowanym kontekście teoretyczki feministyczno-lesbijskie występują w roli podmiotów podważających tradycyjne autorytety religijne i tworzących nowe reguły religijnej przynależności.

Reinterpretacje rytuału

Uczestnictwo we wspólnocie religijnej to nie tylko intelektualny kontakt z korpusem świętych tekstów, ale także sfera praktyk i rytuałów budujących wspólnotową więź. Różnorodność lesbijskich reinterpretacji rytuału pokazuje, że właśnie w tej sferze uwidaczniają się odmienne strategie przyjmowane przez nieheteroseksualne kobiety, które chcą w judaizmie znaleźć miejsce dla siebie. Jedną z takich strategii opisuje Rebeca Allport, która swoją książkę poświęconą problemom lesbijek będących jednocześnie religijnymi żydówkami, zatytułowała *Like a Bread on a Seder*

*Plate*¹⁶ [Jak chleb na talerzu sederowym]. Mowa tu o talerzu sederowym stawianym na uroczystą kolację podczas święta Pesach.

Pesach jest jednym z najważniejszych świąt w judaizmie, upamiętnia wyzwolenie całego narodu żydowskiego z ucisku, jakiego doświadczał on w Egipcie. Już na wiele tygodni przed celebrowaniem pamiętki tamtego wydarzenia żydowskie gospodynie rozpoczynają działania związane z odnajdywaniem i sukcesywnym zużywaniem bądź pozbywaniem się resztek hamcecu, czyli zakwasu obecnego głównie w chlebie i wszelkiego rodzaju pieczywie. Chleb jest zastępowany w czasie Pesach macą, która nie zawiera zakwasu. Zwyczaj ten symbolicznie powtarza los przodków, którzy według narracji biblijnej w pośpiechu przygotowywali pożywienie na czas wędrówki. Istnieje wiele micw (przykazań) powiązanych z obowiązkiem radykalnego oczyszczenia domu z wszelkich pozostałości chlebowego zakwasu. Jeden z rabinów zapytanych o miejsce osób homoseksualnych w obrębie judaizmu odpowiedział zdaniem, które stało się tytułem wyżej wymienionej książki. Według niego homoseksualizmu nie da się pogodzić z tradycją i religijnością judaistyczną. Jednakże *chleb na sederowym talerzu* stał się znakiem społeczności lesbijskiej i gejojskiej, a jednocześnie przykładem subwersywnego odczytania tradycji judaizmu. Oznacza bowiem przekroczenie tej tradycji, a zarazem ponowne włączenie do niej gejów i lesbijek.

Inną strategią stosowaną przez bardziej tradycyjne osoby homoseksualne bądź te, które chcą połączyć wierność tradycji i wsparcie dla społeczności homoseksualnej, jest dodawanie do świątecznych potraw *pomarańczy*. Pomarańcza nie jest zakazana (ani też nakazana), stanowi symbol możliwości nowej interpretacji tradycji judaistycznej, poprzez włączenie do niej elementów z pewnej perspektywy egzotycznych, ale zarazem wzbogacających i wnoszących nowe życie do celebracji świąt paschalnych. Początki nowego zwyczaju, związanego z obecnością pomarańczy na talerzu sederowym, opisują Deborah Eisehnbach-Budner i Alex Borns-Weil. Pokazują one, że zwyczaj ten był jednym z kilku rytuałów inkluzywnych, które przeciwstawiły się seksizmowi i patriarchatowi, proponując inną interpretację żydowskiej tradycji paschalnej. Autorki opisują feministyczną celebrację Pesach w 1984 roku, na którą przygotowały specjalną, niepatriarchalną, skupioną na kobiecych artykułach, wersję hagady¹⁷. To wtedy Susana Heschel zaproponowała nowy znak – pomarańczę – w odpowiedzi na oczekiwania i pragnienia dwóch

16 R. Allport, *Like Bread...*

17 Hagada na pesach to zbiór tekstów czytanych w czasie świąt paschalnych. Składa się z opowieści rabinicznych, fragmentów Tory i komentarzy do niej.

grup uczestniczek. Owoc ten nie był niekoszerny, a zatem jego obecność była neutralna dla kobiet zachowujących ścisłą koszerność, mógł jednak zarazem być znakiem łączności ze społecznością LGBT¹⁸.

Jak pokazują powyższe przykłady, feministki i lesbijki związane z reformowanym i rekonstrukcjonistycznym judaizmem celebrowały w połowie lat osiemdziesiątych jedno z najważniejszych świąt żydowskich konstruując je na nowo, dokonując Butlerowskiego performanc'e'u na zastanej i utrwalonej strukturze rytualnej. Transgresja ta była swoistym coming-outem tożsamości queerowo-judaistycznej, lesbijsko-judaistycznej czy też feministyczno-judaistycznej. Była jednak połączeniem kontrowersyjnym zarówno dla tradycyjnego judaizmu, jak i dla ruchu walczącego o prawa mniejszości homoseksualnych. Połączenie to bowiem wymagało niezwykle istotnej renegotjacji między sferą rytuału religijnego a tożsamościami genderowo-queerowymi osób zaangażowanych w reinterpretację judaistycznego przesłania.

Dwie postawy związane z nowymi obyczajami dotyczącymi paschalnego sederu symbolizują dwa warianty lesbijskiej czy queerowej reinterpretacji judaizmu. Pierwsza z nich, powiązana z włączeniem zakazanego chleba w obręb rytuału, oznacza pragnienie radykalnych przemian w judaizmie. Zwolenniczki *chleba na sederowym talerzu* wyrażają przekonanie, iż judaizm powinien otworzyć się na osoby wykluczane, a zmiana ta powinna dokonać się przy użyciu wszelkich możliwych sposobów, choćby w akcie przemocy wobec wcześniejszych ekskluzywnych i patriarchalnych form pobożności. Taką próbę połączenia ortodoksyjnego judaizmu i tożsamości lesbijskiej pokazuje Sarah Shulman w swojej powieści *Sophie Horowitz Story*. Opisuje ona bohaterki, które w subwersywny sposób wykorzystują zasłonę oddzielającą męską i kobiecą część synagogi. Dla kobiet tych zasłona staje się wyzwaniem do przekroczenia nałożonych przez tradycję barier i nierówności. Wykorzystują one oddzieloną przestrzeń graniczną jako miejsce intymne i uprawiają seks, skryte pomiędzy męską a kobiecą częścią synagogi. W ten sposób nadają zasłonie, do tej pory kojarzonej z ochroną tradycyjnie pojmowanej moralności, nowe znaczenie. W powieści Schulmann zasłona staje się znakiem płynności religijnych i genderowych ról bohaterek. Autorka *Sophie Horowitz Story* konstatuje, że akt seksualny za synagogalną i genderową zasłoną był dla

18 D. Eisenbach-Budner, A. Borns-Weil, *The Background to the Background of the Orange on the Seder Plate and Ritual of Inclusion*, <http://www.ritualwell.org/ritual/background-background-orange-seder-plate-and-ritual-inclusion>. Zob. także T. Cohen, *An orange on the seder plate*, http://www.myjewishlearning.com/holidays/Jewish_Holidays/Passover/The_Seder/Seder_Plate_and_Table/Orange.shtml.

Dwie postawy
związane z nowymi
obyczajami dotyczącymi
paschalnego sederu
symbolizują dwa
warianty lesbijskiej
czy queerowej
reinterpretacji judaizmu

jej bohaterki performatywnym odnalezieniem własnego miejsca w synagodze¹⁹. Miejsce to zostało wykreowane dzięki wyodrębnieniu trzeciej synagogalnej przestrzeni – pomiędzy normami ściśle ustalającymi role płciowe i religijne. Zmiana znaczenia synagogalnej zaśłony, bardzo istotna dla bohaterki powieści, nie została jednak zrozumiana przez społeczność, rewolucyjna transgresja nie doprowadziła do reformy religijnej wspólnoty, miała jednak istotne znaczenie dla wykluczanych jednostek. Stanowiła rodzaj indywidualnej taktyki, cichego oporu wobec przychodzącej z zewnątrz opresji²⁰.

Druga postawa, symbolizowana przez dodawanie *pomarańczy* do potraw spożywanych podczas paschalnej kolacji, bliższa jest reformatorom judaizmu, które nie występują radykalnie przeciwko zastanej tradycji, ale raczej starają się uzupełnić ją o nowe elementy. Przedstawicielki tej opcji włączają się zatem w zadanie naprawy świata, *tikkun olam*, stojące przed wszystkimi Żydówkami i Żydami. Odwaga ujawnienia swojej orientacji seksualnej i zaangażowania w życie wspólnoty religijnej staje się kluczowa dla zmiany społecznych stosunków, które zgodnie z przekonaniem wyrażonym w religijno-etycznej formule, zmieniając się w mikrokosmosie rodziny czy innej małej społeczności, stają się początkiem przemiany całego ludzkiego makrokosmosu²¹. Zwolenniczki symbolu pomarańczy zdają się wierzyć, że zmiana patriarchalnego i heteronormatywnego charakteru judaizmu nie wymaga tak radykalnej interwencji w jego strukturę teologiczną. Przeciwnie, możliwość tej zmiany widzą one w najbardziej podstawowych wartościach swojej religii.

19 S. Schulmann, *The Sophie Horowitz Story*, Florida 1984, s. 61. Zob. M. Bachmann, *My Place in Judaism: Geography, Ethnicity and Sexuality on Sarah Schulman's Lower East Side*, „Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies” 2008, vol. 26, no 2, s. 82.

20 Odwołuję się tu do terminu „taktyka”, który wypracował Michel de Certeau. Francuski badacz przeciwstawia taktykę strategii, wskazując, że taktyka jest indywidualną formą oporu w obrębie systemu. Taktyka nie burzy systemu narzucającego wypełnianie określonych strategii (takich jak na przykład konieczność 8-godzinnej pracy, wykonywanie rutynowych czynności, podporządkowanie się zasadom panującym w instytucji), ale stanowi jego modyfikację. System nie zmienia się pod wpływem indywidualnych taktyk. One służą jednostce zmianie jej sytuacji w jego obrębie. Taktyki są powiązane z indywidualną kreatywnością i zwiększają poczucie sprawczości jednostki. Zob. M. de Certeau, *Wymaleźć codzienność: sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2008, s. 36-39. Zob. także M. Kościańczuk, *Chleba i pomarańcze a opór w kulturze*, „Kultura i Historia” 2010, nr 18.

21 Zob. R. Silverman, *Coming Out, Becoming, Being and Doing: A Spectrum of LGBT and Female Jewish Identity in Contemporary Culture and a Call to Action for the Jewish Community*, Ann Arbor 2010, s. 8.

Konkluzja

Kobiety dążące do zmian i reinterpretacji podstawowych zasad judaizmu przyjmują strategie mające często bardzo osobisty wymiar, które tworzą swoiste continuum postaw wobec patriarchalnej tradycji judaizmu. Strategie te wiążą się z różnym stopniem identyfikacji z poszczególnymi nurtami w obrębie judaizmu. Część lesbijskich teoretyczek identyfikuje się bardziej z filozofią i humanistyczną spuścizną myśli żydowskiej niż z jej religijną treścią (osoby te wybierają niejednokrotnie przynależność do judaizmu humanistycznego czy rekonstrukcjonistycznego). Inne wybierają drogę daleko idących kompromisów, służących pozostaniu w społeczności tradycyjnej²².

Wybory tych kobiet są bardzo różne, łączy je jednak dążenie do nowego odczytania Tory i tradycji żydowskiej, w tym rabinicznej, które uwypukla rolę kobiecości w judaizmie i podważa obecny w nim patriarchalizm. Wydaje się także, że obie grupy kobiet dostrzegają, że sama *akceptacja* dla społeczności LGBTQ w gminach reformowanych i rekonstrukcjonistycznych to za mało. Prawdziwym celem jest bowiem znalezienie sposobu na wpisanie się w kontynuowaną od wieków tradycję lub jej ostateczne zrewolucjonizowanie. Nie jest to jednak możliwe dopóki, dopóty strażnikiem tejże tradycji będzie zamknięty na postulaty środowiska kobiet ortodoksyjny rabinat, mający kluczowe znaczenie w kwestiach prawnych dotyczących społeczności żydowskich. (Dotyczy to zwłaszcza Izraela, gdzie rabini ortodoksyjni decydują o zawieraniu małżeństw żydowskich i gdzie nie ma możliwości zawarcia ślubu poza obrządkiem religijnym). To w tym kontekście, bazując na osobistych doświadczeniach wielu przedstawicielek mniejszości seksualnych, teoretyczki lesbijskie i feministyczne starają się odnaleźć – czy raczej stworzyć – przestrzeń niezwykle trudnego kontaktu z głównym nurtem judaizmu. Przyjmowane przez nie strategie oscylują między biegunem „asymilacjonistycznym” i „rewolucyjnym”, żadna jednak nie unika paradoksów związanych z próbą jednoczesnego wpisania się w tradycję i jej przekroczenia. Obie jednak wyraźnie stawiają pytanie o kształt religii we współczesnym świecie, status biblijnej egzegezy i zasad religijnej przynależności.

22 Przykładem są bohaterki filmu dokumentalnego Ilil Aleksandra z 2005 roku *Keep not silent*. Kobiety te zdecydowały się, za cichym przyzwoleniem ortodoksyjnego rabina, na taką „reinterpretację” prawa żydowskiego, zgodnie z którą w ciągu dnia są one przykładowymi żonami i matkami, nocie natomiast spędzają ze swoimi partnerkami.

Wybory tych kobiet są bardzo różne, łączy je jednak dążenie do nowego odczytania Tory i tradycji żydowskiej, w tym rabinicznej, które uwypukla rolę kobiecości w judaizmie i podważa obecny w nim patriarchalizm

MARCELA KOŚCIAŃCZUK – adiunktka w Instytucie Kulturoznawstwa UAM, w Zakładzie Semiotyki Kultury. Opublikowała książkę *Tożsamość wspólnot mniejszościowych. Kulturoznawcza analiza tożsamości członków wspólnot Żydów mesjańskich*, obecnie przygotowuje książkę na temat strategii reinterpretacji kategorii bezpieczeństwa i zagrożenia przez palestyńskie kobiety. Publikowała także w „Kulturze i Edukacji”, „Kulturze i Historii”, „Studiach Kulturoznawczych”, czasopiśmie „Człowiek, Edukacja, Terażniejszość”. Tematykę genderową zgłębiała w czasie stypendium na Uniwersytecie w Leeds.

Dane adresowe:

Marcela Kościańczuk
Instytut Kulturoznawstwa UAM
ul. Szamarzewskiego 89A
60-568 Poznań
e-mail: marcelak@st.amu.edu.pl

Cytowanie:

M. Kościańczuk, *Chleb i pomarańcza na sederowym talerzu. Lesbijskie odczytania tradycji judaizmu*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emanypacyjne/12.Koscianczuk.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Marcela Kościańczuk

Title: *Bread and orange on a seder plate. Lesbian reinterpretation of Jewish religious tradition*

Summary: The article is an analyse of two main strategies which are adopted by feminist and lesbian activists who reinterpret Jewish tradition and ritual. The text shows that lesbians are excluded in both orthodox (conservative) Jewish community and also in liberal movement. I try to present a deep picture of the excluded group situation. However at the same time I present also how lesbian activists reconfigure or reject oppressive patterns and propose their own emancipatory theological ideas. The key question of the text is: if the changes which are presented by feminist and lesbian theology are adopted in different Jewish communities and if they may change the core of Judaism.

Keywords: Judaism, lesbianism, lesbian interpretation of the Bible, reform judaism, gay-lesbian sinagogues

varia

MICHAŁ POSPISZYL

Ateologia wielości.

Katechon, pompa próżniowa i biopolityka

Tekst stanowi próbę historyczno-materialistycznej analizy pojęć teologicznych, politycznych i naukowych (na przykład *katechon*, wielość czy próżnia). Takie badania, szczególnie przeprowadzone na toczonych u progu nowoczesności dyskusjach między Spinozą, Hobbesem, a także Boylem, mają pokazać kluczowe i brzemienne w konsekwencje teoretyczne rozstrzygnięcia. Pokazuje z jednej strony ukształtowanie się mieszczańskiej wizji nauki, teologii czy narodziny nowoczesnego pojęcia własności prywatnej, z drugiej – formowanie pierwszych uniwersalistycznych walk klasowych prowadzonych tak na poziomie teologii, jak i polityki oraz metodologii nauk. Lepsze zrozumienie tych walk i sporów, a także wyjaśnienie specyficznego miejsca, jakie zajmuje w nich Spinoza, rzuca nowe światło na kryzys opisywany i diagnozowany w ramach autonomistycznych teorii Negriego, Hardta czy Virna.

Słowa kluczowe: Materializm, biopolityka, teologia, *operaismo*, wielość, *katechon*, próżnia, miłość, Spinoza, Hobbes, Boyle, Negri, Hardt, Virno, Schmitt, Latour, Agamben

Polityka – fizyka – teologia

Europa szesnastego i siedemnastego wieku pękała od sprzeczności. Narodzinom nowoczesnej idei tolerancji towarzyszyły wojny religijne, powolny upadek feudalizmu niósł ze sobą gwałtowne chłopskie rebelie, a początki akumulacji pierwotnej – oznaczającej przymusową „emancypację” chłopą, stającego się teraz robotnikiem – wiązały się z potężnym rozwojem niewolnictwa, które zostanie fundamentem kapitalistycznej hegemonii Europy. To właśnie rodząca się w ten sposób nowoczesność ustanawiała przestrzeń, w której pierwszy raz z taką mocą dała o sobie znać siła roszczeń i walk, jakie masy biednych inicjowały przeciwko opresyjnym strukturom władzy. W tym skomplikowanym i pełnym napięć kontekście rozgrywała się jednak nie tylko czysto polityczna walka o władzę, ale także zasadniczy, choć nigdy do końca niewyartykułowany, teoretyczny spór o formę i sposób zorganizowania życia społecznego. Mimo że jego ostateczni zwycięzcy mieli po swojej stronie kapitał, armię i przychylność władzy, to przebieg wówczas toczonych walki nie był z góry rozstrzygnięty. Jej zrozumienie wydaje się szczególnie istotne w czasach kolejnego fundamentalnego kryzysu, pod wieloma względami podobnego do tego z siedemnastego wieku. Obejmuje on już jednak nie tylko Europę Zachodnią, ale cały świat¹.

Toczone u progu nowoczesności dyskusje charakteryzowały się, zapomnianą wraz z modernistyczną puryfikacją, hybrydycznością dyscyplin. Spory o politykę były jednocześnie sporami o model i rozumienie nauki, a rozstrzygnięcia w kwestiach teologicznych wprost przekładały się na rozwiązania społeczne². Modelowym sporem (rozgrywającym się na wszystkich tych poziomach), pokazującym fundamentalne dla nowoczesności napięcia, była dyskusja między Spinozą i Hobbesem. Znamienne, że mimo różnic, które dzieliły tych dwóch teoretyków, do pewnego stopnia oni sami, ale w szczególności późniejsi komentatorzy

1 O ile kryzys siedemnastego wieku był wynikiem starcia między coraz mocniejszymi siłami reakcji a rewolucyjnymi i demokratycznymi trendami rozwijanymi od trzynastego wieku przez demokracje protestanckie, Marsyliusza z Padwy, Ockhama i More'a, Münzera, Spinozę i radykalnych Braci Polskich, o tyle dzisiejszy, w którym coraz częściej używa się renesansowych narzędzi teoretycznych, byłby wynikiem ponownego wzmocnienia sił demokratycznych kosztem opartej na kłamstwie reprezentacji współczesnej władzy; P. Virno, *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, tłum. I. Bertolotti, J. Cascaito, A. Casson, Los Angeles 2004, s. 24.

2 B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Warszawa 2011.

traktują ich jak bratnie dusze, posługujące się nie tylko podobnymi pojęciami (jak *conatus* czy *multitudo*), ale także identycznymi strukturami teoretycznymi (jak idea umowy społecznej). Wiele wskazuje na to, że to interpretacyjne sprowadzenie Spinozy do zdolnego, ale jednak tylko kontynuatora filozofii Hobbesa, jest mniej lub bardziej przemyślanym zabiegiem (zresztą jednym z wielu) służącym zatarciu subwersywnego potencjału spinozyzmu.

Jeśli bowiem Spinoza posługuje się terminami Hobbesa, to przede wszystkim po to, by dokonać ich *détournement*. Choć obaj żyją w tych samych czasach i w obu siła ubogich mas czy wielość (*multitudo*) wzbudzą przerażenie³, to teoretyczne rozwiązania, które proponują, i polityczna działalność, którą prowadzą, każe przypuszczać, że wyciągają oni z tych okoliczności diametralnie różne wnioski.

W dużym uproszeniu można powiedzieć, że o ile Hobbes uznał, że targające siedemnastowieczną Europą niepokoje wynikają z nadmiaru politycznej wolności i słabości suwerennej władzy, o tyle Spinoza doszedł do wniosku dokładnie przeciwnego. Zdaniem niderlandzkiego filozofa, bunt i rebelie nie są konsekwencją przesadnej demokratyzacji, ale właśnie jej braku. Tylko społeczeństwo oparte na egalitarnych zasadach może cieszyć się ograniczeniem lęku i wzajemnych nieufności (zdaniem Hobbesa, niemożliwych do likwidacji), a także maksymalizacją publicznej i osobistej wolności, którą Spinoza, wbrew liberałom, rozumie jako rozwój możliwości wzrastających wraz z poszerzaniem się społecznych relacji.

Teorie te nie dają się pogodzić między innymi ze względu na odmienne antropologie stojące u ich podstaw. I nie chodzi o trywialny spór o ludzką naturę, w którym filozofowie prześcigają się w pesymistycznych diagnozach dotyczących jej diaboliczności⁴, ale o kwestie stosunku między tym, co jednostkowe i tym, co społeczne. Dla Hobbesa punktem wyjścia zawsze będzie atomistyczny podmiot, dopiero w drugim kroku wchodzący w relację społeczne. Z perspektywy Spinozy – jak pokażę dalej – taki podział będzie nonsensem; choć istnieje tylko to, co jednostkowe, to zawsze będzie ono efektem sieci społecznych relacji.

3 É. Balibar, *Trwoga mas. Polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*, tłum. A. Staroń, Warszawa 2007, s. 63.

4 Obydwaj przyjmują w punkcie wyjścia, że człowiek jest *istotą niebezpieczną*. Różnica polega na tym, że Hobbes traktuje sprawę owego niebezpieczeństwa z metafizyczną powagą, która uniemożliwi mu dostrzeżenie różnorodności i skomplikowania społecznych interakcji. Spinoza zaś pokaże, że tak zwana ludzka natura jest bardzo elastyczna i zawsze lepiej eksplorować i odpowiednio zarządzać tkwiącymi w niej mocami (*potentia*) niż dążyć do ich zahamowania.

Katechon

Spór o rolę władzy oraz kształt życia społecznego toczony między angielskim a holenderskim filozofem, choć może uchodzić za kamień węgielny nowoczesnej myśli społecznej, jest szczególnym przypadkiem dużo starszego, być może uniwersalnego⁵, konfliktu politycznego. Jego bodaj najbardziej wyrazistą postać znajdujemy w głośnym fragmencie z *Dругiego listu do Tesaloniczan* apostoła Pawła:

Albowiem już działa tajemnica anomii, niech tylko ten, co powstrzymuje [*ho katechon*], ustąpi miejsca. Wówczas objawiony zostanie bezprawny [*anomos*], którego pan zgładzi tchnieniem swoich ust i dezaktywuje [*katergesei*] objawieniem swojej obecności [*parousia*]. Obecność jego jest wedle dzieła [*ka'energeian*] szatana w całej mocy (2 Tes, 2, 6-8)⁶.

Z całą pewnością listy Pawła nie należą do tekstów łatwych, a ten fragment, ze względu na swoją gęstość pojęciową, może uchodzić za wybitnie trudny. Jednak skala interpretacyjnych rozbieżności jest w tym wypadku niedościgniona. Występujące w nim pojęcie *katechon* (siła powstrzymująca) zrobiło poważną polityczną karierę, stając się ideologicznym narzędziem pacyfikacji społecznego niezadowolenia, używanym przez kolejne dwa tysiąclecia. Zgodnie z konserwatywną (proponowaną przede wszystkim przez Carla Schmitta) wykładnią tego fragmentu, chodziłoby o legitymizację doczesnej władzy, która, choć uwikłana w grzech i upadek, spełnia jednak zbawienną funkcję, powstrzymując nadejście antychrysta (utożsamianego w polityce z an-archią)⁷. Problem w tym, że pojęcie *katechon* pojawia się w Biblii tylko raz. I jak widać w przytoczonym wyżej tłumaczeniu, antychryst wcale w nim nie występuje.

5 W tym sensie można mówić o transhistoryczności Spinozańskiego projektu politycznego i ontologicznego, wobec którego filozofowie pokroju Tomasza Hobbesa zawsze byłiby tylko reakcją. W takiej perspektywie ujmują zresztą Spinozę nie kto inny jak Hegel (G.W. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, t. 3, Warszawa 2002, s. 312) oraz Pierre Bayle (P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1715, s. 610).

6 Cytuje za *Biblia*, wyd. IV Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego, Warszawa 1978. Większość cytatów poddaję modyfikacjom w oparciu o tłumaczenie Lutra *Revidierte Lutherbibel* z 1984 roku, *Biblię interlinearną* oraz rozstrzygnięcia filologiczne Agambena. Zob. G. Agamben, *Czas, który zostaje: komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 129.

7 C. Schmitt, *The Nomos of the Earth*, tłum. G.L. Ulmen, New York 2006, s. 59-62.

Oczywiście trudno przypuszczać, by tak wnikliwy teoretyk jak Schmitt nie przeczytał nigdy ustępu, na którym miała opierać się ogromna część jego koncepcji. Chodzi tu raczej o bezkrytyczne przywiązanie do łacińskiego tłumaczenia *Drugiego listu do Tesaloniczan* oraz do jego wpływowej interpretacji dokonanej w późnej starożytności przez Tertuliana⁸. W tym łacińskim odczytaniu pojawiający się we fragmencie termin *anomos* (bezprawie), szybko zostaje utożsamiony z siłami antychrysta. Paweł zaś staje się apostołem doczesnej władzy, powstrzymującej nadejście ery (*eonu*) szatańskiej anarchii. Jednak rewolucyjność myśli Pawła, która fascynowała gigantów dwudziestowiecznej filozofii (od Heideggera, przez Benjamina, Taubesa, aż po Derridę i Agambena), polega – mówiąc w dużym uproszczeniu – na performatywnym⁹ zniesieniu (*aufheben*)¹⁰ czy precyzyjniej – dezaktywacji (*katergein*) prawa¹¹. Jeśli więc Apostoł

8 Tertulian pisze w swoim – skądinąd fascynująco antydualistycznym – traktacie *O zmartwychwstaniu ciała*: „Albowiem już działa tajemnica nieprawości. Niech tylko ten, co teraz powstrzymuje, ustąpi miejsca. Któż to taki? Nikt inny jak państwo rzymskie, którego upadek i rozpad na dziesięć królestw sprowadzi Antychrysta”. Tertulian, *De resurrectione carnis*, 24; 17-18, s. 68, http://www.tertullian.org/articles/evans_res/evans_res_03_latin.htm. Dosadną krytykę politycznej instrumentalizacji religii, jakiej miał dopuścić się w tym kontekście Schmitt, przeprowadził katolicki teolog Erik Peterson: *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935, s. 99.

9 Kwestią języka zajmę się niżej. Na razie należy zaznaczyć, że w wypadku Pawła „performatywność” mniej opiera się na ustanawianiu jakiejś nowej rzeczywistości, a bardziej na dezaktywowaniu języka starych zasad i praw. Tym samym raczej odbiera im moc poprzez swoją paradoksalną słabą mesjańską siłę, niż ustanawia nowy silny porządek. Zob. G. Agamben, *Czas, który zostaje...*, s. 117.

10 Jako *aufheben* zostaje przez Lutra przetłumaczone Pawłowe *katergein* w ustępie *Listu do Rzymian*, wyrażającym stosunek chrześcijańskiej miłości do żydowskiego prawa (Rz 3: 31). Luter, którego podaje za wydaniem *Revidierte Lutherbibel* z 1984 roku, przekłada: „Wie? **Heben** wir denn das Gesetz **auf** durch den Glauben? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf”. Znamienne, że Luter, który używa w swoim przekładzie słowa *aufheben* w sumie trzy razy, ale tylko raz w techniczny sposób, odnosi to pojęcie do bardzo umiarkowanego fragmentu, w którym prawo *de facto* nie ulega zniesieniu tylko „zostaje postawione na nogi”. W miejscach, gdzie *katergein* jest „mniej zachowawcze”, używa innych czasowników – na przykład zdanie mówiące o mesjaszu, który „uczyni bezskutecznym [*katergese* – unieczynni] wszelkie panowanie i wszelką władzę i moc” (1 Kor 15: 24) Luter przekłada: „wenn er alle Herrschaft und alle Gewalt und Macht weggetan hat”.

11 *Katergein*, dobrze pokazuje to Agamben, bliższe jest francuskiemu *désœuvrement* (które ma charakter szabasowego odpuszczenia czy dezaktywacji), niż jednak wyrażającego dużo większy stopień aktywność *aufheben*. Jednak takie retroaktywne przeczytanie Hegla przez Lutra, a potem Pawła wydobywa z tego Hegłowskiego

Oczywiście trudno przypuszczać, by tak wnikliwy teoretyk jak Schmitt nie przeczytał nigdy ustępu, na którym miała opierać się ogromna część jego koncepcji

używa pojęcia *bezprawia*, to trudno przypuszczać, by robił to w pełnym oderwaniu od swojego bardzo dwuznacznego stosunku wobec *prawa*¹². Łacińska wykładnia sprawiła, że Paweł, choć (jak wynikałoby z uczciwej interpretacji jego *Listów*) z natury bardzo nieufny wobec doczesnej władzy, okazuje się jednym z najbardziej gorliwych jej obrońców¹³.

Z fragmentem tym wiąże się jeszcze jeden istotny problem, który dotyczy Schmitta w nie mniejszym stopniu niż jego – bardziej religijnie, a mniej politycznie nastawionych do teologii – adwersarzy. Jak dobrze pokazuje Heidegger: jeśli Paweł pisze o tak zwanym powtórnym przyjsciu mesjasza i jeśli w ogóle ma na myśli jego cielesne nadejście (mające dokonać się gdzieś i kiedyś), to jest to sens drugo- albo nawet trzeciorzędny¹⁴. Tym, co interesuje Pawła (i co podpowiada etymologia słowa *par-ousia*, czyli bycie-przy/obecność), jest życie dokonujące się w obecności mesjasza. Innymi słowy, Paweł, potępiając (na początku *Drugiego listu do Tesaloniczan*) tych, którzy oczekiwali nadejścia Pana w konkretnej postaci i o konkretnej porze, wzywa ich do zmiany życia tak, aby dokonywało się ono w horyzoncie znoszącej czy też dezaktywującej prawo miłości. Tylko taka zmiana może sprawić, że pojęcie paruzji nabierze jakiegokolwiek sensownej treści.

Jeśli więc przez pojawiającą się we fragmencie o *katechon* paruzję rozumieć pewien specyficzny modus przeżywania czasu¹⁵, a nie konkretne wydarzenie, to trudno utrzymać (nawet przy pominięciu kwestii utożsamienia *anomie* z antychrystem) większość jego interpretacji, zgodnie

pojęcia bogatszy treściowo potencjał, niż gdyby traktować je bez tej filologicznej archeologii. Zob. G. Agamben, *Czas, który zostaje...*, s. 115-119.

12 Paweł sam siebie nazywa w jednej ze swoim „dialektycznych” wylizanelek: *hos anomos* (1 Kor 9, 20).

13 Jako argument za uznaniem takiej zachowawczej postawy Apostoła przedstawia się zwykle 13 rozdział *Listu do Rzymian*, który faktycznie może mieć konserwatywny wydźwięk. Wydaje się jednak (do czego inspirująco przekonuje Karl Barth), że rozdział 13 zaczyna się jeden wers wcześniej (niż przyjmuje się to w większości wydań) głośnym zdaniem: „zło dobrem zwyciężaj” które nadaje całemu rozdziałowi o władzy wydźwięk niemal anarchistyczny: K. Barth, *The Epistle to the Roman*, tłum. E.C. Hoskyns, London 1968, s. 478-481.

14 M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 95-97.

15 Mieszczącym się między „już nie” i „jeszcze nie”. To znaczy skoncentrowanym na gęstym od „wieczności” (podejmowanego rewolucyjnego zadania) momencie. Lukács lapidarnie napisze, że jest to taki rodzaj czasowości, który polega na tym, by „każdy poszczególny moment walki uzyskał swój rewolucyjny sens” – G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M. Siemek, Warszawa 1988, s. 105.

z którymi *siłą powstrzymującą* miałyby być raz Imperium Rzymskie, raz Hobbesowski Lewiatan, innym razem jeszcze marszałek Piłsudski (chroniący Europę przed zalewem Bolszewii)¹⁶. Co więcej, jak pisze przecież Paweł (wrażając swój entuzjazm w przekroczeniu *katechon*): „ten, co powstrzymuje [*ho katechon*], ustąpi miejsca”. Nie ma zatem w *Listach* nic, co kazałoby, po pierwsze, wiązać *katechon* z rzekomo pożądaną przez Pawła siłą, po drugie zaś, co pozwalałoby go utożsamiać z jakąś konkretną historyczną czy nawet teologiczną postacią.

W tym sensie należałoby *katechon* rozumieć jako ciągle znoszoną *siłę powstrzymującą*, sytuującą się naprzeciw idei dialektycznego i całościowego spełnienia, realizowanego w pełnej utopijnej czy apokaliptycznej obecności. Paweł – a za nim cała linia teoretyków nieufnych i krytycznych wobec hierarchii i władzy – nie obiecuje komunistycznej czy demokratycznej harmonijnej pełni. Apostoł zdając sprawę z nieredukowalności konfliktu, który zawsze będzie określał relacje międzyludzkie, wzywa jednak do przekroczenia czy zniesienia tych, które czynią życie społeczne nieznośnym. Negatywna siła *katechon* stanowiłaby zatem – w takiej interpretacji – jedynie materiał, na którym dopiero mesjańska czy komunistyczna wspólnota może dokonywać swoich twórczych i nigdy niedokończonych dezaktywacji, prawdopodobnie bardzo bliskich tych, o których pisać będzie później Karol Marks w swoich próbach negatywnego zrozumienia idei komunizmu jako „bezwzględnej krytyki wszystkiego, co istnieje”¹⁷.

Behemot wielości

Pojęcie *katechon* jest dziś już nie tylko przedmiotem niezliczonych interpretacji konserwatywnych teoretyków, koncentrujących się głównie na szukaniu odpowiedzi na pytania o to, kto lub co jest *siłą powstrzymującą* (lub co nią było dla Carla Schmitta), ale doczekało się także licznych komentarzy ze strony włoskich autonomistów. Tym, co interesuje Paola Virna¹⁸ czy Antonia Negriego¹⁹ w pojęciu *katechon* jest sugestywny

16 C. Schmitt, *Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*, [w:] tegoż, *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Berlin 1995, s. 436.

17 K. Marks, *Listy z „Deutsch-Französische Jahrbücher”*, [w:] MED, t. 1, Warszawa 1960, s. 417.

18 P. Virno, *Multitude: Between Innovation and Negation*, tłum. I. Bertolotti, J. Cascaito, A. Casson, New York 2008, s. 56-67.

19 M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita: poza własność prywatną i dobro publiczne*, tłum. „Praktyka Teoretyczna”, Kraków 2012, s. 304.

Nie ma zatem w *Listach* nic, co kazałoby, po pierwsze, wiązać *katechon* z rzekomo pożądaną przez Pawła siłą, po drugie zaś, co pozwalałoby go utożsamiać z jakąś konkretną historyczną czy nawet teologiczną postacią

mechanizm wyparcia, którego dokonuje myśl liberalna i konserwatywna, a którego obiektem od zarania nowoczesności miała być niejednorodna siła wielości (*multitudo*). Problem w tym, że współcześni marksiści bezkrytycznie przyjmują obowiązującą konserwatywną wykładnię *Drugiego listu do Tesaloniczan*, a cały ich wkład w nową jego interpretację polega tylko na odwróceniu jej wektora. Mimowolnym efektem takiej interpretacji będzie jednak konstrukcja władzy zasadniczo odrzucana przez *postoperaismo*, bo reprodukująca schemat transcendentnego suwerena, a pomijająca strukturalne i jak najbardziej horyzontalne praktyki władzy, w której siły suwerenności, prawa i kapitału doskonale się uzupełniają.

Z drugiej strony trudno oczekiwać od Negriego czy Virna jakiejś głębokiej egzegezy Nowego Testamentu, skoro ich celem nie jest zrozumienie tego, jak w twórczości Pawła funkcjonują te czy inne pojęcia, ale pokazanie, jak były i są one wykorzystywane jako narzędzia legitymizacji władzy. A pod tym względem obaj są bezbłędni, bo choć Hobbes nigdzie wprost nie posługuje się terminem *katechon*, to w niewyartykułowany sposób pojęcie Pawła-Tertuliana pełni w jego filozofii centralną rolę. Jak to zresztą bardzo trafnie pokazuje Wolfgang Palaver, angielski filozof jako (przynajmniej we własnym mniemaniu) wierny poddany króla Karola I Stuarta²⁰ nie mógł *explicite* posługiwać się terminem wcześniej używanym do uzasadnienia (wrogiej brytyjskiej koronie) władzy papieża czy cesarza²¹.

Głównym przeciwnikiem, w którego wymierzona jest cała filozoficzna twórczość Hobbesa, są masy rozumiane jako wielość biednych, skłonnych do buntu i nieposłuszeństwa ludzi. W tym celu – jak twierdzi Carl Schmitt – nie waha się on odwołać do teologicznej struktury znanej z łacińskiej wykładni fragmentu o *sile powstrzymującej*: „Zdaniem Hobbesa państwo to jedynie odwlekana (bez przerwy i dzięki potężnej władzy) wojna domowa. Innymi słowy: jeden potwór, Lewiatan albo »państwo« nieustannie powstrzymuje drugiego potwora, Behemota »rewolucji«”²². Sugestywna interpretacja Schmitta, choć oparta głównie

20 Twórczość Hobbesa, choć zmierzała do uzasadnienia (niespotykanej chyba nigdy więcej w takiej formie) władzy suwerena, została przez Karola I odebrana jako zamach na feudalną monarchię. Zresztą całkiem słusznie. Hobbes uważał, że boska legitymizacja władzy, na którą powoływali się feudalni władcy, jest jedną z przyczyn przerażających go buntów i niepokojów. Dlatego wyprowadzał najmocniejszą koncepcję władzy, jaką zna europejska filozofia społeczna, nie od Boga, lecz od ludu.

21 W. Palaver, *Hobbes and the Katechon: The Secularization of Sacrificial Christianity*, „Contagion” 1995, no. 2.

22 C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 31-32.

na analizie załączanej do *Lewiatana* ilustracji i tytułów kluczowych książek Hobbesa, pełni pożyteczną funkcję odtworzenia teologicznych kontekstów w tej rzekomo laickiej koncepcji. Jednak w swojej jednostronności ostatecznie łąduje na podobnych mieliznach co interpretacje zupełnie pomijające tego typu wątki.

Prowadzi to do sytuacji, w której zapoznany zostaje nie tylko wkład Hobbesa w dyskusje na temat rodzącej się w siedemnastym wieku nowoczesnej nauki (o tym będzie jeszcze mowa), ale przede wszystkim istotne znaczenie jego myśli w formowaniu się europejskiego kapitalizmu²³. To przecież właśnie angielski filozof zapyta (we fragmencie bezpośrednio poprzedzającym dosadną krytykę niejednorodności wielości oraz pochwałę jedności ludu): „Powiedz więc skąd bierze się ta twoja własność, jeśli nie pochodzi od państwa?”²⁴ – tym samym podejmując (prawdopodobnie pierwszy raz w historii) kwestię kapitalistycznej własności prywatnej jako gwarantowanej od samego początku przez państwo. Nie bez znaczenia jest zresztą fakt, że tym, co ma powstrzymać przed głodnymi (owoców własnej pracy) masami, jest właśnie Lewiatan, który zgodnie z ówczesnym żargonowym użyciem tego słowa utożsamiany był z człowiekiem: „o ogromnej i strasznej sile albo olbrzymim majątku”²⁵. Już w samym tym potocznym pojęciu zawarty został zatem strukturalny dla nowoczesności sojusz państwa (o strasznej sile potrzebnej do ochrony własności) oraz kapitału (o olbrzymim, zakumulowanym dzięki pracy biedoty, majątku), którego efektem będzie nie tylko dość niewinne wspieranie przez państwo rodzimego handlu, ale przede wszystkim pomoc w brutalnym wywłaszczeniu chłopca i przekształceniu go w robotnika²⁶.

Hobbes staje się tym samym jednym z ojców założycieli nowoczesnej republiki własności²⁷, wyprzedzając zresztą swoją filozofią konkretne rozwiązania prawne o blisko sto pięćdziesiąt lat. Nic dziwnego, że angielski filozof nie cieszył się łaską wciąż jeszcze feudalnego króla

23 Schmitt jako krytyk liberalizmu, którego jednym z twórców miał być Hobbes, unika tego tematu. Pozostaje pytanie, na ile zachodzi jakaś zasadnicza różnica między liberałami a konserwatystami, jeśli i jedni, i drudzy są zwolennikami republiki własności oraz przyjmują linearną wizję nowoczesności. Na temat bliskości Schmitta i liberalizmu: L. Strauss, *Uwagi do „Pojęcia polityczności” Carla Schmitta*, tłum. P. Graczyk, B. Kuźniarz, „Kronos” 2008, nr 3.

24 T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, T. 2, s. 372.

25 *The Oxford English Dictionary*, t. 8, red. J.A. Simpson; E.S.C. Weiner, Oxford 1989, s. 869.

26 K. Marks, *Kapitał*, t. 1 [w:] MED, t. 23, Warszawa 1968, s. 852-902.

27 M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita...*, s. 90.

Karola I. Wsparcie, jakiego udziela autor *Behemota* kapitalistycznym przemianom, doskonale widać na przykładzie rozważań na temat sprawiedliwości. Zostaje ona zdefiniowana właśnie poprzez odniesienie do pojęcia własności – tak, by, podobnie jak później u Locke’a, fundamentalnym stosunkiem człowieka wobec siebie i wobec innych uczynić relację posiadania²⁸: „[P]olega ona [sprawiedliwość] na tym, iżby nie brać człowiekowi tego, co do niego należy. [...] Z rzeczy, jakie są w ł a s n o ś c i ą człowieka, najdroższe człowiekowi jest jego własne życie i ciało [...] następnie majątek i środki do życia”²⁹.

Takie ujęcie umożliwia uzyskanie, po pierwsze, dość abstrakcyjnej i pierwotnie kontr-intuicyjnej kategorii wyjętego z relacji atomistycznego podmiotu, po drugie zaś, równie podejrzanej kategorii absolutnej wolności³⁰, rozumianej jako możliwość dysponowania sobą oraz wszystkim, co się posiada³¹. Jak to wprost twierdzi Hobbes w swoim *Behemocie*, lud za każdym razem definiowany jest nie inaczej jak właśnie poprzez gest wykluczenia zeń biedoty, zawsze w ten czy inny sposób zależnej od produktywnych mocy kupiectwa i rodzącej się burżuazji³². Zwieńczeniem procesu, którego lojalnej legitymizacji podejmowali się Hobbes wraz z Locke’iem,

28 J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 181.

29 T. Hobbes, *Lewiatan*, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 303-304.

30 Hobbes podobnie jak Spinoza będzie ujmował wolność w kategoriach mocy. Z tym, że zdaniem angielskiego filozofa lepiej zbyć się własnej mocy na rzecz suwerena, niż żyć w nieskończonym lęku stanu naturalnego (T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 110), w którym wszystkie moce są równe, a szanse bycia zabitym (niezależnie od dyspozycji fizycznych czy intelektualnych) takie same (tamże, s. 107). Innymi słowy, Hobbes przedkłada jeden instynkt (strach przed śmiercią) nad drugi (pragnienie posiadania [wszech]mocy). Spinoza pokaże, że taka alternatywa jest jałowa i sztuczna, bo żeby w pełni realizować swój *conatus*, trzeba także dbać o rozwój własnych mocy (a najlepiej temu służy życie społeczne). Doskonale wyjaśnia to stanowisko słynny *bon mot* ze Spinozjańskiej *Etyki*: „Człowiek wolny o niczym nie myśli mniej, niż o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu” (B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, oprac. i wstęp L. Kołakowski, Warszawa 1954, cz. IV, tw. 67, s. 314).

31 Ten sposób dysponowania odbywa się na zasadzie wyznaczonej przez charakter własności prywatnej opartej na negatywnej idei wykluczenia (łacińska etymologia podpowiada: *privatus* znaczy pozbawiać, wykluczać): T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 220.

32 T. Hobbes, *Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars of England, and of the Counsels and Artifices By Which They Were Carried On From the Year 1640 to the Year 1660*, [w:] *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, t. 6, red. W. Molesworth, London 1840, s. 203, http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php?title=1738&Itemid=2.

Jak to wprost twierdzi Hobbes w swoim *Behemocie*, lud za każdym razem definiowany jest nie inaczej jak właśnie poprzez gest wykluczenia zeń biedoty, zawsze w ten czy inny sposób zależnej od produktywnych mocy kupiectwa i rodzącej się burżuazji

będą znamienne słowa jednego z amerykańskich Ojców Założycieli: „W momencie, w którym w społeczeństwie przyjmuje się ideę, że własność nie jest tak święta, jak prawa boskie, a nie ma żadnej siły i prawa i sprawiedliwości, by je chronić, swój początek znajduje anarchia i tyrania”³³.

W celu obrony przed tak rozumianą anarchią angielski filozof jest skłonny poświęcić niemal wszystko, z radykalnym ograniczaniem publicznej i jednostkowej wolności oraz boskim charakterem władzy na czele. Jest rzeczą znamieną, że w perspektywie teorii politycznej Tomasza z Akwinu dużo łatwiej pomyśleć możliwości rebelii i wypowiedzenia posłuszeństwa królowi³⁴ niż u w zasadzie zupełnie wykluczającego taką możliwość Hobbesa. Takie porównanie pokazuje tylko, że laicyzacja nie zawsze musi prowadzić do „postępowych” konsekwencji. Zresztą w kwestii religii angielski filozof zgodziłby się prawdopodobnie z Lacanem, według którego jeśli Bóg jest, to wszystko jest dozwolone, bo dzięki jego obecności otrzymujemy transcendentną legitymizację działań z laickiej i zdroworozsądkowej perspektywy zupełnie niedopuszczalnych. Dlatego też tak wiele miejsca w *Lewiatanie* zostaje poświęcone uzasadnieniu opartej na rygorystycznym posłuszeństwie religii państwowej, biorącej w karby wszystkie niekontrolowane do tej pory zjawy życia duchowego. Trafnie opisuje tę sytuację Bruno Latour:

To właśnie ze względu na jedność nie może być mowy o żadnej transcendencji. Wojny domowe będą wybuchać tak długo, jak będą istnieć ponadnaturalne całości uznawane przez obywateli za instancje, do których można zgłaszać żale na prześladowania ze strony ziemskich władz³⁵.

Nie znaczy to wcale, że filozofia społeczna Hobbesa jest wzorowym modelem sekularyzacji. Wręcz przeciwnie. Od czasu powstania tej teorii władza w europejskiej filozofii społecznej już niemal zawsze będzie pochodzić (przynajmniej deklaracyjnie) nie od Boga, lecz od ludu.

33 J. Adams, *Defense of Constitutions of Government of United States*, [w:] *The Works of John Adams*, t. 6, red. Ch.F. Adams, Boston 1851, s. 8, http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=2098.

34 Zdaniem Tomasza taka możliwość zachodzi, gdy władca jest uzurpatorem i tyranem postępującym niezgodnie z boskim prawem (Tomasz z Akwinu, *O władzy*, [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Kęty 1999, s. 236.) Między innymi z tego powodu Hobbes opowiada się za radykalną prywatyzacją przekonań religijnych, dopuszcza zatem ich pluralizm, ale wyłącznie w odseparowanych sferach prywatnych, publicznie każdy i każda powinna podlegać (niekrytykowanej) religii państwowej: T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 444.

35 B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni...*, s. 33.

Wiele jednakże wskazuje na to, że prowadzi ona do jeszcze większego wzmocnienia (tym razem pieczołowicie kamuflowanych) struktur teologicznych, umacniających wszelkie, na pozór zupełnie świeckie, hierarchie. Hobbes w przeciwieństwie do Spinozy dokonuje jedynie – mówiąc językiem Agambena – liberalnej sekularyzacji państwa i społeczeństwa, zamiast zdobyć się na odwagę efektywnej profanacji teologicznego porządku, w której religia zostaje użyta nie do legitymizacji opresji, ale jej przekroczenia i zniesienia.

Lęk przed pompą próżniową

Jednak stosunek Hobbesa do sfery publicznej objawia się nie tylko w lęku autora *Lewiatana* przed nieskrępowaną twórczością teologiczną, ale także w bardzo wyraźnej wizji tego, jak wyglądać powinna nowoczesna nauka. Jak pisze Latour:

dochodzi [on] do swoich naukowych rozstrzygnięć nie przez kierowanie się opinią, nie przez obserwację czy dzięki objawieniu, ale za pomocą dowodów matematycznych, jedynej metody argumentacji zdolnej przymusić wszystkich do zgody³⁶.

Tymczasem, jak pokazał Robert Boyle za pomocą swoich ryzykownych, ale ostatecznie udanych eksperymentów (mających potwierdzić istnienie próżni), nauka stałaby w miejscu, gdyby miała słuchać porad filozofów podobnych do Hobbesa. Angielski filozof nie mógł pozwolić, by nauka opierała się na czymś tak katastrofalnie kruchym i zmiennym, jak eksperyment, który ponadto miał dowodzić istnienia czegoś tak metafizycznie niejednorodnego jak próżnia. Nawet jeśli w konsekwencji Hobbesowski sposób myślenia miałby prowadzić do zahamowania postępu, to przecież chroni nas przed anarchią wojny domowej, a tej Hobbes boi się najbardziej. Dlatego z taką pasją będzie zwalczać swojego wybitnego rodaka³⁷. Boyle dowodzi bowiem, że odpowiedzią na wojny religijne nie może być wzmożony autorytaryzm władzy/wiedzy (jako *episteme*), ale raczej odwołanie

36 Tamże, s. 34.

37 Klasyczne omówienie sporu między Hobbesem a Boylem: S. Shapin, S. Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton 1985. Ciekawa analiza tego sporu nie chroni jednak autorów książki przed – jak postaram się dalej pokazać – zbyt pospiesznym ulokowaniem Spinozy bardziej po stronie Hobbesa niż Boyle'a: tamże, s. 253.

się do hipotez posiadających status zaledwie opinii (*doxa*), poddawanych publicznym testom. Dzięki jego dokonaniom sam proces naukowy uległ swoistej mieszczańskiej³⁸ egalitaryzacji, okazało się bowiem, że nie jest on wynikiem – dostępnych jedynie suwerenowi – istotowych wglądów, ale pracy całych zespołów badawczych. Opartych jednak o charakterystyczny dla burżuazji mechanizm wykluczenia zeń wszystkich tych, które nie mają odpowiednich wpływów i wystarczającego kapitału³⁹.

Boyle nie ograniczał się jednak tylko do zmodyfikowania metody naukowej⁴⁰. Angielski fizyk pokazał także, jak absurdalne z punktu widzenia nowożytnej fizyki jest bliskie autorowi *Lewiatana* przekonanie o atomistycznej jedności ciała (tak fizycznego, jak politycznego).

Rozstrzygnięcia te mają niebagatelne znaczenie, bo jeśli fizyką, teologią oraz polityką jako dziedzinami tworzonymi przez ludzi rządzą te same prawa (a co do tego nikt w siedemnastym wieku nie ma wątpliwości), to walka z tezą o istnieniu wielości musi oczywiście toczyć się na tych trzech frontach jednocześnie. Dyscyplinarną hybrydalność i związany z nią umiarkowany konstruktywizm angielskiego chemika dobrze opisuje Latour:

38 Oczywiście zupełnie drugorzędne znaczenie ma faktyczna przynależność klasowa Boyle'a czy Hobbesa pochodzących z arystokracji. Z jednej strony dlatego, że nie liczy się to, kim deklaratorywnie są, ale to, w czyich interesach piszą. Z drugiej strony, okres, w którym obaj tworzą, jest dopiero momentem narodzin mieszczaństwa w takiej formie, jaką przyjęło ono w dziewiętnastym wieku. Nie zmienia to faktu, że wcześniej zupełnie sporadyczny przepływ między mieszczaństwem a arystokracją stawał się od szesnastego wieku czymś coraz bardziej powszechnym (na przykład starszy brat Hobbesa był kupcem, a wielu mieszczan uzyskiwało wówczas tytuły szlacheckie).

39 Kwestia ta zupełnie inaczej wyglądać będzie u Spinozy i jego radykalnie demokratycznego koła z takimi postaciami jak Franciscus van der Enden (skazany za demokratyczny spisek mający na celu ścięcie Ludwika XIV) oraz Adriaen i Johana Koerbagh. Wszyscy oni byli zwolennikami radykalnego umasowienia nauki, wyciągając ją nie tylko z hobbesowskich dworów i zakonów, ale także boyle'owskich burżuazyjnych gabinetów. Zob. M. Janik, *Ontologia polityczna Benedykta Spinozy*, Warszawa 2014 (w przygotowaniu). Spinoza pisze w swoim *Traktacie o uzdrowieniu rozumu*: „W tym zaś celu nieodzowne jest, po pierwsze, rozumienie Natury w takim stopniu, jaki jest potrzebny do przyswojenia sobie takiej natury. Niezbędne jest, dalej, wytworzenie takiej społeczności, jaka potrzebna jest na to, by jak największa ilość ludzi możliwie najłatwiej i niezawodnie do celu tego dotarła” (B. Spinoza, *Traktat o uzdrowieniu rozumu*, [w:] *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1969, s. 346-347).

40 Podobnie jak w swojej teorii państwa, budowanej w oparciu o dokładnie te same struktury teologiczne, które po kosmetycznej laicyzacji stają się jeszcze bardziej opresywne i hierarchiczne niż w średniowieczu, Hobbes dokonuje podobnego przesunięcia w metodzie naukowej: pozornie odchodząc od scholastyki, wzmacnia tylko dogmatyczność i autorytaryzm poznawczy nowo przyjętej metody.

Rozstrzygnięcia te mają niebagatelne znaczenie, bo jeśli fizyką, teologią oraz polityką jako dziedzinami tworzonymi przez ludzi rządzą te same prawa (a co do tego nikt w siedemnastym wieku nie ma wątpliwości), to walka z tezą o istnieniu wielości musi oczywiście toczyć się na tych trzech frontach jednocześnie.

żyjemy we wspólnotach, gdzie więzi społeczne biorą się z obiektów wytwarzanych w laboratoriach; idee zostały zastąpione przez praktyki, apodyktyczne rozumowanie przez kontrolowaną dozę, a powszechna zgoda przez grupy kolegów po fachu⁴¹.

Mamy tu zatem do czynienia z ustanowieniem metody, w której teologiczne, polityczne i naukowe fakty, choć nie są bezpośrednim owocem pracy ludzkich rąk⁴², cały czas pozostają w ten czy inny sposób wytworzonymi w szeroko rozumianych laboratoriach konstrukcjami⁴³.

Problem w tym, że taka struktura jest analogiczna do sposobu, w jaki o rzeczywistości społecznej myśli Hobbes. Według niego jest ona wytworzona w efekcie sztucznej umowy społecznej, by zaraz potem uzyskać sankcję obiektywnej i naturalnej. Okazuje się więc, że pomimo różnic ontologicznych (Boyle chwali sobie wielość, Hobbes zdecydowanie preferuje jedność), oraz metodologicznych (Hobbes podporządkowuje naukę upragnionemu łaadowi społecznemu, Boyle chce budować porządek społeczny w oparciu o wolność badań naukowych), obaj ostatecznie łądzą na tych samych pozycjach dualistycznych mieszanin kultury i natury, które z coraz większą siłą będą nabrzmiewać przez kolejne wieki rozwoju naukowego i społecznego. Kluczowym dla obu problemem będzie zatem kwestia reprezentacji: fundującej (robioną w laboratoriach) nowoczesną naukę i dotyczącej (uprawianej w parlamentach) polityki.

Ateologia wielości

W tym kontekście staje się zupełnie jasne, dlaczego Spinoza (zresztą autor polemik kierowanych przeciwko obydwu brytyjskim myślicielom) okazuje się wielkim nieobecnym zachodnioeuropejskiego projektu nowoczesności, symbolizowanego w polityce przez Hobbesa, a w nauce przez Boyle'a⁴⁴. Z perspektywy Spinozy przyjmowana przez obu alternatywa

41 B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni...*, s. 37.

42 Za sprawą Boyle'a to ci – przecież od zawsze istniejący – nie-ludzie dostają głos decydujący o wyniku eksperymentu.

43 Boyle pozostając gorącym przeciwnikiem spekulacji na polu nauki, sprzeciwia się także spekulacji teologicznej (w szczególności tak zwanym dowodom na istnienie Boga), uważając, że tezy teologiczne, podobnie jak polityczne czy naukowe, należy poddawać empirycznej weryfikacji: *Boyle on Atheism*, red. J.J. MacIntosh, Toronto 2005.

44 Bardzo dobrze tę relację Spinozy jako fundatora radykalnego oświecenia, wobec którego oświecenie oficjalne było tylko polityczną reakcją, pokazuje w swo-

między wytwarzaniem a odkrywaniem jest z gruntu fałszywa. Nie ma żadnej nieskażonej człowiekiem natury, z którą, w celu uzyskania pełni harmonii, ten miałby się stopić. Fikcją jest jednak także przekonanie o istnieniu nieokleznanej i całkowicie odseparowanej *physis*, z którą człowiek miałby się rozprawić i którą miałby ostatecznie opanować. Dlatego Spinoza zapytany o swoje stanowisko wobec Hobbesa napisał, że rozdział stanu społecznego od naturalnego jest nonsensowny, bo nawet jeśli społeczeństwo miałoby opierać się o jakiś rodzaj umowy⁴⁵, to z pewnością nie byłby to układ zawierany w enigmatycznym (nigdy przez nikogo niewidzianym) przedspołecznym stanie naturalnym⁴⁶. Człowiek z natury jest istotą społeczną, a co za tym idzie, stan naturalny jest od zawsze jednocześnie stanem społecznym. Wytwarzanie tutaj jakiś sztucznych podziałów może nas prowadzić tylko w meandry tak ostro przez Spinozę zwalczanego „transcendentalizmu”.

Natura w tym ujęciu nie pełni bowiem ani roli podstawy (jak chciałaby ją wiedzieć współcześnie na przykład socjobiologia), ani tym bardziej nie wyznacza określonego celu (w czym upatrywaliby dziś pewnie swojej szansy różnej maści ekonomiści czy teologowie). W tej radykalnej krytyce pojęć *arche* i *telos* doskonale wyraża się przepaść oddzielająca holenderskiego filozofa od pragnącego fundamentalnej jedności Hobbesa i wciąż poszukującego jakiegoś celu Boyle’a. Stąd też nieufność Spinozy wobec eksperymentu opartego z jednej strony o wąskie (mieszczkańskie) rozumienie wolności prowadzonych badań, w których badaczami są tylko ci, którzy mają wpływy i kapitał potrzebny do budowania skomplikowanych laboratoriów, z drugiej służącego dowodzeniu już wcześniej

jej książce Jonathan Israel: tegoż, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford-New York 2001. W podobnym duchu pisze Warren Montag twierząc, że to właśnie w krytyce spinozizmu należy poszukiwać prawdy na temat samego Spinozy: W. Montag, *Bodies, Masses, Power*, London-New York 1999.

45 W traktatach pojawia się umowa społeczna, ale gdy tylko traci „swoją użyteczność [...] to rozwiązuje się jednocześnie i traci prawomocność” – B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, [w:] tegoż, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Mysłicki, Kęty 2000. Oczywiście taki rodzaj (kruchej i arbitralnej) umowy byłby dla Hobbesa absolutnie nie do zaakceptowania.

46 B. Spinoza, *Listy*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1961, s. 231. Nawet jeśli potraktować życzliwie Hobbesowską teorię stanu naturalnego jako odnoszącą się do ludzkiej kondycji, a nie historycznego faktu istnienia stanu przedspołecznego, to, jak bardzo dobitnie pokazuje Spinoza, i taka konstrukcja jest kontryfaktyczna, bo sugeruje, że człowiek byłby człowiekiem także bez relacji społecznych, które, jak twierdzi niderlandzki Żyd, dopiero nadają pojęciu ludzkiej natury jakikolwiek sens.

założonej tezy⁴⁷. Stąd między innymi próba zastąpienia tak rozumianego eksperymentu matematyką. Jednak matematyką ujmowaną nie jako narzędzie umożliwiające odkrycie zasady, na której Hobbes chciał budować nowoczesne burżuazyjne państwo, ale raczej jako metodą falsyfikacji zastanych prawd i opinii, służącą zwiększaniu mocy (*potentia*) poszczególnych ludzi.

Można powiedzieć, że w tym osobliwym trójkącie tworzonym przez teoretyka politycznego wraz z fizykiem oraz teologiem, Spinoza perwersyjnie odegra tę ostatnią rolę, ale nie po to, by ratować rozsypany się już wówczas gmach religii i metafizyki, ale żeby na dwieście lat przed nadejściem szaleńca z Nietzscheańskiej *Wiedzy radosnej* dokonać niezwykle radykalnego i konsekwentnego zabójstwa Boga, po którym odarte ze świętości zostają dosłownie wszystkie metafizyczne kategorie z naturą i człowiekiem na czele⁴⁸.

Spinoza, choć posługuje się pojęciem Boga dużo częściej niż Hobbes, w przeciwieństwie do autora *Lewiatana* zdecydowanie sprzeciwia się ujmowaniu go jako transcendencji i pisze:

uwążam Boga za immanentną, jak to się powiada, nie zaś transcendentną (*trans-euntem*) przyczynę wszechrzeczy. Powiadam, że wszystko jest w Bogu i wszystko się w Bogu porusza, a mówię tak razem z Pawłem. [...] Jednakże w całkowitym błędzie są ci, którzy mniemają, że mój *Traktat teologiczno-polityczny* opiera się na zasadzie tożsamości Boga i Natury (pod którą rozumieją oni pewną masę albo materię cielesną)⁴⁹.

Dlaczego Spinoza nie zrównuje całkowicie Boga i natury? Takie utożsamienie musiałyby prowadzić do petryfikującej esencjalizacji, której autor *Etyki*, wrogo nastawiony tak wobec metafizycznego pojęcia podstawy, jak i celu, unikał jak tylko mógł. Innymi słowy: radykalne stopienie tych dwóch perspektyw musiałyby prowadzić do konserwatywnych wniosków, zgodnie z którymi jakakolwiek zasadnicza zmiana jest

47 Tamże, s. 66-67.

48 O relacji z Nietzschem ciekawie pisze Deleuze, choć głównego wpływu doszukuje się raczej w antycypacji genealogii moralności: G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, tłum. R. Hurley, San Francisco 1988, s. 22-23. Bardzo dobrze te przewrotną strategię Spinozy opisuje Althusser: "Spinoza zaczął od Boga! Zaczął od Boga, choć (tak jak Da Costa i wielu innych portugalskich Żydów w jego czasach) był ateistą. Doskonały starteg!" L. Althusser, *The Only Materialist Tradition*, tłum. T. Stolze [w:] *The New Spinoza*, red. W. Montag, T. Stolze, Minnesota 1997, s. 9-10.

49 B. Spinoza, *Listy...*, s. 316.

niemożliwa⁵⁰. Przeciwnie, Spinoza przyjmuje, że główną zasadą która kieruje działaniem człowieka i przyrody jest *conatus*⁵¹. Rozumie go, inaczej niż Hobbes, nie jako przepęlnioną lękiem dążność do zachowania własnego życia (nawet za cenę jego ograniczonego rozwoju)⁵², ale raczej jako pełną radości (*gaudium*) skłonność do powiększania własnych i społecznych możliwości.

Znamienne, że aby wyjaśnić relację między Bogiem a naturą, Spinoza powołuje się na Pawła. Trzeba pamiętać, że holenderskiego filozofa wiele łączyło z Apostołem. Po pierwsze, obaj byli i nie byli Żydami, żyjąc na podwójnym marginesie wykluczenia: raz jako Żydzi przez nie-Żydów, raz jako nie-Żydzi przez Żydów. Zarówno Spinoza, jak i Paweł, konsekwentnie przyjmują swoją pozbawioną twardej tożsamości pozycję, z odwagą kontestując konformizm tych, którzy chcą, jak apostoł Piotr czy przyjaciele Spinozy, układać się z opuszczoną wspólnotą (nie walcząc głośno z jej zabobonem czy nie odrzucając stosowanych przez nią rytuałów). Poza tym obu na swój sposób fascynowała postać Jezusa, choć tak dla jednego, jak i dla drugiego nie był on postacią historyczną, a przynajmniej – jej historyczność była sprawą zupełnie nieistotną. Tym, co dla nich kluczowe, było „poznanie Chrystusa nie wedle ciała, ale wedle ducha”⁵³.

Oczywiście, mówiąc o poznaniu wedle ducha, Spinozie (ale prawdopodobnie także Pawłowi) nie może chodzić o odkrywanie jakiejś zewnętrznej pozaświatowej rzeczywistości. Tym, co obu interesuje, jest przede wszystkim adekwatne zrozumienie *doczesności*. Trafnie formułuje to Balibar: „poznanie prawdy (a więc Boga, a więc rzeczy) skłania ludzi do pragnienia tego powszechnego dobra, a więc ich wspólnego pożytku. Inaczej mówiąc, do wzajemnej miłości”⁵⁴. Jeśli więc Spinoza pisze, że „wszystko jest w Bogu i wszystko się w Bogu porusza”⁵⁵, chodzi mu raczej

50 Nie znaczy to oczywiście, że Spinoza przyjmuje wobec tego rozdzielenie Boga i natury. Chyba najlepiej rozumieć te relacje w kategoriach stawiania się. Bóg staje się naturą w niemającym transcendentalnych podstaw procesie, natura zaś staje się Bogiem w swoim pozbawionym teleologii rozwoju i powiększaniu możliwości.

51 *Conatus* u Spinozy jest siłą autonomiczną, niemającą żadnej podstawy (jaką byłby Hobbesowski lęk przed śmiercią) ani żadnego celu (jakim byłaby religijna wiara w możliwość wypełnienia własnego powołania). „Nikt nie usiłuje zachować swego istnienia przez wzgląd na inną rzecz” – B. Spinoza, *Etyka...*, cz. IV, tw. 25, s. 266. Czy – „Do istoty człowieka nie należy byt substancji, czyli substancja nie tworzy formy człowieka” – tamże, cz. II, tw. 10, s. 76.

52 T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 221.

53 B. Spinoza, *Listy*, s. 334.

54 É. Balibar, *Spinoza i polityka*, tłum. A. Staroń, Warszawa 2009, s. 143.

55 B. Spinoza, *Listy*, s. 316.

o znaturalizowany sens Pawłowego: „Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z wolą” (Flp 2: 13), w którym poznawanie prawdy jest wyznaczaniem norm dla wolnego działania.

Tak rozumianemu pojęciu wolności poświęcona została czwarta część *Etyki*. Człowiek – zgodnie z przyjętą w niej perspektywą – jest wolny, o ile działa zgodnie z rozumem. Jednak postępowanie zgodnie z rozumem jest nie tyle związane z realizacją jakiegoś abstrakcyjnego ideału racjonalności (jak chciała to widzieć klasyczna metafizyka), ile polega na zarządzaniu afektami i potęgowaniu podmiotowych możliwości; jest wyrazem ludzkiej natury w dynamicznym, to znaczy Spinozańskim, tego słowa znaczeniu. W tym kontekście należy rozumieć też, być może na pierwszy rzut oka dogmatyczną, tezę o społecznej naturze człowieka. Przyjęcie jej nie wynika ani z szacunku wobec Arystotelesa, ani nawet z empirycznej obserwacji ilościowej przewagi, jaką mają ludzie żyjący w społeczeństwie nad pustelnikami. Chodzi raczej o to, że:

rzeczywiście rzecz ma się tak, że ze wspólnoty społecznej ludzi powstaje znacznie więcej korzyści, niż szkody. Niech więc satyrycy wyśmiewają je, ile chcą [...] przekonają się jednak, że ludzie przez pomoc wzajemną znacznie łatwiej mogą zaspokajać swoje potrzeby i tylko wspólnymi siłami mogą unikać groźących im zewsząd niebezpieczeństw⁵⁶.

Aby być wolnym – to znaczy: nie poddawać się biernie przyczynom zewnętrznym – człowiek musi żyć w społeczeństwie (i to dającym możliwie największą ilość egalitarnych i pojedynczych relacji), bo tylko ono realnie zwiększa jego *conatus*⁵⁷. Wybierając takie pojęcie wolności, Spinoza po raz kolejny przyjmuje pozycję dokładnie odwrotną od tej zajmowanej przez tradycję liberalną, dla której niewypowiedzianym celem byłoby mityczne życie (Robinsona Crusoe) wyjęte ze wszystkich niedogodności bycia z innymi ludźmi⁵⁸.

56 Tęgoż, *Etyka...*, cz. IV, tw. 35, przypis, s. 277.

57 Jeśli Hardt i Negri piszą dziś, że to miasto jest miejscem, w którym (z uwagi na ogrom dokonujących się w nim społecznych interakcji, a co za tym idzie, potężnej produkcji społecznego życia) powinna koncentrować się walka o radykalną zmianę społeczno-ekonomiczną, to wyrażają zasadniczo tę samą intuicję, co prawie cztery wieki wcześniej Spinoza. Błyskotliwie zauważają: „Współczesny język włoski zachowuje znaczenie średniowiecznej łaciny, w której dobro wspólne – włoskie *il comune* – było słowem oznaczającym miasto” – M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita...*, s. 360.

58 K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Z.J. Wyrozemski, Warszawa 1986, s. 39-40.

Aby być wolnym – to znaczy: nie poddawać się biernie przyczynom zewnętrznym – człowiek musi żyć w społeczeństwie (i to dającym możliwie największą ilość egalitarnych i pojedynczych relacji), bo tylko ono realnie zwiększa jego *conatus*

Autor *Traktatu politycznego* pokazuje, że społeczne życie nie tylko jest rażąco bezproduktywne, ale po prostu sprzeczne z podstawowym interesem człowieka, którego najlepszą realizacją jest życie w radykalnie egalitarnej wspólnotie. Bo tylko taka umożliwi, po pierwsze, maksymalizację niepoddanej hierarchizacji produkcji wiedzy oraz radości (*gaudium*), po drugie – budowę sieci relacji opartych na wzajemnym zaufaniu i przyjaźni, których w nieegalitarnych społeczeństwach pozbawieni są nie tylko poddani, ale także żyjące w permanentnym lęku przed masami elity⁵⁹. Krytykując liberalno-atomistyczną wizję człowieka, Spinoza z powodzeniem unika jednocześnie apologii wspólnoty jako rzeczywistości nadrzędnej nad poszczególnymi i pojedynczymi zyciami (jak to dobrze pokazuje Balibar, w filozofii Spinozy tylko to, co jednostkowe, istnieje w mocnym sensie)⁶⁰.

W pewnym sensie cały projekt ontologiczno-polityczny autora *Etyki* skierowany jest na pokazanie, jak partykularny interes, pojedynczy *conatus*, jest jednocześnie interesem życia w nieskończonych egalitarnych relacjach⁶¹. Można jednak odnieść wrażenie, że tym samym przywrócone zostają (niedawno odrzucone) metafizyczne kategorie podstawy i celu (którym miałyby być egalitarna wspólnota). Jak jednak słusznie przypomina Negri⁶², pojęcie *conatus* zostaje przez Spinozę silnie skorelowane ze specyficzną koncepcją czasu nieokreślonego, w którym nie ma możliwości określenia końca, a wyznaczany jest jedynie ciągle otwarty horyzont przyszłości⁶³. Spinoza, inaczej niż Hobbes, nie myśli więc o *conatus* jako zasadzie służącej (p r z e) t r w a n i u , ale raczej ujmuje ją w horyzoncie zawsze otwartego, nigdy nie skończonego i pozbawionego celu s t a w a n i a - s i ę . Specyficzne Spi-

59 B. Spinoza, *Traktat polityczny*, [w:] tegoż, *Traktaty*, s. 361.

60 Taka teoria wspólnoty czyni Spinozę niebywale aktualnym nie tylko z perspektywy teoretyków bezpośrednio kontynuujących jego filozoficzny program typu Deleuze czy Negri, ale także w wypadku takich filozofów jak Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière czy Giorgio Agamben. Wszystkie te teorie, często bardzo różniące się w szczegółach, konstruują pojęcia wspólnoty w kontekście siatki pojedynczych relacji. Zob. J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris 1996; G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008; J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa 2008.

61 Choć Balibar w książce o Spinozie nie posługuje się pojęciem transindywidualizmu, to z pewnością wypracowane na gruncie analizy filozofii Marksa, stosuje się ono w takim samym stopniu do Spinozy: É. Balibar, *Filozofia Marksa*, tłum. Z.M. Kowalewski, A. Ostolski, A. Staroń, Warszawa 2007, s. 45.

62 A. Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, tłum. M. Hardt, Minneapolis 1991, s. 146.

63 B. Spinoza, *Etyka...*, cz. III, tw. 8, s. 153.

nozjańskie pojęcie czasu rozumianego w obrębie pewnej materialnej praktyki zostało jednak niemal zupełnie zapomniane i wyparte w imię myślenia o czasie jako o formie zmysłowości. Być może najbardziej adekwatny opis takiej koncepcji czasu ponownie znajdziemy dopiero u Marksa, dla którego komunizm nie będzie ani stanem, ani nawet celem, ale rzeczywistym ruchem znoszącym stan obecny⁶⁴.

W tym kontekście możemy też lepiej zrozumieć na czym polega immanentystyczne pojęcie Boga u Spinozy:

niewyrażające nic innego jak tylko moc natury ludzkiej, manifestującej się i rozwijającej w poszukiwaniu „najpotężniejszego”. Jeśli zawiera z konieczności ideę Boga, to dlatego, że ludzie odnajdują tę ideę we własnej aktywności⁶⁵.

Nie ma zatem sensu mówienie o Bogu jako rzeczywistości zewnętrznej wobec życia (naturalnego i społecznego). Treścią tego pojęcia są społeczne działania, bo to w nich dopiero ujawnia się nieograniczona potencjalność ludzkiego życia. Żyć kierując się miłością do Boga – zdaje się podpowiadać Spinoza – to chcieć być jak Bóg⁶⁶, to znaczy chcieć tak ułożyć społeczne relacje, by maksymalizowały one możliwości wszystkich oraz każdej i każdego z osobna.

Z tej perspektywy kluczowym podmiotem życia społecznego okazuje się wielość (*multitudo*) komunikujących się ze sobą, ale niepodlegających ujednoczeniu jednostek⁶⁷; obiekt niekończących się koszmarów liberalnych i konserwatywnych teoretyków państwa od Hobbesa aż po Schmitta.

64 K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] MED, t. 3, Warszawa 1961, s. 38.

65 É. Balibar, *Spinoza i polityka...*, s. 145.

66 U Hobbesa dokładnie odwrotnie: to indywidualne pragnienie bycia jak Bóg (w sensie posiadania boskiej [wszech]mocy) skutkuje „wojną wszystkich przeciw wszystkim” (T. Hobbes, *Elementy filozofii...*, s. 214.). Należy jednak pamiętać, że choć Spinoza zgadza się z Hobbesem, że człowiek chce być jak Bóg, co więcej przyznaje, że póki to pragnienie realizowane jest bez udziału rozumu (a więc służy jedynie wąsko rozumianym egoistycznym interesom) jest niebezpieczne, jednak w przeciwieństwie do autora *Lewiatana* sugeruje, że kierując się własnym i rozumnym interesem, zamiast zabijać ten tkwiący w człowieku ogromny potencjał, należy ową niebezpieczną siłę skanalizować w produkcję egalitarnego życia społecznego.

67 Spinoza pokazuje w *Traktacie teologiczno-politycznym*, że w samym języku, a dokładniej w znaczeniu słów (którymi posługują się tak uczeni, jak i prosty lud) zawiera się brak możliwości zewnętrznej kontroli i manipulacji. Stąd prawdopodobnie z taką siłą niderlandzki Żyd będzie bronił wolności słowa jako podstawowego warunku absolutnej demokracji wielości: B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, s. 173.

W przeciwieństwie do przepelnionych lękiem krytyków wielości, ujmowanej jako Behemot nowoczesnego życia społecznego, Spinoza pokazuje, że jeśli ktokolwiek służy tutaj jakimś demonicznym siłom, to są to krytycy tego niebezpiecznego politycznego pojęcia. Bo właśnie nieskrępowana i produktywna wielość – pisze w swoich *Traktatach* – jest miejscem prawdziwie naturalnego i boskiego życia (którego obietnicę zawiera życie społeczne organizowane w rozumny sposób).

Tak jak to widać było na przykładzie Hobbesa, filozofia skoncentrowana na krytyce wielości zawsze rozpatrywała ją negatywnie, jako zdegenerowany i rozbity na części lud (jedyne godny tego miana podmiot nowoczesnej polityki). Przewaga, jaką w opinii Hobbesa miał lud nad wielością, polegała na jego podmiotowej jedności, umożliwiającej scedowanie własnej pojedynczej woli na już niepodlegającego żadnej kontroli suwerena (gwaranta prywatnej własności i społecznego ładu)⁶⁸. Spinoza z jednej strony zbyt dobrze rozumiał patologię polityki opartej na reprezentacji, z drugiej (jak już pokazałem), widząc, jak bardzo produktywne są egalitarne relacje, nie mógł podzielać zdania autora *Lewiatana*.

Różnica między ludem a wielością – jak twierdzą już współcześni komentatorzy Spinozy – polega na wyrażonym w wielości rewolucyjnym pragnieniu rzeczywistego samo-rządu, w którym rządzenie (*imperium*) przestanie być zbywane na zawsze ułomne i skończone ciała reprezentujące, a stanie się polem realizacji nieograniczonych możliwości (*potentia*), w aktualnej sytuacji hamowanych przez pasożytującą na nich władzę (*potestas*). W pewnym sensie mamy tu do czynienia z zadaniem równie karkołomnym, jak Spinozjańska walka z dualizmem psychofizycznym⁶⁹. Jak pokazuje Balibar, Spinoza rozumie relację między wielością a *imperium* czy państwem analogicznie do swojego rozumienia relacji między umysłem a ciałem⁷⁰. Autor *Traktatu politycznego* zdecydowanie odrzuca więc możliwość, w której ciało rządziłoby umysłem lub umysł zarządzał ciałem, raczej ujawnia, jak jedno i drugie łączy się w jedną i tę samą rzecz, ujmowaną raz z perspektywy myśli, raz – rozciągłości.

68 T. Hobbes, *Elementy filozofii...*, s. 372.

69 A.R. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy: radość, smutek i czujący mózg*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2005.

70 Tak zresztą wprost problematyzuje te relacje Rousseau: „Siła publiczna potrzebuje zatem własnego opiekuna, który by ją jednoczył i w ruch wprawiał, odpowiednio do kierownictwa woli powszechnej [...] który byłby poniekąd w osobie publicznej tym, czym w człowieku jest związek duszy z ciałem” – J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkiewicz, Kęty 2002, s. 49.

Zadanie, jakiego podjął się w swoich politycznych pismach Spinoza, było próbą pomyślenia sytuacji, w której nie mamy już do czynienia z ludem jako podmiotem władzy ukonstytuowanej, ale raczej z wielością rozumianą jako podmiot władzy konstytuującej i niedającej się zamknąć w ramach jakiegoś spetryfikowanego porządku politycznego. Takie przesunięcie (nieosiągalne na gruncie Arystotelesowskiej metafizyki potencji i aktu) możliwe jest dzięki specyficznej ontologii Spinozy opartej właśnie o pojęcie potencjalności utożsamionej z pozytywną mocą (*potentia*) niewyczerpującą się w żadnym ukonstytuowanym akcie⁷¹. Dość dobrze opisują ten skomplikowany moment Hardt i Negri w *Multitude*:

Carl Schmitt [...] zawsze próbował pozbyć się władzy konstytuującej za pomocą strachu. Jednak władza konstytuująca jest czymś zupełnie innym. Jest decyzją, która wyłania się ze społecznych i ontologicznych procesów produkcji; jest instytucjonalną formą, która prowadzi do wspólnej treści; jest użyciem siły w obronie historycznego postępu wyzwolenia i emancypacji; jest to, w skrócie, akt miłości. Ludzie dziś nie są w stanie zrozumieć miłości jako pojęcia politycznego, ale pojęcie miłości jest tym, czego właśnie potrzebujemy, by uchwycić konstytuującą władzę wielości⁷².

Jak podkreślają kilka zdań dalej, wymaga to rezygnacji z burżuazyjnego pojęcia miłości, ograniczonej do pary lub nuklearnej rodziny, i powrotu do judeochrześcijańskiego pojęcia miłości jako siły z jednej strony politycznej i zdolnej ustanowić nowe społeczeństwo, a z drugiej – ontologicznej i konstytuującej nowy byt. Jeśli przestaniemy pojmować miłość w jej utartym znaczeniu, jako coś pasywnego, co tylko się przydarza, a zaczniemy rozumieć ją jako siłę aktywną, przemieniającą rzeczywistość w sposób radykalny, zrywającą z tym, co stare i ustanawiającą coś nowego, to czy nie dochodzimy do punktu, w którym konstytuuje się nowa ontologia potencjalności? Jest to zresztą moment istotnego przecięcia tradycji materialistycznej i radykalnej teologii, w której problem relacji między miłością a ubóstwem postawiony zostaje w polityczny sposób i gdzie ubóstwo przestaje być redukowane – jak to ma miejsce w głównej linii tradycji religijnych – do nędzy opartej wyłącznie na płaskiej

71 Tak ujmowana rzeczywistość społeczna bardzo silnie wiąże demokrację polityczną z ekonomiczną. Nie może być zatem mowy o współistnieniu kapitalistycznej produkcji – zawsze opartej na nierówności – i realnej demokracji (zakładającej egalitaryzm).

72 M. Hardt, A. Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004, s. 351.

wierze w pozaświatową i zbawczą interwencję, a staje się elementem produktywnego politycznie gniewu⁷³.

Miłość w obrębie tak rozumianej tradycji materialistycznej i teologicznej staje się elementem konstruowania wspólnoty nieopartej o żadne twarde tożsamości czy granicę. A nawet więcej. Można powiedzieć, że miłość staje się momentem rozumianej ontologicznie poliamorycznej gry, w której każda relacja oparta zostaje nie na utożsamieniu, ale na częściowej identyfikacji, będącej podstawą efektywnego znoszenia każdego już osiągniętego określenia. Tworząc tym samym wspólnotę złączonych solidarnościami i niepodobnych jednostek⁷⁴.

Jednak miejscem, w którym prawdopodobnie opis teologiczny i materialistyczny musiałyby się rozejść, byłaby teoria oporu. W wypadku teologii – której w mniejszym lub większym stopniu patronowałby Paweł – konstruowana w kontekście wniknięcia i subwersywnego dezaktywowania (przypominającego do pewnego stopnia strajk włoski) władzy, prawa i prywatnej własności. W wypadku tradycji materialistycznej ze Spinozą na czele chodziłoby bardziej o koncepcję odmowy pracy i opartej na autonomii podmiotu próbę wyjścia z relacji wobec władzy i kapitału⁷⁵. Zarówno jednak wielość, jak i, powiedzmy, „mesjańska wspólnota” zostają wyrzucone poza obręb pożądanego (przez instytucjonalną religię lub oficjalne oświecenie) modelu rozwoju. Proces ten, co istotne, nie dokonuje się wyłącznie na poziomie filozoficznej anatemy, ale realizuje się przede wszystkim w wykluczeniu obydwu podmiotów z dostępu do prywatnej własności. Dokładnie taki los u progu nowoczesności dotknął przecież millenarystycznych rebeliantów, będących jednocześnie, dzięki wyrwywającym Pismo z władzy elit tłumaczeniom Lutera, wnikliwymi oraz

Można powiedzieć, że miłość staje się momentem rozumianej ontologicznie poliamorycznej gry, w której każda relacja oparta zostaje nie na utożsamieniu, ale na częściowej identyfikacji, będącej podstawą efektywnego znoszenia każdego już osiągniętego określenia. Tworząc tym samym wspólnotę złączonych solidarnościami i niepodobnych jednostek

73 A. Negri, G. Fadini, *Materializm i teologia*, przeł. M. Pospiszyl, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2.

74 É. Balibar, *Culture and Identity (Working Notes)*, [w:] *Identity in Question*, red. J. Rajchman, New York 1995, s. 188.

75 Giorgio Agamben pokazuje w swojej interpretacji Spinozy opartej na fragmencie z *Gramatyki hebrajskiej*, że retroaktywny akces niderlandzkiego filozofa do autonomistycznego marksizmu (dla którego koncepcja oporu jako odmowy pracy jest zasadnicza) byłby wynikiem pewnego interpretacyjnego uproszczenia. Jeśli wziąć za dobrą monetę przeprowadzony w *Gramatyce* opis przyczyny immanentnej jako działania, w którym siła aktywna i bierna są tym samym, to rzeczywiście autorowi *Traktatu politycznego* dużo bliżej byłoby do „anarchistycznej” dezaktywacji niż „marksistowskiej” odmowy pracy. Trudno jednak poważnie traktować intuicje oparte na fragmencie z podręcznika do hebrajskiego, trudnym do pogodzenia z całą filozoficzną koncepcją Spinozy zawartą w jego teoretycznych traktatach. Zob. G. Agamben, *Absolute Immanence*, [w:] *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, Stanford, California 1999, s. 234-235.

radykalnymi czytelnikami Biblii⁷⁶. To chłopscy rebelianci z towarzyszącym im renesansem odkrywającym teoretyczne pole immanencji⁷⁷ stworzyli pierwszy tak istotny ruch, którego walka polityczna przestała być walką tylko o zmianę powodowaną wąsko rozumianym własnym dobrem, ale stała się starciem, w którym interes partykularny jest jednocześnie interesem uniwersalnym (zniesienie niewolnictwa nie tylko dla nas, ale w ogóle)⁷⁸.

W tym też kontekście należy rozumieć, jak funkcjonuje pojęcie *katechon* w tekstach autora *Etyki*. Mimo że francuska filozofia aktualności przeciwstawia chętnie Spinozę Hegłowi, u tego pierwszego dopatrzeć się można (o czym pamięta Balibar) pewnych struktur dialektycznych. Jak pokazałem wcześniej, *siłę powstrzymującą* (tak jak ujmuje ją Paweł bez pomocy swoich łacińskich komentatorów) należałoby rozumieć jako rodzaj dialektycznej negatywności, uniemożliwiającej dotarcie do utopijnego *telosu*, którego przecież Spinoza zostanie takim zaciętym wrogiem. Choć termin *katechon* (podobnie jak wypadku Hobbesa, ale z innych powodów) nie pojawia się w pismach niderlandzkiego filozofa, to pojęcie to funkcjonuje w jego teorii, i to na zasadach dużo bliższych greckiej wykładni fragmentu o *sile powstrzymującej*, niż we wcześniej omówionej, hegemonicznej w zachodniej kulturze wykładni łacińskiej. Zgodnie z taką perspektywą *katechon* przestaje być bowiem transcendentną i suwerenną siłą (potężnego Lewiatana), a staje się elementem zupełnie immanentnej gry, w którą wpisany jest każdy społeczny rozwój.

To, co udaje się wydatnie zrobić Spinozie, to zdenaturalizowanie porządku hierarchii oraz władzy i opisanie mechanizmów produkcji społecznych przekonań o jej obiektywnej rzeczywistości. Historia walk klasowych pokazuje, że mimo tymczasowych sukcesów klas panujących

76 Engels – zafascynowany wczesnonowoczesnymi ruchami chłopskimi – pisał, że Münzer i jego towarzysze wyciągali z tekstu Nowego Testamentu wnioski, które musiały przerażać raczej zachowawczego Lutra: „zgodnie z Biblią [Münzer uważał] że żaden chrześcijanin nie może zachować jakiegokolwiek własności wyłącznie dla siebie [...]. Te zasady nie były niczym innym jak logicznymi wnioskami z Biblii i z pism samego Lutra. Lecz twórca Reformacji bynajmniej nie był gotów posunąć się tak daleko jak lud” (F. Engels, *Postęp reformy społecznej na kontynencie*, [w:] MED, t. 1, s. 738).

77 Zdaniem Hardta i Negriego przejście to (dokonujące się od trzynastego do szesnastego wieku) polegało „na tym, że oto siły stworzenia, uprzednio przypisywane wyłącznie niebiosom, teraz ściągnięto na ziemię” (M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005, s. 89).

78 Nic dziwnego zresztą, że do zwalczania mesjańskich komunistów od zawsze używano chyba najbardziej antymesjańskiego narzędzia, jakim jest łacińskie pojęcie *katechon*.

proces naturalizacji ich władzy nigdy nie może zakończyć się definitywnym zwycięstwem. Nawet więcej, podlega ona permanentnej krytyce przez ludzi, którzy od urodzenia żyją w stanie zniewolenia i nie znają przecież innej rzeczywistości poza tą, która ich spotyka. Konserwatywne fiksacje tożsamościowe i zarządzanie społecznymi pragnieniami, choć prowadzą do odgórnego ujarzmiania mocy wielości, zaskakująco często okazują się kruche i tymczasowe, rozsypując się przy każdym trochę silniejszym społecznym naporze⁷⁹.

Siła relacji społecznych opartych na opisanym już wcześniej politycznym (i poliamorycznym) pojęciu miłości nigdy nie daje się zamknąć w odgórnie zdefiniowanych ramach. Ich biopolityczny potencjał oparty na produkcji sieci afektów, wiedzy czy języków posiada moc (*potentia*) umożliwiającą przekroczenie każdej próbującej je skategoryzować ramy czy władzy (*potestas*). Oczywiście opisywana – także przez Spinozę – walka w żadnym razie nie gwarantuje zwycięstwa którejkolwiek ze stron. Wręcz przeciwnie, nawet najbardziej produktywny dla wielości żywioł radykalnej zmiany społecznej raz za razem ulega rozkładowi i generuje konserwatywne logiki pragnienia, fiksujące wielość na – jak się w danym momencie może wydawać – już wyzwolonych przestrzeniach życia społecznego. Historia toczonej od stuleci walk pokazuje, że takie przestrzenie nie istnieją, a właściwie jedynym kapitałem uciśnionych są akumulowane doświadczenia rewolucyjnych porażek⁸⁰.

Narzędziem umożliwiającym ich przepracowywanie (jak doskonale pokazuje to Spinoza, a potem także Marks) leży w samym języku. To prawdopodobnie Spinoza jako pierwszy zauważył, że proces myślenia nie jest wynikiem głębokich, indywidualnych przemyśleń (racjonalizm) czy doświadczeń (empiryzm), ale stanowi efekt zupełnie „zewnętrznej” społecznej i cielesnej pracy dokonującej się w interakcjach międzyludzkich. Autor *Traktatu politycznego* już na kilka wieków przed Wittgensteinem wiedział, że prywatny język nie istnieje. Co więcej, zdawał sobie także sprawę, że ówczesne próby tworzenia sztucznych (adamicznych) języków są jedynie karkołomnymi sposobami na uporanie się z problemem (niemożliwości zapanowania nad *znaczeniem*), jaki będzie miała cała instytucjonalna filozofia.

79 F. Lordon, *Kapitalizm, niewola, pragnienie: Marks i Spinoza*, tłum. M. Kozłowski, M. Kowalska, Warszawa 2012, s. 205.

80 Pisze o tym bardzo dobrze zarówno Luksemburg, jak i Marks: R. Luksemburg, *Taktyka rewolucji*, <http://www.praktykateoretyczna.pl/roza-luksemburg-taktyka-rewolucji>, K. Marks, *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, [w:] MED, t. 8, Warszawa 1964, s. 128-129.

Historia toczonej od stuleci walk pokazuje, że takie przestrzenie nie istnieją, a właściwie jedynym kapitałem uciśnionych są akumulowane doświadczenia rewolucyjnych porażek

Jak w każdej tego typu sytuacji, Spinoza w przeciwieństwie do Hobbesa będzie twierdził, że należy raczej tę niejednorodną, oddolną i potencjalnie rewolucyjną siłę powszechności językowego znaczenia eksplorować (zamiast ujednoclić), budując na niej przesycone wolnością (życia i myślenia) relacje społeczne. Oczywiście autonomiczne życie jest jednocześnie materiałem i warunkiem dla istnienia władzy funkcjonującej tylko i wyłącznie dzięki minimalnej wolności własnych poddanych⁸¹. Jednak to z tej niemożliwości domknięcia reżimu znaczeniowego tak skwapliwie w kryzysowych momentach korzystać będą świeccy prorocy i prorokinie egalitarnych walk toczonych od południowych Niemiec (Münzer), przez Haiti (Toussaint l'Ouverture) po Stany Zjednoczone (Goldman i Luther King, Jr.), wykorzystujący powszechność języka do kontestowania porządku rzekomo opartego na religii miłości, gatunkowym egalitaryzmie czy amerykańskim śnie o wolności i równości.

Funkcją materialistycznego proroka byłoby więc skierowane w przyszłość performatywne użycie języka⁸². Chodzi o to, by za pomocą zarządzania społeczną wyobraźnią wygenerować efekt podobny do tego, w którym ludzie kierowaliby się wyłącznie rozumem (co u Spinozy znaczy mniej więcej tyle, co kierowanie się zasadą układania relacji międzyludzkich w egalitarny sposób)⁸³. Mimo istotnych różnic między perspektywą materialistyczną i radykalnie teologiczną obie formułują się w polu immanencji i konstytuują w walce z figurą kapłana używającego religii do legitymizacji *status quo*. W tym sensie – o czym przypomina David Graeber – funkcja świeckiego proroka polegałaby na usta-

81 „Definiując władzę jako działanie na cudze działania, będące – dokładniej – kierowaniem ludźmi w najszerszym rozumieniu, włącza się do rachunku ważny składnik: wolność. Władzę sprawuje się tylko nad wolnymi podmiotami – i tylko w tej mierze, w jakiej one są wolne... Nieprzejednana wolność tkwi w samym sercu relacji władzy – i zarazem stawia władzę przed nieustannym wyzwaniem” (M. Foucault, *Podmiot i władza*, tłum. J. Zychowicz, „Lewą Nogą” 1998, nr 9, s. 186-187.)

82 Różnice między prorokiem a apostołem bardzo dobrze widać na poziomie etymologii obu pojęć. O ile prorok jako *prophēmi*, czyli ktoś kto mówi (*phēmi*) znajdując się wewnątrz (przedimek *pro-* jako „w miejsce”), wypowiadając się wobec innych (*pro-* jako „przed”) oraz performując zmianę rzeczywistości (*pro-* jako „wpierw”). Byłby zatem kimś kto przemawia z, do i wśród ludzi, by ustanawiać nowy porządek społeczny. To apostoł jako *euaggelos* czyli „radosny posłaniec” lub „posłaniec radości” głoszący dobrą nowinę (której głoszenie może mieć sens tylko w konkretnym działaniu), także wypełnia pewną obecną w języku siłę, jednak na słaby mesjański sposób, w którym chodzi raczej o unieczynnienie czy dezaktywację starego porządku niż ustanawianie nowej silnej rzeczywistości społecznej.

83 B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, s. 259-263.

nawianiu konkurencyjnego mechanizmu kształtowania społecznej wyobraźni, na co dzień poddanej rygorom aktualnie dominującej władzy i wówczas okazuje się, że

[komunistyczna – MP] przyszłość jest już w pewnym sensie zakrytym wymiarem rzeczywistości, immanentną obecnością znajdującą się za przyziemną powłoką świata i posiadającą wybuchowy potencjał, choć na razie urzeczywistniany wyłącznie pod postacią drobnych i niedoskonałych błysków⁸⁴.

Taki rodzaj myślenia o przyszłości pozbawionego teleologii i mającego w otwarty sposób kształtować terażniejszość, wydaje się najważniejszym elementem zarówno materialistycznej, jak i teologicznej tradycji, skierowanej przeciw kapłanom próbującym legitymizować porządek życia społecznego przy użyciu zewnętrznych wobec tego życia celów.

84 D. Graeber, *The Sadness of Post-Workerism or 'Art And Immaterial Labour' Conference: A Sort of Review (Tate Britain, Saturday 19 January, 2008)*, "The Commoner" 2008, s. 16.

MICHAŁ POSPISZYL (1987) – filozof, kulturoznawca. Doktorant Instytutu Filozofii UW, gdzie pisze pracę o materialistycznej historii czasu, którą bada za pomocą narzędzi współczesnych teorii marksistowskich. Autor kilkunastu artykułów naukowych drukowanych w „Kwartalniku Filozoficznym”, „Kulturze Współczesnej”, „Praktyce Teoretycznej” czy publikacjach Wydawnictwa Krytyki Politycznej oraz Ha!artu. Członek redakcji „Praktyki Teoretycznej”. Zajmuje się przede wszystkim marksizmem, filozofią kultury, materialistyczną historią pojęć i teoriami zależności.

Dane adresowe:

Zakład Historii Filozofii Nowożytniej UW pok. 210
ul. Krakowskie Przedmieście 3
00-927 Warszawa
e-mail: pospizyl.michal@gmail.com

Cytowanie:

M. Pospizyl, *Ateologia wielości. Katechon, pompa próżniowa i biopolityka*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/13.Pospizyl.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Michał Pospizyl

Title: *Atheology of multitude. Katechon, air pump and biopolitics*

Summary: This text is an attempt to conduct a historical-materialist analysis of theological, political, and scientific concepts (e.g., *katechon*, multitude and vacuum). Such studies carried out in detail on the discussions between Spinoza, Hobbes and Boyle held on the verge of the modern era are to show the crucial theoretical conclusions fraught with consequences. It presents the shaping of the bourgeois vision of science, theology, and the birth of the modern concept of private property on the one hand, and on the other - the forming of the first universalist class struggles conducted both at the level of theology, politics, and the methodology of science. A better understanding of these struggles and disputes, as well as a clarification of the specific stance taken by Spinoza in this conflict, shed new light on the crisis described and diagnosed within the autonomist theories of Negri, Hardt and Virno.

Keywords: Materialism, biopolitics, theology, *operaismo*, multitude, *katechon*, vacuum, love, Spinoza, Hobbes, Boyle, Negri, Hardt, Virno, Schmitt, Latour, Agamben

JOANNA KUSIAK

Walter Benjamin i metodologia antropologicznego materializmu. Krzesełanie dialektycznych iskier na metalowej głowie Ernsta Thälmana

I w swojej metodologii, i w polityce Walter Benjamin pozostaje wierny zasadzie, by postępować „zawsze radykalnie, nigdy konsekwentnie”. Dlatego dla współczesnych badaczy/-ek miasta zainspirowanych jego dziełem największym wyzwaniem jest operacjonalizacja jego materialistycznej metodologii. Materializm antropologiczny Benjamina przekracza granice dyscyplin naukowych, mieszcząc się – wedle określenia Theodora Adorna – „na granicy magii i pozytywizmu”. Punktem przejścia jednego w drugie jest obraz dialektyczny. Aby dojść do tego punktu, Benjamin przeprowadza serię eksperymentów percepcyjnych i analitycznych, które można potraktować jako swoiste etiudy dialektyczne, „ćwiczenia w patrzeniu”. Artykuł wyodrębnia takie techniki z pism Benjamina, wskazuje na ich filozoficzne podłoże oraz testuje je poprzez badanie współczesnego przykładu. Jest nim ogromny berliński pomnik komunisty Ernsta Thälmana, na zmianę brudzony przez graficiarzy i czyszczony przez lewicowy kolektyw.

Słowa kluczowe: Walter Benjamin, materializm antropologiczny, obraz dialektyczny, miasto, pomnik, pamięć, dialektyka, Ernst Thälmann, mesjanizm

*Pedagogiczny aspekt niniejszego przedsięwzięcia:
„Tkwące w nas medium obrazotwórcze przyuczyć
do stereoskopowego, wielowymiarowego wglądu w cienie historii”
Walter Benjamin (cytując Rudolfa Borchardta)*

Pozytywizm magiczny

Rola, jaką Walter Benjamin odgrywa we współczesnych studiach miejskich, jest tyleż szczególna, co na wielu poziomach problematyczna. Jego główne dzieło – *Pasaże* – jest fascynującym zbiorem cytatów, gotową kwerendą dla współczesnych badaczy, którzy dzięki niemu nie muszą przedzierać się przez dziewiętnastowieczne monografie o konstrukcjach żelaznych. Z drugiej strony często używają oni napisanych przez Benjaminą fragmentów w funkcji – o benjaminowska ironio! – ornamentu pracy naukowej, zdobiącego niektóre współczesne teksty niczym secesyjne kwiaty na fasadach dziewiętnastowiecznych kamienic. Im bardziej dana dziedzina chce się prezentować jako bliska społecznej, kulturowej czy miejskiej *praxis*, tym ostrożniejsza jest wobec spekulatywnego charakteru filozofii Benjaminą, pozostawiając z niej tylko „ładny cytat”, a skupiając się na historyzującej systematyce. Niezwykle systematyczne i solidne, rozprawy rekonstruujące historyczną figurę *flaneura* albo odtwarzające zawartość i układ dziewiętnastowiecznych wystaw często moszczą Benjaminowi miejsce w dziedzinie znienawidzonej przez niego „naukowej przytulności”¹, od której **metoda** dialektyczna miała być ucieczką.

Istoty tego problemu można szukać już w samej formie *Pasaży*, które są jednocześnie dziełem fragmentarycznym i całościowym. Z eklektycznego zbioru cytatów, z którego tak łatwo jest wyrwać coś na potrzeby własnego toku myśli, wyłania się pełen pęknięć i pustych miejsc, ale jednak spójny system filozoficzny. Materializm Benjaminą obejmuje zarówno ontologię, jak i epistemologię, a wizja teologiczna ściśle powiązana jest z zarysem programu politycznego. Benjaminą „dziwny rodzaj materializmu nie wybiera żadnej konkretnej dyscypliny spośród różnorodnych pól zainteresowań (sięgających od estetyki, języka i krytyki literackiej do teologii i polityki); jego materializm formułuje raczej jakieś szczególne podejście, metodologię, z którą podchodzi on do wszystkich

1 W. Benjamin, *Pasaże*, red. R. Tiedemann, tłum. I. Kania, Kraków 2005, s. 914 (O, 81).

tych pól”². Tymczasem znaczna część badaczy i badaczek interpretuje Benjamina wyłącznie w kategoriach własnej dyscypliny, zaś nie radzi sobie z operacjonalizacją jego materialistycznej metodologii. O ile filozofowie–benjaminisci, zajęci subtelnymi konstrukcjami teoretyczno–pojęciowymi, analizując narzędzia poznawcze Benjamina, często nie czują się zobowiązani dawać żadnych praktycznych wskazówek metodologicznych, o tyle teoretycy miasta, obficie czerpiąc z *Pasaży*, przemilczają mesjanistyczne czy ontologiczne wątki myśli autora. Sztywne metodologie dyscyplin, a także zwykły brak wyobraźni czynią niemożliwym dostęp do „antropologicznego materializmu” Benjamina, który według Adorna sytuuje się „na skrzyżowaniu magii i pozytywizmu”³.

Analizując miejskie wątki dzieła Benjamina, łatwo jest wybrać jedną z dróg – magię lub pozytywizm – trudniej jest wytrwać na skrzyżowaniu. „Przytulnie” jest razem z Benjaminem analizować dziewiętnastowieczny Paryż, dużo niebezpieczniej jest naprawdę zabrać go na ulice naszych miast. Podstawowym problemem tych, którzy chcą Benjamina potraktować zgodnie z jego własną filozofią⁴, jest pytanie, jak – nie będąc Walterem Benjaminem – spojrzeć na dzisiejsze miasta „po benjaminowsku”? Nie znaczy to, że nie powstają samodzielne analizy współczesnych miast inspirowane *Pasażami* albo miejskimi esejami Benjamina. Niemal za każdym razem są to jednak dzieła oparte na intuicyjnej metodologii i wystawione na wszystkie płynące z tego zarzuty. Wydaje się, że po latach traktując dziwną formę *Pasaży* jako oczywistą, zbyt rzadko w głębszy sposób zdajemy sobie sprawę, że *Pasaże* to nie zamknięte dzieło, ale bardzo rzetelny, metodyczny *research*⁵, który obejmuje zbieranie cytatów i fragmentów z cudzych książek, uważne obserwacje poczynione podczas spacerów po Paryżu oraz momenty iluminacji, w których z metodycznych poszukiwań rodzą się załączki nowej filozofii i nowej metody antropolo-

2 S. Khatib, *Karl Marx, Walter Benjamin and the Spectre of the Messianic: Is There a Materialist Theory of Time?*, <http://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/844>

3 T.W. Adorno, W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt 1994, s. 368.

4 A zatem wykorzystać dzieło, wciągnąć je w nasze myślenie o rzeczywistości i o przeszłości i potraktować z naszej konkretnej perspektywy historycznej: „Powiada się, że metoda dialektyczna polega na każdorazowym uwzględnianiu konkretnej historycznej sytuacji jej przedmiotu. Ale to nie wystarcza, bo w równej mierze chodzi tu o zadośćuczynienie konkretnej historycznej sytuacji zainteresowania jej przedmiotem” – W. Benjamin, *Pasaże*, K 2, 3, s. 435.

5 Benjamin lubił podkreślać, że praca nad *Pasażami* zaczęła się pod sklepieniami Bibliotheque Nationale co najmniej w tym samym stopniu, co pod sklepieniami pasaży (W. Benjamin, *Pasaże*, s. 889).

gicznego, dialektycznego materializmu. Te momenty przeskoaku pomiędzy pozytywizmem a magią możemy w *Pasażach* obserwować *in statu nascendi*, patrząc, jak Benjamin testuje swoje pomysły, wielokrotnie przepisując je w różnych wersjach i zestawiając na powrót z tym, co zebrał w bibliotece i na ulicy, jak wyciąga to, co „magiczne” (a to znaczy: filozoficzne, teologiczne, polityczne i mesjańskie zarazem) z porządku miejskiej codzienności. Owe dialektyczne punkty zwrotu są kluczowe i dopiero z ich perspektywy możemy zobaczyć poszczególne „techniki patrzenia na miasto”. Wszelkie pozytywistyczne wskazówki Benjamina stają się trywialne bez odniesienia teologicznego, natomiast „magiczność” wszelkich prób myślenia o mieście *à la Benjamin* bez pozytywistycznego programu kończy się czystą literackością. Czy da się zatem przyuczyć oko do dialektycznego patrzenia na miasto?

Czy da się zatem przyuczyć oko do dialektycznego patrzenia na miasto?

W niniejszym artykule postaram się z miejskich tekstów Benjamina wydobyć kilka konkretnych, operacjonalizowalnych technik dialektycznego spojrzenia, pokazując zarówno ich praktyczny, metodyczny wymiar oraz szerszy kontekst filozoficzny, w jakim Benjamin traktuje miasto jako szczególnie obiekt badań. Benjaminowskie „techniki patrzenia” przetestuję w spojrzeniu na niewielki plac na Prenzlauer Berg w Berlinie, na którym stoi ogromny zaniedbany pomnik komunistycznego bohatera Ernsta Thälmana. Starając się odsłonić jak najwięcej warstw podupadłych fantasmagorii władzy w ich miejskim „życiu po życiu”, chcę jednocześnie pokazać filozoficzno-historyczny wymiar Benjaminowskiej metody. Graeme Gilloch nazywa tę metodę praktyką archeomonadologiczną. Jak podkreśla Susan Buck-Morss, obrazy dialektyczne Benjamina nie są

ani estetyczne, ani arbitralne. [Benjamin] rozumiał swoją „perspektywę” historyczną jako takie spojrzenie na przeszłość, które czyni terażniejszość, jako rewolucyjny „czas-teraz”, swoim punktem ogniskowym. Ten punkt był dla Benjamina – i powinien być dla jego interpretatorów – latarnią morską, która wyznacza ich kurs. Bez jej stałego światła ryzykują oni naiwny zachwyty nad błyskotliwością fragmentów pism Benjamina (albo własnych), która w końcu ich oślepi⁶.

Zeit(t)raum czyli snoczasoprzestrzeń

Miasto interesuje Benjamina przede wszystkim jako materialno-temporalny model rzeczywistości. Słynna metafora z *O pojęciu historii* nabiera

6 S. Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, London 1989, s. 339.

nowego wymiaru, jeśli na miejsce abstrakcyjnej katastrofy, na którą patrzy przerażony anioł historii, podstawimy miasto. Każde miasto jest swoją własną ruinę, zarówno w wymiarze fizycznym, jak i na poziomie utraconych możliwości oraz niezrealizowanych fantazji (w tym sensie najnowszy wieżowiec jest ruiną nie mniej niż podupadający pasaż). Jeżeli wyobrazimy sobie miejskie uniwersum Paryża, mieszczące w sobie **wszystkie** przeszłe, teraźniejsze i przyszłe zdarzenia, wszystkie przeszłe i obecne miejsca, wszystkich ludzi i ich pragnienia, to takie uniwersum jest właściwym, choć z naszej ziemskiej perspektywy nieosiągalnym celem poznania. Patrząc na jej ruinę, Benjamin zawsze szuka wzrokiem tej całości. W tym sensie technika Benjaminowskiego patrzenia na miasto jest podobna do oglądania autostereogramów: dopiero kiedy próbujemy spojrzeć przez kolorowy obrazek gdzieś w (zakrytą przecież przez niego) dal, on sam staje się trójwymiarowy, a jego właściwy przedmiot wyłania się z kolorowego chaosu punktów – nagle – tuż przed naszymi oczami.

Miasto, jakie widzimy (miasto-ruina) jednocześnie zakrywa i oferuje dostęp do swojej nieskończonej całości. Tak jak fizjonomista z linii mimicznych próbuje wyczytać złożoność ludzkiego charakteru, tak zadaniem dialektyka jest próba dotarcia do zrujnowanej całości poprzez materię, która – jak twarz – potrafi doskonale kłamać, a zarazem ciągle zdradza się poprzez swoją niekontrolowaną mimikę. Pomimo częstych odwołań do fizjonomii miasta, Benjamin nigdy nie popada w prostą antropomorfizację. Komponent antropologiczny uzupełnia Marksa, podkreślając dogłębnie ludzki – jednostkowy i kolektywny – wymiar wszelkiej materii. Przejmując marksowskie kategorie bazy i nadbudowy, Benjamin dodaje im subtelności, podkreślając ekspresyjny charakter tej ostatniej:

jeśli baza w jakiejś mierze określa treści myślenia i doświadczenia na poziomie nadbudowy, a owo determinowanie nie jest zwykłym odbiciem, to jak – abstrahując całkowicie od treści jej genezy – należy ją charakteryzować? Otóż jako wyraz. Nadbudowa jest wyrazem bazy⁷.

Dialektyczny proces pomiędzy bazą a nadbudową ma jeszcze jeden, subtelniejszy poziom, który „rozgrywa się pomiędzy kolektywną wyobraźnią i produkcyjnym potencjałem nowej natury, którą istoty ludzkie powołały do istnienia, ale której nie potrafią jeszcze objąć

7 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 436 (K 2, 5).

świadomością”⁸. Dziewiętnastowieczny pasaż jest tego najlepszą ilustracją. O ile bowiem z analizy środków i stosunków produkcji oraz towarzyszących im idei można wnioskować o konieczności pojawienia się nowych miejsc handlu, z samej takiej analizy nie wynika jeszcze w żaden sposób specyficzna forma pasażu. Benjamin oprócz przyczyny ekonomicznej widzi w pasażu pewien ekspresyjny (estetyczny) naddatek, który rozwija się niejako samoistnie, poza ekonomicznymi warunkowaniami:

Analizuję [...] źródło kształtowania się i przemian paryskich pasaży od samych ich początków aż do schyłku, uchwytując je poprzez fakty ekonomiczne. Ale fakty te, rozpatrywane pod kątem kauzalnym (a więc jako przyczyny) nie byłyby jednak prafenomenami; stają się nimi dopiero wówczas, gdy mocą własnej dynamiki rozwojowej (trafniej byłoby tu mówić o „odwijaniu się”) wyłaniają z siebie ciąg konkretnych, historycznych form pasaży, tak jak z liścia wyłania się stopniowo całe bogactwo empirycznego świata roślin⁹.

Dopiero wrażliwość na ten naddatek pozwala uchwycić „poetycką intensywność” procesu historycznego¹⁰, która wymyka się tradycyjnemu materializmowi. Zarazem Benjamin pokazuje, że kolektywne pragnienia i społeczne fantazje nie są ledwie mglistym eterem unoszącym się nad „twardą” bazą środków i stosunków produkcji. Wręcz przeciwnie – poprzez swoje materializacje zostają włączone w bazę, określając i wzmacniając jej charakter. Mit u Benjamina nie jest przeciwieństwem materii, ale jej nieodłącznym dopełnieniem – a metropolia stanowi ich *modus vivendi*. Całość miasta jest materialnym *Zeit(t)raum* („snozasoprzestrzenią”). Osiami wyznaczającymi prawdziwą trójwymiarowość miasta są czas, przestrzeń i fantazja. Jednak powierzchnia miasta, po której przesuwa się oko patrzącego, najłatwiej pozoruje własną monolityczność i oskorupia się w mit. Podstawowym zadaniem dialektyka jest szukanie w niej pęknięć, by następnie zdecydowanym uderzeniem rozbić fałszywie spójny obraz. „Elementem ocalenia jest mocny, pozornie brutalny chwyt”¹¹.

8 S. Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing...*, s. 124.

9 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 508 (N 2a, 4).

10 Zob. M. Berdet, *What is Anthropological Materialism?*, <http://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/644>

11 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 522 (N 9a, 3).

Ruiny socjalistycznego Berlina

Aby przy mocnym uderzeniu pięść nie zmiażdżyła własnego kciuka, kciuk prawidłowo zaciśniętej pięści pozostaje na zewnątrz, nigdy wewnątrz zwiniętej dłoni. Tak zwinięta w pozdrowieńczym geście bojowników Czerwonego Frontu, sama metalowa pięść Ernsta Thälmana ma ponad metr wysokości. Popiersie przedwojennego niemieckiego komunisty ma czternaście metrów wysokości i piętnaście metrów szerokości. Odlany z brązu, ważący ponad pięćdziesiąt ton pomnik stoi w berlińskiej dzielnicy Prenzlauer Berg, na środku sporego, zupełnie pustego placu, na skraju osiedla-parku nazwanego imieniem Thälmana. Thälmann ma za sobą komunistyczną flagę, a otacza go wieniec z drzew, zza których wystają symetrycznie rozstawione po obu stronach wieżowce z wielkiej płyty.

Osiedle-Park Ernsta Thälmana, będące w 1986 roku jednym z najnowocześniejszych projektów mieszkaniowych, niemal natychmiast stało się reliktem przeszłości. Jako dzieło schyłkowe, po upadku muru pomnik Thälmana nie budził tak wielkich emocji jak pomnik Lenina na Friedrichshain. Oczy wszystkich zwrócone były na nowe, tożsamościowe projekty: nowy plac Poczdamski czy przebudowę Reichstagu. Pomimo iż dzielnica Prenzlauer Berg była w centrum uwagi ze względu na kompleksowy projekt rewitalizacji (a *de facto* gentryfikacji), osiedle Thälmana pozostawało na uboczu. Wielka płyta nie stanowiła atrakcyjnej konkurencji dla remontowanych przestronnych mieszkań starego budownictwa, dzięki czemu oparła się napływowi mieszczaństwa w stylu „Bionade-Biedermeier”¹². Gigantyczne reflektory oświetlające niegdyś pomnik wyłączono. Pozbawiony władzy ideologicznej, pomnik stał się przede wszystkim materialnym obiektem. Oprócz wielkoformatowych graffiti nad kamiennym napisem *Rote Front* kolorowym sprayem nadpisane są zwykłe miejskie deklaracje miłości („Katja, I love you!”) i to, co tylko może przyjść do głowy, gdy letnim wieczorem, na rozgrzanym jeszcze od słońca, wygodnym cokole z ukraińskiego marmuru pije się piwo albo pali dżointa. „Na Thälmannie” jeździ się na deskorolkach, a czasami nawet celuje się w wielki nos z brązu kulką albo torebką z farbą. W dzień po pomniku buszują dzieci, a matki przysiadają, by na chwilę odpocząć. Thälmann na Prenzlauer Berg jest – na pierwszy rzut oka – pozostawiony samemu sobie. Chociaż w 1993 roku wydano oficjalne zarządzenie, by pomnik wysadzić w powietrze, nigdy tego nie zrobiono, gdyż na drogą eksplozję szkoda było pieniędzy z budżetu.

12 <http://www.zeit.de/2007/46/D18-PrenzlauerBerg-46>

Ekspolozja *Jetzt-Zeit*

Kiedy w 1999 roku Związek Sił Demokratycznych Bułgarii (ZDS) za pomocą sześciusetkilogramowego ładunku po raz pierwszy próbował wysadzić w powietrze mauzoleum Dimitrowa w Sofii, w pobliskich budynkach rządowych popękały szyby, a centralny plac pokrył się grubą warstwą pyłu. Mauzoleum, zbrojone przeciwko atakom nuklearnym, pozostało nienaruszone. Podobnie przebiegały kolejne dwie próby, przy czym przy trzeciej ładunek zwiększono do dziewięciuset kilogramów. Plac wyglądał coraz gorzej, mauzoleum ledwie się przechyliło.

Wyjątkowo spektakularna porażka ZDS jest doskonałą lekcją Benjaminowskiej dialektyki mitu i materii. Wielki wybuch, który miał być manifestacją władzy ZDS i jej przewagi nad (pokonanym dziesięć lat wcześniej) przeciwnikiem, nie tylko przywrócił całą symboliczną moc marmurowemu budynkowi (który od 1990 roku nie pełnił już funkcji mauzoleum i nie zawierał ciała Dimitrowa), ale jeszcze uzbroił go dodatkowo w 900 kg dynamitu, z manifestacji władzy czyniąc ślapstickową komedię o nieudolnym despotcie, w którego rolę niezamierzenie weszła ZDS. Komiczny charakter destrukcji nie wynikał przy tym wyłącznie z niekompetencji pirotechników, ale ze złego wycucia czasu. Podupała ideologia państwowego socjalizmu nie wymagała tak silnego uderzenia – więc jego siła obróciła się przeciwko ideologii uderzających (pięść zmiądzzyła swój własny kciuk). Moc, która zdolna by była rozsądzić mit, można wydobyć jedynie z jego wnętrza. Mit nie jest prostym zaprzeczeniem historii, ale przeciwnie – jej rdzeniem, w którym ukryta jest prawda o zbiorowości

Formy architektoniczne, pomniki, elementy miejskiego pejzażu jako sama fizjologiczna „wewnętrzność” zbiorowości „trwają w swej nieświadomej, nieukształtowanej formie snu, są czymś zupełnie takim samym jak procesy naturalne – trawienie, oddychanie [...] póki zbiorowość nie zawładnie nimi w polityce i póki nie narodzi się z nich historia”¹³. Kolektywne rozpoznanie mitu sprawia, że jego własną moc można wykorzystać do jego destrukcji. Stąd tak ogromną siłę wyzwałało burzenie pomników w stolicach byłego bloku wschodniego w 1989 roku.

W psychologii kolektywu mit pełni podobne funkcje, co sen w psychologii jednostki. Ponieważ jednak sen i jawa społeczeństwa są ze sobą dialektycznie splecione, do najważniejszych elementów dialektycznej metodologii należą techniki przebudzenia. Proces rujnacji jest powolnym procesem budzenia się. Dialektyczny kunszt nie polega jednak

13 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 433 (K 1, 5).

Moc, która zdolna by była rozsądzić mit, można wydobyć jedynie z jego wnętrza. Mit nie jest prostym zaprzeczeniem historii, ale przeciwnie – jej rdzeniem, w którym ukryta jest prawda o zbiorowości

na tym, by w podlegającym rujnacji micie rozpoznać upadłe sny minionych pokoleń (by, jak w Sofii, dziesięć lat po upadku komunizmu rozpoznać w mauzoleum symbol komunistycznego ucisku), ale by w sposobie, w jaki dawne mitologie podlegają rujnacji, rozpoznać nadchodzący sen własnej epoki. To, co kiedyś wrywało kolektyw ze snu, dziś samo może być elementem nowej mitologii, podczas gdy dawne formy mityczne wciągnięte w terażniejszość mogą wyzwolić siły rozsadzające spójność onirycznej narracji. Nic nie jest progresywne albo reakcyjne jako takie.

Aby zniszczyć monolityczną strukturę, trzeba znaleźć lub spowodować w niej pęknięcie i rozsadzić ją od środka. Także tę benjaminowską lekcję rządowi pirotechnicy w Sofii przyswoili zbyt późno. Po sześciu dniach – tyle samo zajęło niegdyś zbudowanie pancernego mauzoleum – udało się zniszczyć budynek przy pomocy kilkunastu drobnych ładunków i buldożerów, które kruszyły popękane mury. Tymczasem odtwarzana jeszcze tysiące razy w Internecie seria nieudanych eksplozji zburzenia mauzoleum nieoczekiwanie ujawniła zupełnie inny mit – mit ciągłości, którą ZDS próbowała wytworzyć oraz mit „epoki upadku”, w którym nic, co pochodzące z komunistycznej przeszłości, nie mogło zostać ocalone. Największym grzechem ZDS okazał się całkowity brak poczucia terażniejszości – niewrażliwość na Benjaminowski *Jetzt-Zeit*, który aktywuje energię pewnych wydarzeń historycznych, zamykając drogę do innych (bardziej mozolne akcje burzenia pomników w 1989 roku tylko wzmagały heroizm burzących). Dziesięć lat później, kiedy społeczeństwo bułgarskie już od dawna pozbawione było złudzeń nie tylko co do epoki komunizmu, ale i kapitalizmu, w przeprowadzonym sondażu 2/3 mieszkańców zagłosowało przeciwko wyburzeniu mauzoleum¹⁴.

Wszelka energia prowokująca polityczne przebudzenie jest kolektywną energią społeczną. Jej źródłem jest „byłość”, jej miejscem magazynowania – miasto, jej zapalnikiem – terażniejszość: „[materializm historyczny] [r]ozsadza ciągłość historii i wrywa z niej epokę ze zreifikowanej »ciągłości historii«. Ale rozsadza również homogeniczność samej epoki. Napełnia ją ekrazytem, tj. terażniejszością”¹⁵.

Terażniejszość jest, według Benjamin, jedynym prawdziwym materiałem wybuchowym.

14 Cyt. za <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/431854.stm>

15 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 522 (N 9a, 6).

Obraz dialektyczny

Moment nagłego poznania przyrównuje Benjamin do krótkiego spięcia – jakby patrzący na miasto patrzył zbyt intensywnie, tak że w tym „przeciążonym” patrzeniu powstaje zwarcie – dialektyczna iskra. Ładunkiem, który wytwarza się na chwilę w momencie takiego „przeciążenia” obwodów poznawczych, jest obraz dialektyczny. Dialektyczna iskra może wywołać kognitywną eksplozję, w której na ułamek sekundy normalny miejski proces dialektyczny zatrzymuje się niczym w klatce fotograficznej w momencie największego napięcia pomiędzy sprzecznościami (Benjamin nazywa to „zastygłą dialektyką” – *Dialektik im Stillstand*). *Jetzt-zeit* przestaje być zwykłym czasem terażniejszym, stając się jego zagęszczeniem, czasem wielokrotnie terażniejszym, w którym swoją terażniejszość objawia zarówno potocznie ujęte „teraz” czasu fizykalnego, jak i uobecnione „teraz” byłości.

Obraz dialektyczny jest podstawowym pojęciem Benjamin, zarazem jednak jednym z najbardziej kłopotliwych. Przełożenie jego fenomenu na język metodologiczny przypomina bowiem próby instrumentalnego planowania (świeckich) iluminacji. Podstawowym problemem dla „niefilozoficznych”, twardo stąpających po ziemi metodologów jest subiektywność. Spośród dwóch osób stojących obok siebie i patrzących w ten sam punkt, prawdopodobnie tylko jedna dozna owego „momentu spięcia”. Nawet ona nie może tego doświadczenia powtórzyć, a jedynie rekonstruować je za pomocą pamięci i pojęć. Jaką rolę w metodologii przypisać więc zjawisku, które pojawia się nie wiadomo skąd, na chwilę i nie dla wszystkich, i które zaraz znika? Wszystkie klasyczne problemy badań jakościowych tu radykalnie się wzmacniają: obrazy dialektyczne nie są intersubiektywne, są trudno operacjonalizowalne, niemal niemożliwe do zaplanowania i wreszcie, mimo najszczerzych chęci i rzetelnego przygotowania, całkiem zwyczajnie mogą nam się nie przydarzyć. Moment zatrzymania dialektyki jest bowiem dokładnie tym momentem, w którym Benjaminowski pozytywizm przeskakuje w magię.

Charakterystyczne, że pisząc tak wiele o obrazach dialektycznych, Benjamin nigdy nie opisuje szczegółowo żadnego konkretnego obrazu, który ukazał się jemu. Sygnały wskazujące u niego na przeżycie tego rodzaju są najczęściej zdawkowe i odnoszą się raczej do wskazania miejsca i momentu iluminującego szoku, niż do jego treści¹⁶. Nie wynika to ze słabości metodologicznej Benjamin, ale z niedyskursywnej i efemerycznej natury obrazów dialektycznych. Obraz dialektyczny należy do

16 Tamże, s. 117 (C 2a, 10).

metodologii na bardzo szczególnych zasadach. Nie jest ani jej narzędziem (nie możemy powiedzieć, że badamy miasto *za pomocą* obrazów dialektycznych), ani jej celem (obraz nie jest nigdy tym, co ostatecznie poznamy). Doświadczenie dialektycznego szoku jest raczej momentem „przełączenia pomiędzy porządkami¹⁷”, punktem kulminacyjnym badania, który zbieraniu fragmentów nadaje mocny impuls teleologiczny. Ponieważ źródłem obrazów dialektycznych jest monadyczna struktura fragmentów, dialektyczne spojrzenie stara się z jednej strony zebrać jak najwięcej fragmentów, z drugiej poprzez łączenie ich w różne konstelacje maksymalnie wyekspluatować ich potencjał.

Techniki patrzenia

Metodologia Benjaminina jest metodologią nadmiaru. Nawet najskromniejsze próby jej zastosowania znakomicie wyjaśniają, dlaczego *Pasaże* nigdy nie mogły zostać ukończone. Benjamin jest systematycznym, pozytywistycznym archiwistą, który inwentaryzując nieskończoność miasta, jednocześnie raz po raz przemienia się w surrealistę-wizjonera: ze swoich fiszek, rycin i cytatów układa coraz to nowe montaż, by następnie porzucić je, zmotywowany nagłym pragnieniem odnalezienia brakującego elementu i dołączenia go do spisu. W swojej metodologii, podobnie jak w polityce Benjamin pozostaje wierny zasadzie, by działać „zawsze radykalnie, nigdy konsekwentnie¹⁸”. Jego eksperymenty myślowe, percepcyjne i analityczne można potraktować jako swoiste dialektyczne wprawki. Niektóre z tych ćwiczeń w patrzeniu, których w różnych miejscach można znaleźć u Benjaminina co najmniej kilkanaście, rekonstruuję poniżej.

Technika (i) „antropocentrycznej topografii¹⁹” opiera się na konstruowaniu topografii przestrzeni w oparciu o znaczenie jej poszczególnych elementów dla jednostek i dla kolektywu. Na tej zasadzie Benjamin proponuje (ii) budować alternatywne topografie w oparciu o pozornie nieistotne elementy (fontanny, burdele, dworce) lub (iii) „unerwiać” przestrzeń, architekturę i technologię perspektywą poszczególnych ludzkich doświadczeń, szukając zarazem (iv) ekspresyjnego nadmiaru, który wykracza poza funkcjonalną konieczność.

W swojej metodologii, podobnie jak w polityce Benjamin pozostaje wierny zasadzie, by działać „zawsze radykalnie, nigdy konsekwentnie”. Jego eksperymenty myślowe, percepcyjne i analityczne można potraktować jako swoiste dialektyczne wprawki

17 P. Osborne, *Quasi-messianic Interruption*, [w:] *Walter Benjamin: Critical Evaluations in Cultural Theory*, red. P. Osborne, t. 1, New York 2005, s. 324.

18 W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Frankfurt 1997, s.425-426.

19 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 115 (C2, 3).

Zabieg (v) zagęszczenia czasu²⁰ polega na *quasi*-filmowym zagęszczeniu ruchu na danym placu lub w mieście, tak, by zmniejszyć dystans czasowy pomiędzy wydarzeniami i, w skrajnej wersji, stworzyć rodzaj (vi) montażu, w którym zjawiska z różnych porządków czasowych zostają zderzone w jednym porządku przestrzennym. Ten i inne rodzaje montażu należą zresztą do ulubionych technik Benjamina, inspirowanych przez surrealistów. Montaż ułatwić również mają znalezienie (vii) nieciągłości i pęknięć we wszelkich narracjach historycznych²¹. Za Brechtem Benjamin stara się spojrzeć na miasto jako na (viii) pole bitwy, wyodrębniając jak najwięcej konfliktów społecznych. Zabieg (ix) teleskopowania byłości²² jest rodzajem montażu, w którym wydarzenia z przeszłości zostają wprowadzone do teraźniejszości bez oceniającej, narracyjnej domieszki tego, co wydarzyło się w międzyczasie. Zarazem żadnego z tych ćwiczeń nie da się doprowadzić do końca, gdyż wymagałoby to wiedzy o całości miasta. Do tej Benjamin proponuje dotrzeć nie przez linearną konsekwencję, ale przez ciągłą zmianę perspektywy. Wypróbując wybrane techniki Benjamina do analizy pomnika i osiedla Ernsta Thälmana, postaram się pokazać, jak różne, często sprzeczne obrazy mogą się dzięki nim odstąpić.

1. Antropocentryczna topografia

Uznając topograficzny (i jako taki – materialny) aspekt miasta za kluczowy dla dotarcia do prawdy o jego całości²³, Benjamin wprowadza do badań historyczno-topograficznych antropologiczną korektę, proponując „topografię inną, pomyślaną nie architektonicznie, lecz antropocentrycznie”²⁴. Każdy element topograficzny miasta należy przebadać nie tylko ze względu na jego miejsce, formę i zależności pomiędzy nim i resztą elementów, ale także możliwie dokładnie przeanalizować jego różne znaczenia i wpływ na życie dla grup i jednostek. Taka topografia nie rozdziela pomiędzy miejscem w społecznych i indywidualnych historiach²⁵ a miejscem w przestrzeni. Przestrzeń zostaje „unerwiona” doświadczeniem.

20 Tamże, s. 112 (C 1, 9).

21 Tamże, s. 522 (N 9a, 5).

22 Tamże, s. 518 (N 7a, 3).

23 Tamże, s. 112 (C 1, 7).

24 Tamże, s. 115 (C 2, 3).

25 Tamże, s. 112 (C 1, 8).

Innerwacja

W 1872 roku na łące, na której dzisiaj stoi osiedle-park Thälmana, wybudowano gazownię. Mieszkańcy Prenzlauer Berg traktowali ją zarazem jako wybawienie i przekleństwo. Z jednej strony państwowy pracodawca zapewniał stabilne zatrudnienie nawet w czasach kryzysu, z drugiej zakład radykalnie obniżał jakość życia, emitując wyziewy, kurz i sadzę²⁶. Narzekano również na warunki pracy. W 1886 roku doprowadził w konsekwencji masowego strajku. Aktywnie rozwijający się ruch doprowadził w 1905 roku do skrócenia dnia pracy do ośmiu godzin. Radykalne zmniejszenie produkcji nastąpiło wraz z dojściem do władzy narodowych socjalistów. Węgiel był niezbędny do celów militarnych. Od strony Greifswalder Strasse, na miejscu dzisiejszego pomnika Thälmana, powstała wysokociśnieniowa stacja paliwowa, w której gaz tankowały miejskie autobusy BVG (w ten sposób również benzynę oszczędzano na potrzeby zbrojeniowe²⁷). Część robotników powołano do armii, a pod koniec lat trzydziestych podjęto decyzję o stopniowym przestawieniu miejskiego systemu na gaz ziemny, rozbiórce gazowni i wybudowaniu jej na terenie kompleksu sportowego z dużym basenem. Wybuch wojny unieważnił te plany, z których – aż do dzisiaj – pozostało jedynie boisko sportowe przy Winsstrasse.

Po wojnie władze NRD zdecydowały się zmodernizować gazownię, która działała nieprzerwanie aż do 1981 roku. Jak zauważa Soost²⁸, efektywne zaopatrywanie miasta w gaz było w ogóle możliwe jedynie dzięki kreatywności i zaangażowaniu pracowników, którzy często musieli radzić sobie z brakiem surowców i części zamiennych, spowodowanym polityką gospodarczą NRD. Podjęta na X. Zjeździe Partii SED decyzja o zamknięciu gazowni i wybudowaniu na jej terenie osiedla-parku została przyjęta pozytywnie. Mieszkańcy wraz z zespołami Uniwersytetu Humboldtów i Akademii Sztuk Pięknych w Weissensee aktywnie zaangażowali się w przygotowywanie planów przekształcenia na cele kulturalne trzech ogromnych gazomierzy, które miały być materialnym śladem robotniczej przeszłości dzielnicy. Niestety, wkrótce Erich Honecker odgórnie podjął decyzję o ich zburzeniu. Jako oficjalną przyczynę podano zanieczyszczenie gruntu. Jednak ze względu na pośpiech wywołany założoną datą otwarcia w stulecie urodzin Thälmana, mimo wymiany gruntu pod zburzonym gazomierzem, pozostawiono w ziemi ogromne pojemniki

26 H. Soost, *Gas und Koks, Ruß und Staub*, „Berlinische Monatsschrift“ 2001, nr 4, s.52-53.

27 Tamże, s. 54.

28 Tamże, s. 59.

ze smołą. Nad wyglądającym znakomicie na zdjęciach, luksusowym osiedlu mieszkaniowym na 1336 mieszkań i ponad 4000 mieszkańców, w którym od dnia otwarcia działały: dwa przedszkola, żłobek, dwa place zabaw, ozdobny staw z miniwodospadem, trzy sklepy, trzy restauracje, basen i planetarium, wkrótce zaczął unosić się nieznosny fetor. W wodach gruntowych jeszcze na początku lat dziewięćdziesiątych wykrywano cyjanki i fenole. Kontenery ze smołą w skomplikowany sposób usunięto, a oczyszczanie wód gruntowych trwa do dzisiaj.

Decyzja o zburzeniu gazomierzy wywołała masowe protesty. Mieszkańcy drukowali własne ulotki i naklejki z hasłem „Nie burzyć gazomierza!”. Wysyłano tysiące podań i oddolnie organizowano dyskusje o możliwych rozwiązaniach oraz o robotniczej historii dzielnicy. Erich Honecker zignorował wszystkie postulaty protestujących, przychyłając się do opinii radzieckiego rzeźbiarza Lwa Kerbela, który miał powiedzieć, że gazomierze „optycznie przytłoczą” pomnik Thälmana. Teren gazomierza ogrodzono, fotografów wyproszono. Ostatnią noc przed wysadzeniem spędziło w gazomierzu kilkunastu pracowników Stasi, pilnując, by nie doszło do blokady ze strony strajkujących. Thomas Frierl, jeden z aktywnie protestujących członków SED, za swój udział w proteście utracił asystenturę na Uniwersytecie Humboldtów. Na uroczystości otwarcia osiedla i odsłonięcia pomnika 15 kwietnia 1986 Erich Honecker przemawiał z dumą: „Nic nie będzie już przypominać o tym, co tu kiedyś było, nic o smrodzie, o złych warunkach życia i pracy, nic o napaściach Schupo i bojówek SA, które wielu proletariuszy kosztowały życie. Dzisiaj to proletariusze są panami tego miasta, miasta pokoju, stolicy NRD, Berlina”²⁹. Po przemówieniu kilkuletnia pionierka zaśpiewała piosenkę „Mały biały gołąbek pokoju”.

Projekt pomnika autorstwa Kerbela mieszkańcy uznali za zbyt agresywny. Po jego opublikowaniu w 1982 roku wybuchła fala protestów. Artyści byli rozżaleni tym, że nie zorganizowano otwartego konkursu. Szczególnie tragiczną postacią w tym kontekście jest rzeźbiarka Ruthild Hahne, której zaprojektowanie pomnika Thälmana (w innym miejscu) zaproponowano w wyniku ogłoszonego konkursu już w 1950 roku. Przez piętnaście lat Hahne pracowała nad kolejnymi wersjami pomnika, raz po raz odrzucanymi do poprawek, tracąc kolejnych sojuszników i w efekcie rujnując swoją karierę. Sprowadzony ze Związku Radzieckiego Kerbel traktowany był tymczasem z atencją i – jak zauważali złośliwi – służalczą, odzwierciedlającą ówczesną politykę NRD. Pomnik

29 Cyt. za Monteath, P. (red.). *Ernst Thalmann. Mensch und Mythos*, Amsterdam 2000, s.191

Thälmana zamazywał indywidualność bohatera, uniwersalizując go jako symbol władzy. Thälmana z Prenzlauer Berg nazywano „Lehmanem” (ze względu na wyraźnie przypominającą Lenina fizjonomię) lub po prostu „gigantyczną przypinką do klapy marynarki”. Do Ericha Honeckera napisała nawet kobieta, która знаła Thälmana osobiście z czasów powstania w Hamburgu, skarżąc się, że projekt nie ma nic wspólnego z „naszym Teddym”, który „zawsze miał kontakt z ludźmi i nigdy nie oddzieliłby się od nich tak jak na tym modelu, na którym patrzy do góry”³⁰. Jednocześnie pomnik stał się centralnym punktem typowej dla NRD symbolicznej choreografii władzy, w którą wplatały się indywidualne historie: mianowania na pioniera, pasowania na żołnierza, obchody i festyny.

Po upadku NRD utworzona została specjalna komisja, która decydowała o losach socjalistycznych pomników. W 1992 roku podjęto oficjalną decyzję o wysadzeniu Thälmana w powietrze. Thomas Frierl, ten sam, który będąc jeszcze w SED, bronił gazowni, mówił teraz, że pomnik jest symbolem „głęboko niedemokratycznych związków pomiędzy polityką, sztuką i sferą publiczną”³¹. Mieszkańcy znów protestowali, jednak Thälmann wygrał początkowo nie dzięki sile społecznego protestu, ale dzięki sile swojej monumentalnej materii, wplecionej, mówiąc językiem Marksa, w ekonomiczne zależności bazy. Podjętą przez komisję decyzję o zburzeniu pomnika przekazano do władz dzielnicy, które stwierdziły, że na drogą operację zburzenia ważącego 50 ton Thälmana nie ma w budżecie pieniędzy. Pomnik pozostał, stając się czysto materialnym elementem lokalnej topografii, na który projektowano różnego typu konflikty.

2. Pole walki

„Miasta są polami walki” – stwierdza Benjamin, recenzując *Czytanki dla mieszkańców miast* Brechta. Brecht fascynuje Benjamina jako anty-flaneur, który nie daje się ponieść estetycznej fascynacji, zachowując strategiczną czujność na konflikt społeczny. „Trudno wyobrazić sobie obserwatora bardziej nieczułego na uroki krajobrazu niż ten, który został strategicznie wyszkolony w czasie bitwy”³². Niewrażliwy na wielkomiejskie przebudzowanie, obojętny na detale architektoniczne, Brecht jest wyczulony

Thälmann wygrał początkowo nie dzięki sile społecznego protestu, ale dzięki sile swojej monumentalnej materii, wplecionej, mówiąc językiem Marksa, w ekonomiczne zależności bazy

30 Tamże, s. 193.

31 P. Saunders, *The Ghosts of Lenin, Thälmann and Marx in the Post-Socialist Cityscape*, „German Life and Letters” 2010, nr 63, s. 450.

32 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt 1991, s. 556.

na najsubtelniejsze zachowania mieszczan. Obaj z Benjaminem w najbardziej spójnym miejskim krajobrazie próbują dostrzec symptomy toczącej się walki oraz „punkty, w których tradycja się rwie, a zatem jej chropowatości i zadziory umożliwiające chwyt temu, kto pragnie wspiąć się ponad nią”³³.

Powierzchnia

W jednym z projektów rewitalizacji pomnika Thälmann miał zostać obsadzony rosyjską winoroślą, w innych pneumatyczny podnośnik umożliwiłby spojrzenie Thälmannowi prosto w metalowe oczy, otoczenie go labiryntem lub przerobienie na fontannę³⁴. Na rewitalizację jednak, podobnie jak na zburzenie, w intensywnie gentryfikowanej dzielnicy Prenzlauer Berg nie starczyło środków. Niewielki targ z produktami regionalnymi, który początkowo działał wokół pomnika, nie utrzymał się. Po dewaluacji wymiaru symbolicznego, monumentalna materialność pomnika stała się jego dominującą wartością. Z ideologicznej figury Thälmann stał się nagle gładką, płaską powierzchnią horyzontalną, na której można (w dzień w cieniu rzucanym przez wielką brązową głowę, nocą na długo utrzymującym ciepło granitowym postumencie) odpocząć, oprzeć się, wypić piwo i porozmawiać. Thälmann był gładką, płaską powierzchnią wertykalną znakomicie nadającą się na graffiti. Niewielki placyk okazał się ciągiem stopni o różnej wysokości, na których można ćwiczyć skoki na deskorolce, a wielka głowa – celem, do którego znakomicie jest rzucać szyszkami albo strzelać kulkami z farbą. Cały pomnik stał się ponadto obiektem alternatywnej turystyki, lokalnym kuriozum, które napływająca na Prenzlauer Berg nowa klasa średnia mogła od czasu do czasu pokazywać znajomym.

O tym, że spór ideologiczny nie ustał, świadczyły agresywne wypowiedzi niektórych polityków, jak i nieoczekiwana kontrofensywa obrońców Thälmann. Na pomniku pojawił się nadmalowany nad graffiti napis „Eingekerkert, ermordet, beschmiert” („osadzony, zamordowany, zabazgrany”), odwołujący się bezpośrednio do historycznej postaci Ernsta Thälmann. Pochodzący ze Stuttgartu (a zatem nieobciążony wspomnieniem ideologii NRD) student Max Renkl razem z grupą młodych antyfaszystów oraz starych „towarzyszy” z SED, wspomagany przez protestujących przed laty przeciwko zburzeniu pomnika mieszkańców osiedla założył w 2000 roku Thälmann-Aktionsbündnis (TA – Sojusz Działaczy Thälmann): organizację, której główną motywacją był sprze-

33 Tamże, *Pasaże*, s. 522 (N 9a, 5).

34 „Berliner Zeitung”, 3 lipca 1996.

Z ideologicznej figury Thälmann stał się nagle gładką, płaską powierzchnią horyzontalną, na której można (w dzień w cieniu rzucanym przez wielką brązową głowę, nocą na długo utrzymującym ciepło granitowym postumencie) odpocząć, oprzeć się, wypić piwo i porozmawiać

ciw wobec bazgrania po pomniku. Stan, w jakim znajdował się pomnik wedle działaczy TA, nie licował z bohaterskim życiorysem przedwojennego lewicowca.

We wrześniu 2001 roku około dwudziestu wolontariuszy z TA w wieku od 18 do 75 lat przez cały tydzień, osiem godzin dziennie, samodzielnie czyściło ogromny pomnik przy pomocy acetonu, drucianych szczotek i palników gazowych. Jednocześnie rozdawano ulotki dotyczące historii Thälmana. Już w kilka tygodni po pierwszej akcji sprzątającej pomnik był ponownie zabazgrany. Z początku członkowie TA starali się regularnie usuwać pojawiające się napisy, organizując akcje czyszczące co kilka tygodni. Powierzchnia pomnika na zmianę była zabazgrana i czysta. Pomiędzy „zwykłymi” napisami sporadycznie pojawiały się na pomniku również swastyki i symbole nazistowskie. W 2004 roku doszło do zorganizowanego „ataku” nazistów. Na oczyszczonym pomniku namalowano swastyki i trupie czaszki, które policja zamalowała farbą dyspersyjną, wyjątkowo trudną do domycia dla działaczy TA. Ze względu na swastyki oraz naciski ze strony TA, w 2007 roku miasto podjęło decyzję o wynajęciu firmy sprzątającej, która myje pomnik dwa razy w roku – w dzień urodzin i rocznicę śmierci Thälmana. Na swoich ulotkach wizerunek pomnika zaczął wykorzystywać lokalny oddział międzynarodowej organizacji antyfaszystowskiej Antifa. Propozycje TA, by wynająć ochroniarzy pilnujących pomnika zostały odrzucone, TA nie udaje się też znaleźć sponsora, który opłaciłby włączanie nocą ogromnych stadionowych reflektorów oświetlających komunistycznego bohatera w zamian za możliwość umieszczenia na tych reflektorach reklam.

Obecnie przez większą część roku pomnik jest zabazgrany, zmieniają się tylko napisy. Dwa razy w roku, w każdą pierwszą sobotę po urodzinach/rocznicy śmierci Thälmana działacze TA organizują uroczystości: zbierają się pod pomnikiem, składają kwiaty, rozstawiają czerwone flagi, czytają stare przemówienia Thälmana i krytykują współczesny kapitalizm. Choć skład Thälmann Aktionsbündnis jest – poza ogólną deklaracją lewicowości – ideowo dość różnorodny, podczas festynu, który udało mi się obserwować 20 sierpnia 2010 roku najbardziej widoczna była opcja postenerdowska. Śpiewano piosenki o Thälmannie, odczytywano jego przemówienia, także te, które kończą się słowami „Lenin to partia, partia to Lenin”. Kiedy odjeżdża półciężarówka, z której sprzedawany jest chleb ze smalcem i ogórki kiszzone, pomnik znów z miejsca festynu staje się nieco opustoszałym, wygodnym i intymnym miejscem spotkań. „Spotkałem się przy pomniku z kilkoma przyjaciółmi, by napić się piwa i przyjemnie zakończyć pogodny, piątkowy wieczór” – rozpo-

czyną swoją notkę internetową blogger Ghost Dog³⁵. Wieńce dla Thälmana więdną, postument znów pokrywa się napisami, jak ten, dopisany ostatnio kredą: „Arndt, jesteś przygodą mojego życia”.

Konflikt

„Ziomal Thälmann jest najnowszym członkiem DKM, poza tym to zajebista miejscówka”³⁶ – pisze na forum ElBrÖ. DKM to berlińska ekipa grafficiarzy, która kilkakrotnie na miejsce *bombingu* wybierała pomnik Thälmana. Sprawa Thälmana, a konkretnie pytanie, czy środowiska, które definiują się jako lewicowe powinny malować po pomnikach lewicowych bohaterów, stała się przyczyną kolejnej odsłony konfliktu pomiędzy berlińskim street artem i sceną graffiti. Wpisane przez Thälmann Aktionsbündnis do programu hasło „Zjednoczeni przeciwko prawicy” okazało się w tym przypadku pobożnym życzeniem. Chociaż sami działacze TA od początku podkreślali, że nie są przeciwko graffiti, chcą jedynie chronić pamięć o Thälmannie, dyskusje na forum pełne są agresji pomiędzy środowiskami, dla której pomnik stanowi naturalny katalizator, pretekst, by odnowić dawne konflikty. Jedni mówią o „pohańbieniu pomnika” podobnym do działań neofaszystów i o pozorowanej lewicowości, inni powołują się na tradycję grafficiarzy i samą formę pomnika. Jak pisze członek DKM:

„Po pierwsze nie robimy *street artu* jak te dzieciaki, które myślą, że mają coś wspólnego z graffiti. Naszą dewizą jest *bombing* aż do bólu zębów i gównu mnie obchodzi jakiś stalinistyczny pomnik. Nawet jeśli ziom Thälmann miał parę dobrych pomysłów, nie malowaliśmy po gębie tylko po postumencie. Poza tym grafficiarze zawsze walczą o fejm, wykorzystując wolne miejsca, a nie próbują jakimiś drukowanymi naklejkami „upiększać miasto” [...]. Prawo jest wszystkim, *street art* niczym”³⁷.

Pomiędzy moralistyką a prowokacją pojawiają się pojedyncze głosy łagodzące, w których powraca krytyka formy pomnika: „ale co to właściwie ma za znaczenie, kim jest ten monstrualny koleś?”³⁸. DKM i inne ekipy dalej bombardują.

35 <http://ghostdog19.wordpress.com/2007/04/14/eine-nacht-bei-ernst-thalmann/>

36 Cała dyskusja tu: <http://lilapapierschwein.blogspot.de/2007/08/02/1944-ermordet-seit-dem-immer-wieder-geschaendet-rotfront/>

37 Tamże.

38 Tamże.

Sprawa Thälmana, a konkretnie pytanie, czy środowiska, które definiują się jako lewicowe powinny malować po pomnikach lewicowych bohaterów, stała się przyczyną kolejnej odsłony konfliktu pomiędzy berlińskim street artem i sceną graffiti

3. Zagęszczenie czasu/montaż

Część technik poznawczych Benjamina polega na (percepcyjnych) manipulacjach czasem – zaburzaniu zwykłego, chronologicznego porządku czasowego przez np. przyspieszanie go tak, by cała różnorodność wydarzeń stała się przestrzennie i poznawczo bliska lub wręcz jednoczesna. Ważny jest przy tym wizualny (filmowy, choreograficzny) wymiar takiej percepcji. Film dla Benjamina to medium, które „dialektyzuje” percepcję patrzącego:

Czy na podstawie planu Paryża nie dałoby się nakręcić pasjonującego filmu? Odsłaniając w kolejności chronologicznej rozmaite jego oblicza? Zagęszczając do pół godziny ruch przez całe stulecie pulsujący na ulicach, bulwarach, w pasażach i na placach³⁹?

Badacz-dialektyk może dostrajać swoją percepcję jeszcze dalej, poza ograniczenia taśmy filmowej. Nakładając na siebie wszystkie klatki filmu, tworzy rodzaj montażu, w którym zestawia w jednej przestrzeni elementy należące do niej w różnych porządkach czasowych, eksperymentując z ich połączeniami i wypróbując najbardziej absurdalne połączenia. Benjamin antycypuje i radykalizuje proponowaną później dla antropologii przez Clifforda Geertza technikę „gęstego opisu”. Materialista antropologiczny w swoim opisie zagęszcza nie tylko elementy z teraźniejszości, ale i z przeszłości, zestawiając to, co pozornie nie ma ze sobą nic wspólnego. Prostokątny kawałek przestrzeni pomiędzy Greifswalder Strasse, Danziger Strasse, Ella-Kay-Strasse i torami S-Bahnu w zagęszczonej, filmowej perspektywie ukazuje sceny bardzo poważne i zupełnie surrealistyczne.

Choreografia strajku

Grupa nastolatków pali jointa na stacji benzynowej, na środku której stoi pomnik Ernsta Thälmana. Pod postument podjeżdżają tankować autobusy BVG. Z lewej strony nadchodzi grupa strajkujących robotników, domagających się skrócenia dnia pracy. Dołączają do nich mieszkańcy Prenzlauer Berg, spontanicznie organizując przy dystrybutorze gazu napędowego dyskusję o robotniczej przeszłości dzielnicy. Rozrzucają ulotki, skandując „Nie burzy się gazomierza”. Ktoś otwiera piwo, ktoś inny pisze sprayem na Thälmannie: „Nie burzy się gazomierza”. Tymczasem grupa wschodnioniemieckich artystów oprotestowuje monumentalność stojącego nad nimi pomnika, którego gigantyczna pięść

39 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 112 (C 1, 9).

wzniesiona jest w tym samym geście, co pięści strajkujących nieopodal pracowników gazowni. Ruthild Hahne proponuje, by zamiast popiersia postawiono równie wielką postać maszerującego z uniesioną pięścią Thälmana, za którym poszliby robotnicy. Z wielkopłytowych wieżowców wychodzą mieszkańcy, protestując przeciwko wyburzeniu pomnika, mieszając się z kolorowym korowodem Antify. Krzyki robotników, mieszkańców, artystów, antyfaszystów nakładają się w jeden głośny, niespójny krzyk. Na środku stacji benzynowej, tuż przy dystrybutorze dziewczynka-pionierka w białej koszulce pobrudzonej sadzą śpiewa piosenkę „Mały biały gołąbek pokoju”.

Choreografia oczyszczania

Powietrze pachnie sadzą, smołą i węglem. Rozlega się wybuch. W powietrzu unosi się pył i gruz z wyburzonej gazowni. Powietrze stopniowo się oczyszcza. Mieszkańcy oddychają z ulgą, podczas gdy w wodach gruntowych specjaliści odkrywają cyjanki i fenole. Pod dawnym gazomierzem zakopane są pojemniki ze smołą. Powietrze zaczyna nieprzyjemnie pachnieć. Podziemne pompy oczyszczają wody gruntowe. Smoła zostaje wykopana. Powietrze się oczyszcza. Graffitiarze brudzą pomnik. Środek czyszczący *Chemistrip*, zakupiony przez działaczy TA okazuje się toksyczny. TA myje pomnik przy pomocy acetonu i palników gazowych. W barze „Pod latarnią gazową”, w Parku Thälmana nagle zaczyna pachnieć gazem. Graffitiarze brudzą pomnik. Pompa pompuje wody gruntowe. TA myje pomnik. Streetartowcy brudzą pomnik. TA myje pomnik. Graffitiarze brudzą pomnik. TA myje pomnik. Graffitiarze brudzą pomnik wielkimi literami z nazwą swojej grupy. Nastolatek brudzi pomnik wyznaniem miłosnym. Neonaziści brudzą pomnik swastykami. Honecker przemawia pod pomnikiem. Neonaziści brudzą Honeckera swastykami. Policja zamalowuje swastyki specjalną farbą. TA ma problemy z domyciem farby dyspersyjnej, której używa policja. Wynajęta przez miasto prywatna firma sprzątająca myje Honeckera. TA próbuje przekonać reklamodawców, by włączyli reflektory. Pomnik jest dalej zabazgrany. Graffiti na pomniku zmienia się niczym w kalejdoskopie. TA przez wiele godzin szczotkami szoruje pomnik, który nagle, zamiast graffiti, pokryty jest sadzą.

Pozytywistyczny mesjanizm

Wszystkie techniki patrzenia Benjamina służą w gruncie rzeczy jednemu celowi: aby „[u]bijać sobie mózg jak masło, aby dobyć zeń zadziwienie⁴⁰”. Ci, którzy od metody Benjamina natychmiast oczekują *naukowych wnio-*

40 Tamże, s. 326 (J 37, 2).

Wszystkie techniki patrzenia Benjamina służą w gruncie rzeczy jednemu celowi: aby „[u]bijać sobie mózg jak masło, aby dobyć zeń zadziwienie”

sków, z pewnością będą zawiedzeni. Jak pisze Berdet, metoda Benjamina jest raczej „wrażliwością, która uchwytuje grę i stawanie się w akcji”, oferując „metonimię dla jądra historyczności, którego nie można wyrazić za pomocą symbolu, nie tracąc jego specyfiki⁴¹. Im odważniej budujemy surrealistyczne montaż, tym bardziej „naukowa przytulność” się rozpada. Niejednoznaczne i niespójne okazuje się w zasadzie wszystko: historyczna postać Thälmana, sposób wykorzystania tej postaci przez propagandę NRD, historia robotników i mieszkańców Prenzlauer Berg, projekt Ruthild Hahne i sposób jego odrzucenia przez władze NRD, projekt Lwa Kerbela, konflikt o wyburzenie pomnika, stanowiska poszczególnych partii politycznych, działania Thälmann Aktionsbündnis, wewnętrzne podziały środowisk definiujących się jako lewicowe. Każdą z wytworzonych narracji można dość szybko rozbić inną. Zestawiając je razem, nie sposób utrzymać narracyjnej spójności.

Będąc upadłą fantasmagorią władzy, jako ruina pomnik Thälmana okazuje się być miejscem ściśle antyfantasmagorycznym. Jeśli fantasmagoria jest „falszywą syntezą wszystkich społecznych sprzeczności” oraz „falszywą syntezą przeszłości i przyszłości⁴², pomnik Thälmana – utrzymując dynamikę konfliktu bezpośrednio na swojej materialnej powierzchni – nie dopuszcza do trwałego ugruntowania się żadnej tego typu syntezy. Podczas gdy władze miasta proponują coraz to nowe reprezentacje nowoczesności i postępu zjednoczonego Berlina, Thälmann ze swoimi cyklami czyszczenia i brudzenia okazuje się błędem systemu, zdartą płytą. Powierzchnia pomnika lepiej niż wyrafinowane projekty sztuki krytycznej rozsada ideologiczne narracje. A ponieważ materialne stany Thälmana (czysty/brudny) przechodzą jeden w drugi, interpretacja nigdy nie może być domknięta. Nieoczekiwanie jednak, oprócz narracji o zjednoczeniu i postępie Thälmann rozsada też inną – o jedności berlińskiej lewicy. Nawet lewicowa historia jest zawsze „pisana przez zwycięzców”, nawet jeśli zwycięstwo oznacza tyle co uporczywość materii. Niezależnie od kontrowersji ideologicznych wokół postaci oraz pomnika Thälmana, ich obecność w lokalnych dyskursach pamięci jest o wiele wyraźniejsza niż postaci robotników strajkujących w gazowni, która wraz z wysadzeniem gazomierza w zasadzie zniknęła z publicznego dyskursu.

Powierzchnia pomnika prezentuje nie tyle zatrzymanie, co zapętlenie procesu dialektycznego. Jeśli obraz dialektyczny jest subiektywnie zapo-

41 M. Berdet, *Seven Short Temporary Statements on Anthropological Materialism*, <http://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/822>

42 Tegoż, *Eight Thesis on Phantasmagoria*, <http://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/611>

średniczoną zatrzymaniem tego procesu, dialektyczna pętla jest raczej wewnętrznym błędem systemu, który uniemożliwia zbyt szybkie przejście do *Aufhebung* i zmusza do powrotu do punktu wyjścia. Dzięki temu wewnętrzne sprzeczności systemu raz po raz wypływają na powierzchnię, zwiększając możliwość kolizji byłości z teraz-czasem i powstawania obrazów dialektycznych. Swoisty *replay* testuje dialektyczne możliwości coraz to nowych teraz-czasów.

W swojej metodologii Benjamin wskazuje zarówno na niezbędność pozytywizmu, jak i na konieczność jego przekroczenia. Jego główną metodologiczną sztuczką jest uchwytowanie więcej niż w zasadzie da się uchwycić. Ciągłe zmiany perspektywy, w których miasto odsłania swoją „porowatość”⁴³ i niekompletność każdego z wymiarów: materialnego, społeczno-politycznego i fantasmagorycznego. W przeciwieństwie do klasycznych metodologii, Benjamin nie ucieka od tej porowatości, ale wykorzystuje jej potencjał, próbując dotrzeć do całości przez monadyczny fragment. Nie boi się przy tym zaneczyścić rzeczywistości mitem, przekonany, że mity są pełnoprawnymi częściami miejskiej całości. Benjamin koncentruje się przede wszystkim na momencie przenikania się wymiaru materialnego i społecznego, rzeczywistości i fantazji, mitu i jego rujnacji. Jeśli nie możemy uchwycić całości miasta jako statycznego bytu, możemy uchwycić ją w dynamicznym przekroju teraz-czasu. Całość nie jest przy tym linearna, jest uchwytowana nie z *perspektywy* ale z *środką* teraz-czasu.

Dialektyczne techniki badawcze nie oferują łatwego przejścia do „wyników badań”. „W dziedzinach, jakie tu roztrząsamy, poznanie to jedynie piorunowy błysk. Tekst to dudniący długo potem grzmot”⁴⁴. Metodologia Benjamina jest *metodologią patrzenia*, a nie metodologią pisania raportów badawczych. To, co staje się dzięki niej widoczne, to „określony punkt krytyczny” wewnętrznej dynamiki miasta jako całości, zapośredniczonej poprzez obraz dialektyczny⁴⁵. Z punktu widzenia praktyki produkcji wiedzy, negatywny, destrukcyjny aspekt metodologii Benjamina jest dużo łatwiejszy do uchwycenia, podczas gdy jej aspekt pozytywny gubi się w linearności „zwykłych” tekstów naukowych. Prawdziwym wyzwaniem byłoby więc przekroczenie tej sprzeczności: stworzenie modelu naukowości, który nie implikowałby koniecznie linearnego modelu spójności, tak odległego od dialektycznej nieskończoności realnego miasta.

43 Benjamin rozwinął koncept „porowatości” miast wraz z Asją Laciś.

44 W. Benjamin, *Pasaże*, s. 502 (N 1, 1).

45 Tamże, s. 509 (N 3, 1).

Dzieło Benjamina otwiera polityczno-mesjanistyczną perspektywę na miasto. Z napięcia pomiędzy niekompletnością ruiny i przeblaskiem obrazu dialektycznego rodzi się impuls politycznego działania skierowanego i na przeszłość, i na przyszłość (a także na przyszłość każdej przeszłości). Tu jeszcze raz magia zderza się z pozytywizmem: „magiczny” moment rewolucji powinien być uzupełniony pozytywistycznym zadaniem zbawienia. Świecka energia takiego mesjanistycznego pozytywizmu pochodzi z siły „słabego mesjanizmu”, o którym Benjamin wspomina w *Tezach o pojęciu historii*, a który oparty jest na regulatywnej idei szczęścia jako ziemskiego (słabego) odpowiednika zbawienia. Miasto wyładowane jest przeszłymi nadziejami i oczekiwaniem szczęścia przeszłych generacji. Rewolucyjny potencjał tych nadziei jest przechowywany w miejskiej materii. Strajk robotników gazowni i duma młodego pioniera uhonorowanego pod pomnikiem Thälmana, nadzieja na lepsze warunki życia w zanieczyszczonej dzielnicy, zawiedzione nadzieje artystki Ruthild Hahne, fejm ekip graficiarskich i wspomnienia pocałunków na pomniku – wszystkie te wydarzenia powinny nie tylko przejść proces krytycznej destrukcji ich ideologicznych kontekstów, ale też pozytywnej archeologii ich rewolucyjnego potencjału. Zadaniem dialektyka jest uwolnienie ich z ruin, ocalenie ich strony pozytywnej i włączenie ich energii w porządek miejskiej codzienności. Jest to zadanie pozytywistyczne, przypominające mozolne oddzielanie grochu od popiołu z bajki o Kopciuszku:

Skromna propozycja metodologiczna odnośnie do dialektyki dziejów kultury. Bardzo łatwo jest dla każdej epoki, na rozmaitych „polach”, dokonać dychotomicznych podziałów, kierując się określonym punktem widzenia. W taki sposób z jednej strony mamy wszystko to, co „płodne”, „obiecujące”, „żywotne”, „pozytywne”, z drugiej zaś znajdują się aspekty jałowe, zacofane i martwe danej epoki. Tylko po nakreśleniu zarysów tej części pozytywnej na tle negatywnej uzyskujemy wyraźny jej profil. Z drugiej strony każda negacja ma wartość tylko jako tło dla konturów tego, co żywotne i pozytywne. Stąd jest niesłychanie ważne, by tę część negatywną, już wcześniej wydzieloną, znów poddać podziałowi, tak by przy zmianie kąta widzenia (ale nie miary) ponownie objawiła ona stronę pozytywną, różną od tej wskazanej wcześniej. I tak dalej, *in infinitum*, aż cała przeszłość drogą historycznej apokatastazy ulegnie włączeniu w terażniejszość⁴⁶.

Poza szaleństwem owego *in infinitum* badaczkom-benjaministkom pozostaje jedynie mozolne krzesanie dialektycznych iskiei.

46 Tamże, s. 505 (N 1a, 3).

JOANNA KUSIAK (1985) – studiowała filozofię i socjologię na Uniwersytecie Warszawskim (MISH) oraz Uniwersytecie Humboldtów w Berlinie. W swoich badaniach nad miastem łączy badania empiryczne z wątkami filozoficznymi oraz krytyką ideologii. Obecnie pracuje nad książką-doktorem o transformacji Warszawy i pojęciu „chaosu” w studiach miejskich. Doktorantka na Uniwersytecie Warszawskim i Darmstadt University of Technology, w latach 2011/2012 Fulbright Visiting Scholar na City University of New York. Wraz z Moniką Grubbauer opublikowała tom “Chasing Warsaw: Socio-Material Dynamics of Urban Change after 1990” (Chicago 2012). Laureatka nagrody START Fundacji Nauki Polskiej.

Dane adresowe:

The Graduate Center
365 5th Ave
New York
United States 10016
e-mail: jkkusiak@gmail.com

Cytowanie

J. Kusiak, *Walter Benjamin i metodologia antropologicznego materializmu. Krzesanie dialektycznych iskier na metalowej głowie Ernsta Thälmana*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/14.Kusiak.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Joanna Kusiak

Title: *Walter Benjamin and the Methodology of Anthropological Materialism: Striking Dialectical Sparks from Ernst Thälmann's Bronze Head*

Abstract: In his methodology as well as his political thought Benjamin remains faithful to the principle to proceed “always radically, never consistently”. Therefore, the greatest challenge for a contemporary city researcher inspired by Benjamin is to operationalise his materialist methodology. Benjamin’s anthropological materialism cannot be reached within the fixed limits of any discipline, but rather places itself “on the crossroads of magic and positivism” (Adorno); the dialectical image is not a tool of his methodology but its culminating point where positivism turns to magic. To reach this point, Benjamin conducts perceptive and analytical experiments that can be treated as dialectical *études*, exercises in seeing. The paper examines some of these techniques, exploring their philosophical context and testing them on a contemporary example: the Ernst-Thälmann-Monument in Berlin.

Keywords: Walter Benjamin, anthropological materialism, dialectics, dialectical image, city, collective memory, messianism

RAFAŁ ZAWISZA

Odbezpieczyć teologię albo dać jej zginąć (uwagi o esejach Jacoba Taubesa)

Lektura książek Alaina Badiou, Slavojana Žižka i Giorgia Agambena o Pawle apostołe prawdopodobnie aż nadto dobrze utrwaliła tezę mówiącą, iż kryzysy religijne dzielą wiele z doświadczeniami rewolucji. Dla porządku trzeba przypomnieć, że tym, który bezdyskusyjnie przyczynił się do obecnego wskrzeszenia tego tematu był Jacob Taubes (1923-1987), wygłaszając w obliczu zbliżającej się śmierci wykłady o teologii politycznej Pawła¹. Właśnie otrzymujemy drugą część niewielkiego dorobku Taubesa, mianowicie większość rozproszonych rozpraw pisanych przez niego na przestrzeni całego życia². Ich różnorodnej problematyce nie sposób sprostać w jednym tekście, dlatego ograniczę się do stwierdzenia,

1 J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła: wykłady wygłoszone w Ośrodku Badań Ewangelickiej Wspólnoty Studyjnej w Heidelbergu 23-27 lutego 1987 roku*, tłum. M. Kurkowska, wstęp Z. Krasnodębski, Warszawa 2010. Nie dość przypominania, że oryginalny tytuł brzmi *Die Politische Theologie des Paulus* – jego polskie tłumaczenie fałszuje podstawową intencję Taubesa, jaką było przedstawienie Pawła w roli odnowiciela religii żydowskiej, a nie chrześcijańskiego świętego. Krytyczne omówienie wstępów do prac Taubesa zamieszczonych przez polskich wydawców znajduje się w recenzji *Apokalipsy i polityki* autorstwa Mikołaja Ratajczaka, zob. M. Ratajczak, *Teologiczne pasaż: o książce „Apokalipsa i polityka: eseje mesjańskie” Jacoba Taubesa*, „Kultura Liberalna”, <http://kulturaliberalna.pl/2013/07/02/ratajczak-teologiczne-pasaze-o-ksiazce-apokalipsa-i-polityka-eseje-mesjanskie-jacoba-taubesa/>.

2 Tegoż, *Apokalipsa i polityka: eseje mesjańskie*, tłum. zbior., Warszawa 2013.

że składają się na ten tom między innymi: eseje będące polemiką z koryfeuszami dwudziestowiecznego odrodzenia myśli żydowskiej (Martinem Buberem, Franzem Rosenzweigiem, Gershomem Scholemem), dokumentujące spór z Carlem Schmittem, a także teksty poświęcone najważniejszym teologom doby nihilizmu (Franzowi Overbeckowi, Adolfowi von Harnackowi, Karlowi Barthowi), u nas niezauważonym. Niewielkie objętościowo rozprawy i szkice Taubesa można uważać za wnikliwy zapis doświadczenia kogoś, kto wzył się całym sobą we współczesny mu **czas**, chcąc przemyśleć, co złożyło się na aktualny stan rzeczy.

W liście do Armina Mohlera, datowanym 14 lutego 1952 roku, Taubes przystaje na pogląd Carla Schmitta, że jedyną rzeczywistą paralelę historyczną dla współczesności stanowi niespokojny początek „naszej ery”³. Kwestią centralną jest tu **status Prawa**. Działalność Jezusa i Pawła, gnostyków oraz innych sekt tamtego czasu podkopała fundament rzymskiej państwowości. Przypuszczony został atak na „kosmiczną pobożność”, która poprzez mediację filozofii gwarantowała legitymizację porządku politycznego. Co zostało w żydowsko-gnostycko-chrześcijańskim tyglu obalone, później restytuowało samo chrześcijaństwo w dobie Konstantyna Wielkiego. Sojusz z Imperium przypieczętował „pierwszą sekularyzację”⁴ tej religii, wyrosłej na sprzeciwie wobec skandalu Ukrzyżowanego podług Prawa. Nowożytność to epoka korozji wszelkich struktur hierarchicznych i ostateczny upadek autorytetu, co w sposób oczywisty ponownie stawia Prawo pod znakiem zapytania.

I z całą pewnością – pisze Taubes we wspomnianym liście – pytanie o prawo musi dzisiaj zostać zadane „teologicznie” – to znaczy zapytać trzeba, jak wygląda prawo, jeśli zakładamy, że naszym losem jest ateizm? Czy bez prawa boskiego Zachód musi utonąć we krwi i własnym szaleństwie? A może sami zdołamy wprowadzić prawo i bezprawie z „ziemsko-śmiertelnej sytuacji człowieka”⁵.

Wszystkie analizy Taubesa bazują na przekonaniu o **polemicznej naturze pojęć**⁶. Nie inaczej ma się rzecz z pojęciem „teologii”, które „zostało ukute w czasach kryzysu”⁷, mianowicie stworzył je Platon w momencie gdy gruntował na nowo polityczność grecką, jednocześnie poddając

3 Tamże, s. 444-445.

4 H. Blumenberg, *Legitimacy of the Modern Age*, tłum. i wstęp R.M. Wallace, Cambridge-London 1999, s. 45-46.

5 J. Taubes, *Apokalipsa i polityka...*, s. 445.

6 Zob. tegoż, *Teologia...*, s. 61, 99 i n.

7 Tegoż, *Apokalipsa i polityka...*, s. 299.

krytyce stary panteon bogów oraz tradycyjne ideały. Polityczny wymiar koncepcji teologicznych był przez Taubesa jeszcze silniej akcentowany w wypadku religii monoteistycznych. Uważał on, powołując się na Zygmunta Freuda, że cień Boskiego Rodzica długo jeszcze kłaść się będzie na poczynaniach jego dzieci – obojętnie, czy uznamy je za prawomocne, czy też buntownicze – dlatego niebezpiecznym przeoczeniem byłoby ignorowanie teologicznej genealogii naszych słowników ekonomicznych, prawnych i politycznych. „Dopiero gdy unieważniona zostanie uniwersalna zasada władzy, jedność teologii i teorii politycznej zostanie usunięta. Krytyka teologicznego elementu w teorii politycznej ostatecznie opiera się na krytyce samej zasady władzy”⁸.

W akcentowaniu silnej więzi między teologią a polityką Taubes podąża w ślad za swym wielkim adwersarzem, Carlem Schmittem, ale z intencją przeciwną do niego. Obaj stwierdzają kryzys demokracji wynikający z „rewolucyjnego przełomu w myśli XIX wieku”⁹, ale wyciągają z tego rozbieżne wnioski. Taubes bowiem uważał, że wszelkie próby

przywrócenia porządku hierarchicznego w epoce demokratycznej skazane są na porażkę, pozostając romantyczną nostalgią lub przyjmując postać totalitarnego koszmaru, skoro **kosmologiczne, epistemologiczne i teologiczne założenia porządku hierarchicznego uległy zniszczeniu**¹⁰.

By pojąć dzieje tego rozpadu, nie wystarczy sięgnąć pamięcią do stulecia, które przyszło po rewolucji francuskiej. Rewolucja ta bowiem zaledwie podsumowała pewien wielowiekowy proces korozyjny.

Podobnie jak Alexandre Kojève w 1968 roku rekomendował protestującym studentom, by uczyli się greki, tak Taubes współczesnym dziezicom rewolucji zdaje się mówić, by – nawet zanim zabiorą się za lekturę

8 Tamże, s. 309.

9 K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego: rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001. Taubes przyznał się do znaczącego wpływu, jaki ta książka odegrała w jego wczesnym życiu intelektualnym, przeczytał ją w rok po publikacji (1941): „Wszystko, czego się wcześniej dowiedziałem na temat duchowej i intelektualnej historii dziewiętnastego wieku, wydało mi się płytkie i pozbawione znaczenia” (J. Taubes, *Apokalipsa i polityka...*, s. 428). Wpływ tej rozprawy Löwitha można także odnotować, śledząc w tekstach Taubesa niechlubną praktykę zapożyczenia cudzych koncepcji (zob. tamże, s. 457, 459).

10 Tamże, s. 302 (wyróżnienie moje – RZ). Jednocześnie Taubes zaznacza, że nie można powiedzieć, iż w dawniejszych czasach, kiedy obowiązywała klasyczna kosmologia, hierarchia była czysto ideologiczną nadbudową (tamże, s. 303). Jednak głoszenie jej dziś jako wiążącej zasady organizującej społeczeństwa jest wyłącznie albo świadectwem głupoty, albo cynizmu.

Karola Marksa – przeczytali *Le système du monde*¹¹ Pierre’a Duhema, a jeśli już nie mają czasu na te dziesięć tomów, to koniecznie powinni sięgnąć przynajmniej po *Die Genesis der kopernikanischen Welt*¹² Hansa Blumenberga. Ktoś mógłby spytać: tylko po co? Otóż jeśli chcemy odzyskać ów „zaginiony skarb rewolucji” (Arendt), powinniśmy wejść w intelektualny sojusz z tymi, którzy jako pierwsi poruszyli stary świat w posadach, zanim rozpadł się on pod naporem procesów ekonomicznych i związanych z nimi rewolucji społecznych. W kontrowersyjnej książce *O rewolucji* (1963) Hanna Arendt zwróciła uwagę na fakt, że *revolutio* to słowo pochodzące z astronomii, oznaczające cykliczny ruch ciał niebieskich, powracający do punktu wyjścia. Pierwszy raz zostało ono odniesione do polityki podczas *glorious revolution*, gdzie użyto go ze względu na restaurację władzy po wygnaniu Stuartów. Dopiero osiemnastowieczne rewolucje – amerykańska i francuska – przyniosły rewizję samego pojęcia, odkrywając zdolność do zaczynania na nowo, ustanawiania początków¹³.

Arendt postawiła tezę, że o rewolucji można mówić wyłącznie od czasów nowożytnych, a uzasadniała to wzrastającym samorozumieniem ruchów radykalnych, które zaczęły przedkładać zerwanie nad kontynuację. Na skutek głębokich przekształceń mentalności okresu reformacji porzucono mniemanie, że praca łączy się z biedą oraz że podział na biednych i bogatych jest czymś naturalnym, przyrodzonym. W zmianie form życia zbiorowego z pomocą przyszło drugie znaczenie terminu *revolutio* – nieodzowność – co znalazło wyraz w osiemnasto- i dziewiętnastowiecznym necessaryzmie¹⁴. Wszystko to byłoby jednak niemożliwe bez zakwestionowania rudymenarnych założeń kosmologicznych, które od czasów antycznych aż do późnego średniowiecza służyły za gwarant hierarchicznego ładu – religia zapewniała przecież boską sankcję władzy.

Taubesa łączy z Arendt przekonanie o możliwości wyłonienia się polityki demokratycznej dopiero wraz z demontażem dawnego obrazu wszechświata, jednak dokonuje w tej narracji pewnych korekt¹⁵. Po pierwsze, przypomina, że synteza platońsko-arystotelesowska była tamą przed materialistycznym atomizmem jako filozofią potencjalnie wywro-

11 P. Duhem, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. 1-10, Paris 1913-1959.

12 H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main 1981.

13 H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, posłowie P. Nowak, Warszawa 2003, s. 47-48.

14 Tamże, s. 23, 54-56.

15 Nie stwierdzam tutaj żadnego bezpośredniego związku refleksji Arendt i Taubesa nad zagadnieniem rewolucji, a tylko dokonuję zestawienia.

ową. Po drugie – i to dla Taubesa stanowi kwestię zasadniczą – pomiędzy klasyczną myślą grecką a średniowieczem, na obrzeżach uświęconego właśnie państwa Augustów, dochodzi do dziejowej detonacji, która pozostała początkowo niezauważona, a później opacznie usensowniona¹⁶. Bliski Wschód przełomu er to miejsce politycznie niestabilne, gdzie atmosfera dojrzewa do rebelii Żydów przeciw Rzymowi. Dają o sobie znać rewolucyjne, gnostyckie idee, obecne – zdaniem Taubesa – od zarania w teologicznym arsenale judaizmu, ale skutecznie tłumione przez przywódców religijnych¹⁷. Na pograniczu religii związanych z ideą transcendencji (pozaświatowego Boga) dokonano deprecjacji samej podstawy antycznej pobożności i etyki, postulując antykosmizm, czyli odmawiając uniwersum (immanencji) prawa do bycia sensotwórczym źródłem¹⁸. Ten przewrót był dziełem ludzi, którzy oscylowali na granicy ortodoksji i herezji¹⁹.

Wreszcie trzecia poprawka Taubesa wobec opowieści Arendt polega na przesunięciu początków nowoczesności na „jesień średniowiecza”, a nawet i wcześniej, bo w czasy joachimitów, katarów i franciszkańskich spirytuałów²⁰. W późnośredniowiecznej ikonografii (Dürera, Bruegla,

16 „Krytyczna analiza podstawowych pojęć chrześcijańskich wykazuje, że już w następnym pokoleniu po Pawle oryginalne znaczenia podstawowych kategorii jego teologii popadły w zapomnienie” (J. Taubes, *Apokalipsa i polityka...*, s. 115).

17 O genetycznych związkach judaizmu i gnozy był przekonany nauczyciel Taubesa, Gerschom Scholem. Tezę taką wysuwa także m.in. żydowski badacz Guy Stroumsa, zob. G.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984.

18 Rangę tych dramatycznych przekształceń uchwycił i opisał jako pierwszy Hans Jonas, kolejny ważny dla Taubesa autor, w dziele *Gnosis und spätantiker Geist* (tom 1 ukazał się w 1934 r., tom 2 – w 1954 r. Polskie tłumaczenie oparte jest na amerykańskim, skróconym wydaniu z 1958 r., zob. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994). Tekst Taubesa *Cnota i wiara: studium zachodniej terminologii etycznej* (J. Taubes, *Apokalipsa i polityka...*, s. 101-107) to właściwie powtórzenie ustaleń Jonasa.

19 Taubes już w doktoracie (*Abendländische Eschatologie*, Bern 1947) zaprezentował wizję dziejów Zachodu, które nawiedza i ożywia eschatologiczny pożar, umożliwiając odradzanie się prawdziwie ludzkiego żywiołu, czyli Historii.

20 Jest to teza idąca po myśli Karla Löwitha (zob. rozdział 8 jego *Historii powszechnej...*: K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia: teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002), a polemiczna wobec Hansa Blumenberga, który przełom nowożytny interpretował jako odpowiedź na „provokację” teologii, a odpowiedzią tą miałby być zupełnie świecki świat budowany z pomocą przyrodoznawstwa i techniki. Natomiast Taubes był zdania, że „schemat: Starożytność – Wiek Średni – Epoka Nowożytna, to nic innego jak zsekularyzowana wersja Joachimowego »trynitarnego« schematu historii” (J. Taubes, *Apokalipsa i polityka...*, s. 223).

Boscha) Taubes dopatruje się kryptogramów z zakazanymi treściami, jakie w formie pisanej zostały zniszczone przez oficjalny Kościół²¹. Reformacja jest dla niego, podobnie jak rewolucja francuska, symptomem przeciążenia, na które złożyły się wysiłki wcześniejszych buntowników. Niezachwiana pozostaje w Taubesie wiara w „utajony żywot” pewnych idei, które nieraz przez długi czas istnieją w ukryciu i czekają na sposobną okazję reaktualizacji.

Interesują go duchowe eskapady do takich krytycznych momentów dziejowych, kiedy wszystko mogło się wydarzyć. Taka była sytuacja Pawła, który nie wiedział, że swoją działalnością doprowadzi do powstania nowej religii. Z równie enigmatyczną przyszłością musieli radzić sobie marrani i ich potomkowie – stara wiara okazała się niemożliwa, nowej zaś nie było. Marrański typ świadomości uważał Taubes za znak nadchodzącego oświecenia, które doprowadziło do demitologizacji i niwelacji znaczenia różnic międzywyznaniowych²². Ta niwelacja działała jak miecz obosieczny, bowiem stojący za nią sceptycyzm relegował co prawda problem wojen religijnych do lamusa historii, jednocześnie jednak dezaktywując samą teologię: pod naporem historyzmu powstało w dziewiętnastym wieku typowo niemieckie zjawisko „religii kulturowej”, usłużnej wobec państwa i społeczeństwa mieszczańskiego. Kolejna formacja pokoleniowa odrzuciła tę hipokryzję – przeciw zeświecczonej religii, nie zostawiając na niej suchej nitki, występował zarówno „grabarze” chrześcijaństwa, jak Overbeck, jak i jego radykalni apologety, jak Barth²³.

Gdyby chodziło tylko o los jakiejś dyscypliny akademickiej – w tym wypadku teologii chrześcijańskiej – można by ten problem uznać za lokalny. Tymczasem Taubes łączył wyłonienie się teologii dialektycznej (zwanej nie bez powodu teologią kryzysu) z katastrofalnym tąpnięciem, jakim dla Zachodu była pierwsza wojna światowa²⁴. Co więcej, uważał, że właśnie „teologia kryzysu» ukazywała ducha tych czasów wierniej niż jakakolwiek filozofia, socjologia czy antropologia, wciąż tkwiące w optymizmie myśli dziewiętnastowiecznej”²⁵, natomiast o metodzie dialektycznej samego Bartha napisał, że „stanowi być może najdonio-

21 Tamże, s. 305.

22 Tamże, s. 8 i n.

23 Zob. więcej: „Kronos” 2012, nr 4 (numer tematyczny „Teologia niemiecka”).

24 Cezura ta jest konstytutywna również dla myśli Agambena, który przyznaje się do inspiracji Taubesowskich.

25 J. Taubes, *Apokalipsa i polityka...*, s. 251.

ślejszy wkład w powszechną świadomość naszej epoki”²⁶. Zatem teologia pełniła dla Taubesa funkcję historycznego barometru, a co najważniejsze, mogła „wspierać stanowisko krytyczne wobec wiecznego dogmatyzmu zdrowego rozsądku”²⁷.

Tarapaty, z jakich próbowała się wywikłać teologia dialektyczna, były udziałem całego życia umysłowego. Chodzi o wspomniany sceptycyzm historyzmu²⁸. Taubes interpretuje to zjawisko w kategoriach religijnych, dostrzegając pośród konsekwencji historyzmu możliwość restytucji pogaństwa w znaczeniu anihilacji judeochrześcijańskiego sposobu przeżywania czasu. Jeśli – jak chce Löwith, a Taubes mu w tym wtóruje – schedą po religiach monoteistycznych są futurystycznie nastawione filozofie dziejów, to wraz z wyczerpaniem się wiary w transcendentę (dodajmy, na skalę masową, ponieważ dopiero to wpływa na konieczność reorientacji życia społecznego) kończy się także model uczasowienia zasadzający się na nadziei radykalnej odnowy²⁹. Te lęki o „przyszłość pewnego złudzenia” nie są wcale nieuzasadnionym historyzowaniem. Prorokowane i postulowane przez Nietzschego odrzucenie pozostałości po religii w pewnej mierze już się dokonało – tak na poziomie społeczeństwa, jak i filozoficznego samoopisu. Otóż kapitalistyczny rytm pracy, produkcji i konsumpcji, oparty na modelu czasu neutralnego, nieznanego wyjątków-świąt, wzmacnia dwa wymiary temporalności obce doświadczeniu judeochrześcijańskiemu: cykliczność oraz natychmiastowość bez żadnego oczekiwania.

Adwersarzami filozoficznymi Taubesa afirmującymi *finis Christianismi* byli Hans Blumenberg i Odo Marquard. Pierwszy zaatakował tezę o sekularyzacji, broniąc świeckiej nowoczesności przed podejrzeniami o ukrytą zależność od teologii. Na przykład idea postępu nie jest dla Blumenberga zeświecczoną eschatologią i przejawem pychy rozumu

Kapitalistyczny rytm pracy, produkcji i konsumpcji, oparty na modelu czasu neutralnego, nieznanego wyjątków-świąt, wzmacnia dwa wymiary temporalności obce doświadczeniu judeochrześcijańskiemu: cykliczność oraz natychmiastowość bez żadnego oczekiwania

26 Tamże, s. 233.

27 Tamże, s. 235.

28 Rekonstrukcję historyczną tego stylu myślenia, który zdominował naukę począwszy od dziewiętnastego wieku, przedstawia Herbert Schnädelbach w kontekście upadku systemu Hegla i późniejszych prób odbudowy filozofii, zob. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.

29 W książce poświęconej „teologicznym przesłankom filozofii dziejów” Löwith pisze, że idea postępu jest pochodną „żydowsko-chrześcijańskiego futuryzmu”, którego negacją stanowi cykliczność, ponieważ „w ramach cyklicznego porządku wszechświata, gdzie każdy postęp jest zarazem regresem, nie ma miejsca na nieodwracalny postęp”. I dalej: „Idea postępu obowiązuje i upada wraz z antycypacją przyszłości i supozycją, że przyszłość przynosi coś **nowego**”, zob. K. Löwith, *Historia powszechna...*, s. 107 (wyróżnienie odautorskie).

instrumentalnego (czytaj: i grzechu pierworodnego), lecz odpowiedzią na kryzys naukowy po upadku antyčno-średniowiecznej kosmologii. Wygórowane ambicje wczesnonowożytnych głosicieli postępu noszą co prawda ślad wcześniejszych niespełnionych oczekiwań, ale ta retoryczna przesada wynika raczej z presji czasu, jest strategią obronną przed zagrożeniem radykalnego zwątpienia. Marquard z kolei, po udanym techniczno-naukowym opanowaniu świata w nowożytności, którego prawomocności bronił Blumenberg, postanowił stępić te wygórowane ambicje jako nieuzasadnione po ukonstytuowaniu się uhistorycznionej antropologii filozoficznej. W wydanej w 1973 roku pracy pod znaczącym tytułem *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* [Kłopoty z filozofią dziejów]³⁰ postanowił uporać się z utopiami politycznymi, co miało być przede wszystkim definitywną rozprawą z marksizmem.

Taubes doskonale rozumiał pozycje obu filozofów, ale uważał je za krótkowzroczne. Blumenberg i Marquard postanowili bowiem uciąć gałąź, na której sami siedzą, próbując wygasić nadzieje, jakie napędzały impet rozwojowy *Neuzeit*, jak gdyby chcieli powiedzieć: „To było może dobre kiedyś, ale dziś jesteśmy już zbyt dorośli, zbyt sceptyczni, żeby to dalej ciągnąć”. Broniąc dostatniej, bezpieczniejszej i sytej „doczesności” przed zagrażającym jej „mrzonkom” wszelkiej maści fantastów, apokaliptyków i rewolucjonistów, nie dostrzegali – tak można odczytywać pełną niezgody postawę Taubesa – decydującego cywilizacyjnego konfliktu, jaki rozpętał się po pierwszej wojnie światowej i który może zdecydować o przyszłości pewnego uniwersalistycznego projektu, jaki nazywa się „Zachodem”. Linie podziału w tym konflikcie przebiegają tak, jakby odrodziła się konstelacja późnego, dekadenceckiego antyku: z jednej strony nastawieni krytycznie wobec „tego świata” religijni rebelianci (szantażowani przez zachowawcze religie instytucjonalne, które odczuwają ich działalność jako wyrzut sumienia i oskarżenie o haniebny kompromis), z drugiej przeważający żywioł pogański wraz ze swymi „terapeutycznymi” szkołami (epikureizmem, sceptycyzmem, cynizmem) uwznioślającymi pojednanie z immanencją, z braku wiary w skuteczność działania politycznego preferującymi wycofanie się w sferę prywatną, w kontemplację, rozrywkę itd.

W takich warunkach, kształtujących klimat opinii od początku dwudziestego wieku, doszło do „recydywy gnozy”³¹. Taubes uznał, że nie przypadkiem po ponad siedemnastu wiekach Marcjon, chrześcijański gnostyk, zaczął być obiektem zainteresowania teologów i filozofów. Pisali

30 O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1973.

31 J. Taubes, *Apokalipsa i polityka...*, s. 177.

o nim m.in. von Harnack i Barth, Buber i Bloch, zaś piętno „gnostyckiej struktury”³² doświadczenia odcisnęło się, zdaniem Taubesa, także na myśli Waltera Benjamina, Simone Weil i Ludwiga Wittgensteina. Gnoza rozumiana jest tu jako radykalna krytyka świata w jego zastanej postaci. Oczywiście nie chodzi o odrodzenie wiary w pozaświatowego Boga, który byłby jedyną poręką zbawienia. Jeśli mowa o „cytowalności” gnozy³³, to chodzi raczej o powrót pewnego sposobu doświadczenia siebie i świata (*felt sensibility*, jak mówi Benjamin Lazier), z którego – po „przetłumaczeniu” go na język nowoczesny – wiele się po drodze wytraciło. W dyskusji z Hansem Blumenbergiem Taubes przyznaje, że utrata pozaświatowego kontekstu w nowożytności drastycznie zmienia sytuację, jednak nie oznacza to niemożliwości pojawienia się światopoglądu gnostyckiego nawet w naszych czasach³⁴. Nie jest tak, jak chciałby Blumenberg: nowożytność nie była udanym przewyciężeniem gnozy, o czym świadczy klimat duchowy w Niemczech lat dwudziestych ubiegłego wieku.

Z drugiej strony Taubes chce bronić też innej flanki: po odsunięciu argumentów Blumenberga-Marquarda – obrońców liberalno-mieszczańskiego centrum, pragmatyzmu i nieskrępowanego panowania za pomocą techniki – trzeba było uratować „utracony skarb rewolucji” przed anatemią rzuconą przez Erica Voegelina, który chciał zdekonspirować nowoczesność przez uznanie jej za wylęgarnię form gnozy politycznej, które dokonują niebezpiecznej „immanentyzacji transcendencji”³⁵, to znaczy chcą ustanowić raj na ziemi. Taubes, o ile rozumiem pokrętność jego zamysłu, proponuje ryzykowny krok dogłębnego przemyślenia tych pravicowo-konserwatywnych zarzutów pod adresem progresizmu, przyjęcia ich i przechwycenia. Jak lubił powtarzać: *les extrêmes se touchent*³⁶. Dlatego Juana Donoso Cortésa i Pierre’a Proudhona ujmował zawsze łącznie, widząc w ich wyborach wyciągnięcie skrajnie odmiennych wniosków

32 Tamże, s. 130.

33 Tamże.

34 Taubes w tej kwestii sytuuje się pomiędzy Blumenbergiem a Jonasem. Ten drugi w zakończeniu rozdziału o marcjonizmie napisał: „Całkiem zaś niezależnie od doktrynalnych kontrowersji przesłanie Marcjona głoszące nowego i obcego Boga będzie zawsze znajdowało oddźwięk w ludzkiej duszy”, zob. H. Jonas, *Religia...*, s. 162.

35 E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. i wstęp P. Śpiewak, Warszawa 1992. Taubes oponuje przeciw Voegelinowi przede wszystkim w ten sposób, że nie wyraża zgody na dzielenie chrześcijaństwa na bierną politycznie duchowość i gnozę polityczną wyrosłą z eschatologii.

36 Dlatego nie było dla niego nie do pojęcia, że Carl Schmitt, późniejszy „jurysta Trzeciej Rzeszy”, mógł w pewnym momencie zostać zwolennikiem Lenina, i to wcale nie przez lekkomyślność, zob. J. Taubes, *Teologia...*, s. 203.

z tej samej sytuacji historycznej, nieprzewidywalności świata porewolucyjnego wytraconego z kolein – jeden chciał go za wszelką cenę stabilizować, drugi jeszcze bardziej wykoleić, by nie utknął w połowie drogi do rzeczywistych przemian.

Co ma do tego gnoza? Przemysłana do końca, skutkuje dwoma przeciwstawnymi zaleceniami: z jednej strony, aby przyjąć postawę jak najbardziej bierną, gdyż zmiana położenia nic nie da, z drugiej, aby ten świat zniszczyć, skoro nie można go reformować. Pomiędzy tymi psychohistorycznymi skutkami pewnych dość dobrze znanych teologemów można upatrywać drogi wyjścia, jaką byłaby gnoza dialektyczna, która neguje świat w całości po to, żeby go uratować, a nie zniszczyć³⁷. A co ma do tego rewolucja? Otóż ta wysoce antynomiczna, krytyczna wobec rzeczywistości postawa, wcielona w Historię, musi skutkować postulatami stałej teoretycznej i praktycznej podejrzliwości wobec wszelkiej władzy, przymusu i opresji. Taubes przypomina o teologicznych źródłach tak radykalnego buntu. W przypadku gnozy był to protest przeciw antycznej pobożności, dlatego Żydów, chrześcijan i gnostyków często oskarżano o ateizm. Trzeba pamiętać o tej stygmatyzacji, by obelga nie została uwewnętrzniona. W tym kontekście rozumiem stwierdzenie Taubesa, że „satanizm” niektórych dziewiętnastowiecznych rewolucjonistów nie był „metaforą literacką”, lecz „wyrazistą zasadą intelektualną”³⁸. Demoniczność stanowiła na ówczesnym etapie walki jedyną skuteczną formę protestu wobec tych, którzy nie wyobrażali sobie rodziny, państwa ani religii bez Ojca. Wyrastała jednak tylko w powiązaniu z całkowicie na serio traktowaną świętością, którą należało dopiero sprofanować, aby pozbyć się satanicznej aury wytwarzanej właśnie w zakazanym kontakcie z sacrum.

Rozchodzi się tu o subtelne związki między teologią i polityką. Nie trzeba wcale przyjmować substancjalistycznego stanowiska tezy o sekularyzacji, żeby te związki zauważać. Nie wolno nie pamiętać – jeśli wierzy się w ocalającą moc żywej, problematyzującej pamięci – że przed pojawieniem się w traktatach Machiavellego, Hobbesa czy Spinozy

37 Taubes pod koniec życia potrafił powiedzieć: „I have no spiritual investment in the world as it is” (tamże, s. 204), ale jeśli mamy uratować jego myślenie *dla świata*, a samego Taubesa przed zarzutem o polityczny nihilizm, to trzeba szukać innych odpowiedzi niż te, jakich on sam udzielał na postawione przez siebie pytania. Warto też przy okazji zastrzec, że pomimo fascynacji gnozą Taubes był wobec niej krytyczny. Ponad rodowicie gnostycki ideał autarkii wynosił judeochrześcijańską miłość bliźniego, która świadczyła o przyznaniu się do niesamowystarczalności (tamże, s. 129).

38 Tegoż, *Apokalipsa i polityka...*, s. 428.

załączki idei demokratycznych kiełkowały w anarchistycznej atmosferze późnośredniowiecznych stowarzyszeń i grup heretyckich, wędrownych kaznodziejów i artystów³⁹. Współczesna demokracja natomiast doprowadziła do obalenia wcześniejszego porządku symbolicznego z sakralną lokalizacją Ojca, ma zatem przynajmniej „coś” wspólnego z ojcobóstwem, królobóstwem i – ostatecznie – bogobóstwem⁴⁰, co oczywiście nie oznacza, że mamy do czynienia z reżimem diabolicznym. Taubes chce w swoich uwagach zmieścić się pomiędzy anatemą i apologią. Dlatego rozumie, że walka emancypacyjna niekiedy zbliża się do bluźnierstwa, ale zostaje otwartym pytaniem, na ile wynika to z diaboliczności buntowników, a na ile z nieustępliwości „rodzicielskiej” władzy, która tę diaboliczność prowokuje.

Rewolucjoniści powinni pamiętać, że są spadkobiercami pewnego zwątpienia. To mogłoby ich chronić przed rozczarowaniem. Mając bowiem na uwadze niebezpieczeństwo prowokacji do nierównej walki, można łatwiej obronić własne postulaty przed zarzutem o „immanentyzację transcendencji”. W tym miejscu postawa Taubesa przybiera formę wewnętrznej opozycji. Jego koncepcja „negatywnej teologii politycznej” staje na drodze prostej aplikacji, sprzeciwia się zbyt pośpiesznemu przekładowi teorii na praktykę, który nie dbałby o konsekwencje: „Każda bowiem próba sprowadzania zbawienia na poziom historii bez przeobrażenia samej idei mesjańskiej wiedzy wprost do przepaści”⁴¹. Przeobrażeniem tym jest **uwewnętrznienie**. Jego logika odsyła do hermeneutyki kryzysów religijnych, które w oczach Taubesa dzielą ten sam los, co rewolucje polityczne, będąc w istocie rewolucjami. Interesują go przykłady skrajne: wczesny chrystianizm oraz sabataizm. W obu wypadkach grupa wyznawców musiała się zmierzyć z **opresją czasu**⁴² oraz rozczarowaniem z powodu niespełnionej obietnicy. Gdyby nie uwewnętrznienie, ruch mógłby okazać się efemerydą. Co więcej, chrześcijaństwo, zdaniem Taubesa, zawdzięcza przetrwanie właśnie temu, że zdołało zreinterpretować śmierć Jezusa. Dzieje idei mesjańskiej to opowieść o jej utajonym życiu mimo historycznej klęski: apokaliptyka była odpowiedzią na „niespełnione proroctwa”, gnoza na „niespełnioną apokaliptykę”⁴³, z kolei gnoza dialektyczna – można by dopowiedzieć – jest postacią, w jakiej utrwaliło się rozczarowanie względem Boga-suwerena i jego opatrzo-

39 Tamże, s. 453-454.

40 Tamże, s. 450-451.

41 Tamże, s. 10.

42 Tamże, s. 487.

43 Tamże, s. 185.

ściowej mocy. Ale też nie ma czego żałować, skoro – jak uważał Ernst Bloch, orędownik rewolucyjnej gnozy – idea Stworzyciela tyleż otwierała perspektywę czasu wychylonego w przyszłość, co zamykała usta jakiegokolwiek krytyce, zaś „ekonomia zbawienia” ostatecznie działała jak prostacka pedagogika, która gasi ogień Objawienia⁴⁴.

Na koniec uwaga o metodzie, jako że eksperymenty Taubesa z myśleniem teologicznym mogą nastroczać trudności. Nie każdego przekona religijna interpretacja świata i polityki (np. Marks jako pietysta⁴⁵). Jeśli jednak zaryzykować, to może się okazać, że teologia całkiem dobrze tłumaczy niezwykle istotny dla myślenia o polityce fenomen **przechodzenia do działania**, mówi o powodach niemożności tego przejścia czy o decydującej roli czasu. Wydaje się, że nie warto lękać się teologii, bardziej natomiast należy lękać się o nią samą. Ostatnie słowa oddaję Jacobowi Taubesowi, dedykując je nieprzekonanym:

W moim myśleniu nie kieruję się kryteriami teologicznymi. Zajmuję się jedynie teologicznymi tekstami, myślę jednak z perspektywy historii mentalności. Szukam potencjału politycznego w teologicznych metaforach, podobnie jak Schmitt szuka potencjału teologicznego pojęć prawnych⁴⁶.

44 Tamże, s. 181.

45 Tamże, s. 478.

46 Tamże, s. 151.

RAFAŁ ZAWISZA (1988) – absolwent Kolegium MISH UW. Przygotowuje pracę na temat znaczenia filozoficznej refleksji nad natalnością. Zajmuje się myślą Hanny Arendt i Hansa Blumenberga, filozofią post-sekularną oraz historią gnozy. Członek redakcji czasopisma „Praktyka Teoretyczna”. Publikował m.in. w „Kronosie” i „Praktyce Teoretycznej”.

Dane adresowe:

Rafał Zawisza

Wydział „Artes Liberales”

Uniwersytet Warszawski

ul. Nowy Świat 69

00-046 Warszawa

e-mail: rafal.w.zawisza@gmail.com

Cytowanie:

R. Zawisza, *Odbezpieczyć teologię albo dać jej zginąć (uwagi o esejach Jacoba Taubesa)*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/15.Zawisza.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Rafał Zawisza

Title: *To release the safety catch of theology or to let it perish (notes about Jacob Taubes' essays).*

MIKOŁAJ RATAJCZAK

Podmiot między negatywnością
i *Aufhebung/désœuvrement*.

Odparcie kryptoteologicznej
krytyki Agambena

Celem artykułu jest szczegółowa analiza krytyki, jaką w odniesieniu do koncepcji podmiotowości w filozofii Giorgio Agambena wystosowała polska filozofka Agata Bielik-Robson, argumentując jednocześnie na rzecz własnego ujęcia etycznej konstytucji podmiotu. Główna teza brzmi, iż krytyka ta zatrzymała się w pół drogi, nie dostrzegając, że Agamben stara się wykroczyć poza horyzont myślowy, w którym zamyka go Bielik-Robson. Poprzez ukazanie, że wspólnym horyzontem obu tych koncepcji jest filozofia Hegła, różnica między perspektywą Bielik-Robson a perspektywą Agambena okaże się różnicą w wyborze dwóch różnych strategii formowania podmiotowości wywodzących się z myśli Hegła: podczas gdy Bielik-Robson radykalizuje moment negatywności, Agamben stara się wypracować inną (mesjańską) logikę *Aufhebung*.

Słowa kluczowe: Podmiot, negatywność, zniesienie, *Aufhebung*, *désœuvrement*, *katargein*, metafizyka, etyka, Głos, praktyka, śmierć, Agamben, Bielik-Robson, Hegel.

Przedmiotem poniższego tekstu jest krytyka filozofii Agambena, którą z wypracowanej przez siebie perspektywy kryptoteologicznej przeprowadziła w książce *Na pustyni: kryptoteologie późnej nowoczesności* Agata Bielik-Robson. Krytyka ta polega przede wszystkim na zaliczeniu Agambena do tanatologicznej czy też tanatocentrycznej linii filozofii „późnej nowoczesności”, wraz z takimi autorami jak Blanchot, de Man, Derrida czy Lacan. Filozofowie ci, a Agamben wraz z nimi, ponieśli według Bielik-Robson porażkę w konfrontacji ze śmiercią, kapitulując przed ową „potworną mocą negatywności”. Efektem tej kapitulacji jest rozwijana przez nich wizja podmiotowości, którą przenika owa śmiertelna negatywność i która tylko w tym swego rodzaju *tanatycznym weryzmie* (każącym podmiotowi nieustannie doświadczać prawdy swojej śmiertelności patrząc na własną śmierć i zanikanie, w piśmie lub języku) staje się *autentycznym* podmiotem. Postaram się pokazać, że interpretacja Agambena, którą znaleźć możemy w *Na pustyni*, wpisująca go w ten sposób myślenia o życiu i podmiotowości (jako bez reszty wydanych na antropogenetyczną moc śmierci) zatrzymuje się w pewnym sensie w pół drogi, nie dostrzegając celu jego filozofii – wyjścia poza myślenie podmiotu jako bytu z *istoty* śmiertelnego (a także z *istoty* mówiącego).

Skoro jednak Agamben krytykuje obecną w, ogólnie rzecz biorąc, poheglowskiej czy też postheglowskiej linii filozoficznej rolę i funkcję śmierci w myśleniu o podmiocie i podmiotowym życiu, to przynajmniej na poziomie punktu wyjścia jego myśl powinna okazać się bliska projektowi kryptoteologicznemu. W rzeczywistości perspektywy Agambena i Bielik-Robson różnią się dość znacząco, jednak obie posiadają jeden wspólny mianownik, a jest nim filozofia Hegla¹. Dlaczego Hegel? Po pierwsze, to właśnie Hegel w sposób systematyczny (czytaj: dialektyczny) rozwinął centralny moment śmierci, teoretycznie eksplikowanej za pomocą pojęcia negatywności, jako antropogenetycznej traumy i źródła podmiotowości ustanawiającej różnicę między sobą i naturą. Po drugie,

1 Dziękuję recenzentowi tego tekstu za niezwykle trafną uwagę, że tym wspólnym mianownikiem jest nie tyle filozofia Hegla, ile jej interpretacja przeprowadzona przez Alexandre'a Kojève'a, zob. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowiski, Warszawa 1999. W rzeczy samej, różnice pojęciowe, którymi operuje się w tym tekście (np. różnica między doświadczeniem negatywności a aktem zniesienia jako procedurami upodmiotowienia) mogą być stosowane w tak mało *dialektyczny* sposób tylko na drodze zaakceptowania w punkcie wyjścia perspektywy Kojève'a. Być może jednak próba *radikalizacji*, czy wręcz *przekroczenia* kojève'iańskiej linii myślenia o filozofii Hegla, z którą mamy do czynienia w wypadku Agambena (a także, w innym sensie, u Bielik-Robson), jest koniecznym krokiem na drodze powrotu do źródłowych intuicji Heglowskiej dialektyki.

konstytutywne dla heglizmu jest założenie, że negatywność podmiotowości da się przedstawić jako element i moment systemu dzięki logice pojęcia – założenie, któremu zarówno perspektywa Agambena, jak i kryptoteologia radykalnie się przeciwstawiają. I po trzecie wreszcie, powód wspólny dla Agambena, Bielik-Robson i dla większości nieanalitycznych koncepcji filozoficznych drugiej połowy dwudziestego wieku: Hegel wypracował perspektywę, dzięki której był w stanie podsumować i odnieść do siebie najważniejsze filozoficzne koncepcje podmiotowości (od stoików po sceptyków, od Kartezjusza po Spinozę, od Hume'a po Kanta, od Fichtego po romantyzm jenajski), wpisać je w swój system oraz wypracować pojęcie podmiotu, które łączy w sobie różne momenty w jeden dialektyczny ruch wyznaczania swojego zewnątrz, określania swojej odrębności i autonomii oraz znoszenia tej różnicy na drodze negacji określonej i tym samym powrotu do siebie. Właśnie dzięki temu, że Hegel pomyślał podmiot przede wszystkim jako negatywność i jako ruch, łącząc jednocześnie moment autonomii i reappropriacji, różnicy i tożsamości, jednostkowości i zniesienia jednostkowości w totalności, możliwy jest dzisiaj tak zróżnicowany powrót, krytyczny i afirmatywny, do Hegla i nieustanne przepracowywanie jego systemu². Należy też się zastanowić, czy jesteśmy dziś w stanie w ogóle pomyśleć ideę podmiotu bez odniesienia do Hegłowskiej filozofii.

Obecność Hegla w licznych współczesnych dyskursach filozoficznych polega często na opracowaniu niektórych z momentów konstytucji heglowskiego podmiotu (a raczej „ducha”, czyli połączenia substancji z negatywnością podmiotu) w oddzieleniu, przynajmniej względnym, od pozostałych. Można to łatwo zaobserwować na przykładach dialektyki negatywnej czy też dekonstrukcji, które zachowały element negatywności myślenia, lecz zrezygnowały z momentu negacji konkretnej oraz reaprio-

2 Aby choć częściowo unaocznic ciąglą obecność Hegla we współczesnej filozofii można przytoczyć książki mu poświęcone napisane przez niektórych z najważniejszych postaci współczesnej filozofii: J. Derrida, *Glas*, Paris 1974; Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge 1979; J.L. Nancy, *Hegel: L'inquietude du negatif*, Paris 1997; A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001; J. Butler, C. Malabou, *Sois mon corps: Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris 2010; S. Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London 2012. Bezdiskusyjne jest także znaczenie Hegla dla takich istotnych postaci filozofii drugiej połowy dwudziestego wieku jak Adorno, Gadamer, Habermas, Derrida, Lyotard, Lacan, Blanchot, Mouffe, Irigaray czy Badiou. Po znaczenie Hegla dla współczesnej filozofii kontynentalnej, zob. *Hegel and Contemporary Continental Philosophy*, red. D. King Keenan, New York 2004. Po znaczenie Hegla dla rozwoju filozofii feministycznej zob. K. Hutchings, *Hegel and Feminist Philosophy*, Cambridge 2003.

prioacyjnego ruchu powrotu do samego siebie³. Z drugiej strony, ufundowanie działania komunikacyjnego przez Habermasa na koncepcji „intersubiektywności” zostało przeprowadzone w oderwaniu od negatywnego wymiaru myśli Hegla⁴ (zachowując z niego praktycznie wyłącznie koncept pracy). Podobną interpretację można by przeprowadzić w odniesieniu do zasadniczo każdej współczesnej koncepcji podmiotu w filozofii, ukazując jej zależność i różnicę w stosunku do Hegłowskiej wizji podmiotu.

Widziana z tej perspektywy, kryptoteologia jest niezwykle ciekawym projektem, a jego wartość polega w dużym stopniu na dalszym rozwinięciu elementarnej intuicji dekonstrukcji filozoficznej – możliwości analizy dyskursu filozofii w celu wykazania jego ograniczeń i koniec końców wykorzystania jego pojęciowości do rozwinięcia etycznego projektu opartego na naczelnym przekonaniu, że (wbrew Hegłowi) wymiaru etyczności nie da się całkowicie znieść w żywiole pojęcia. Co więcej, być może chodzi tu wręcz o subwersywne umieszczenie się w sercu centralnej linii filozofii nowoczesności, by koniec końców ukazać jej niefilozoficzny (bo może właśnie kryptoteologiczny) charakter? Dalej, mimo dokonanej już w dużym stopniu, a raczej w pewnym wymiarze, destrukcji czy dekonstrukcji podmiotu okcydentalnej filozofii, kryptoteologia stara się wypracować ideę podmiotowości niedającej się znieść w żywiole negatywności, czy raczej neutralności różnicy, przyznając jej autonomię, na przekór logikom karzącym uznać jej całkowitą homomorficzność w stosunku do tego, co w klasycznej idealistycznej teorii podmiotu traktowane było jako jego zewnątrz, jako nie-ja. To właśnie kwestia negatywności, rozumiana przez Bielik-Robson jako doświadczana przez jednostkę trauma jej własnej śmiertelności⁵, które to pojęcie rozwija filozofka z perspektywy psychoanalizy i zreinterpretowanej filozofii żydowskiej, wyznacza jej związek i rozbrat z myślą Hegla. Przecistawiając tanatologiczną koncepcję negatywności, która ma polegać według Bielik-Robson na wyciszeniu witalnych momentów podmiotowości w konfrontacji z negatywnością języka i śmierci jako antropologiczną prawdą, negatywność „żydowską”, która w romantycznym geście nieustannie podkreśla różnicę jednostki wobec wszelkich „ponadjednostkowych” żywiołów (Prawdy, Natury, Bycia itd.), Bielik-Robson wyzna-

3 Zob. T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986; J. Derrida, *Szyb i piramida: wstęp do semiologii Hegla*, [w:] tegoż, *Marginesy filozofii*, tłum. J. Margański, A. Dziadek, Warszawa 2002.

4 Zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.

5 A. Bielik-Robson, *Na pustyni: kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 11.

cza ramę interpretacyjną, w którą wpisuje analizowane przez siebie w *Na pustyni* koncepcje podmiotu i doświadczenia negatywności.

W ramie tej, zaczynającej się od Hegla i obejmującej również Kojève'a i Bataille'a, zostaje umieszczony także, słusznie i niesłusznie zarazem, Agamben. Linia ta ma charakteryzować się uznaniem negatywności w postaci śmierci za moment antropogenezy (Hegel)⁶, a następnie przesunięciem akcentu na śmierć jako pana absolutnego niezapośredniczoną w pracy niewolnika, w procesie kształtowania (*Bildung*); na śmierć w jej bezużyteczności jako prawdy antropologicznej. Posthistoryczny człowiek Kojève'a i bezużyteczny idiota Bataille'a ukazują w kryptoteologicznej interpretacji swoje podobieństwo jako bytów, które nie realizują się w *Bildung*, lecz w doświadczaniu i akceptacji swojej śmiertelności. Czy to na końcu procesu historii, czy w negatywności transgresji tworzącej pewien antropologiczny *constans*, w którym podmiot staje twarzą w twarz ze śmiercią, człowiek jest myślany jako efekt konfrontacji z Prawdą: że umrze, że jest śmiertelny. Tym samym to, co mu pozostało, to albo czerpanie przyjemności z posthistorycznego luksusu albo też transgresywna ekstaza zabronionych rozkoszy⁷.

Rzeczywiście, Agamben umieszcza się w tej tradycji, ale tylko po to, aby ukazać jej ograniczenia i wykroczyć poza nią. Bielik-Robson uznaje jego analizy z książki *Język i śmierć*, pracy opublikowanej na początku lat osiemdziesiątych, w której Agamben wyznaczył zasadnicze filozoficzne stawki swoich prac, za wpisanie się w ten paradygmat antropologiczny i za kapitulację w obliczu śmiertelnej negatywności. To, co wcześniej określiłem jako „zatrzymanie się interpretacji w pół drogi” polega właśnie na zapoznaniu przez Bielik-Robson starań Agambena, by zarysować granice i warunki możliwości paradygmatu filozoficznego wiążącego człowieka z negatywnością, a tym samym wyznaczyć drogi wyjścia z niego – *exodusu*.

Agamben w swojej książce stara się rozwinąć pojęciowo zdanie Heideggera „Das Wesenverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht”⁸ (w dosłownym tłumaczeniu: „Istotowy związek między językiem i śmiercią rozbłyśnie, lecz jest jeszcze niepomyślany”), reinterpreterując w kontekście tej relacji wybrane aspekty (które ukazują jednocześnie swój konstytutywny charakter) filozofii Hegłowskiej i Heideggerowskiej. Jego najważniejszym wnioskiem jest to, że metafizykę można podsumować jako myśl o figurze głosu, który jest pustą intencją

6 Tamże, s. 54-59.

7 Tamże, s. 54-85.

8 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1967, s. 215.

znaczenia, czymś pomiędzy samym fizycznym dźwiękiem a konkretnym znaczeniem, będącym tym samym miejscem artykulacji sensu. Głos ten jest głosem ludzkim, o ile człowiek jako istota obdarzona tym głosem rodzi się w momencie śmierci zwierzęcia (zwierzęcia *w nim*⁹), które w artykulacji głosu znosi samo siebie jako istotę bezpośrednio żywą, tak jak to opisuje Hegel w swoich jenajskich wykładach z lat 1805-1806: „Jedes Tier hat im gewaltsamen Tode eine Stimme, spricht sich als aufgehobenes Selbst”¹⁰ („każde zwierzę ma w brutalnej śmierci swój głos, wypowiada się jako zniesiona jaźń”). Myśl metafizyczna uznaje ten moment za przejście progu, po którym nie można już wrócić do stanu zwierzęcego, ponieważ człowiek od tego momentu mówi już, czy też jest w stanie mówić tym czystym Głosem (pisanym przez Agambena z wielkiej litery, w przeciwieństwie do głosu zwierzęcego), Głosem świadomości, zawsze będącym czystą intencją, by nieść jakieś znaczenie. To Głos, jako miejsce artykulacji sensu, decyduje o różnicy między człowiekiem i zwierzęciem, ponieważ zwierzę jedynie wydaje dźwięki, człowiek natomiast zawsze już artykułuje sens.

Bielik-Robson skupia się właśnie na tym momencie analiz Agambena. Podkreśla, że w jego analizach Głos funkcjonuje jako *grobowiec głosu zwierzęcia*¹¹. Rzeczywiście, Agamben stara się zrekonstruować logikę owego antropogenetycznego Głosu jako specyficzną logikę *Aufhebung*, w której naturalny głos zwierzęcia staje się podstawą ludzkiej mowy, by zostać automatycznie usuniętym w cień. W mowie zatem człowiek milknie jako istota naturalna, co Bielik-Robson wyklada jako zaniknięcie w figurze Głosu bezpośredniej, żywej jednostkowości. Doświadczenie negatywności ma być więc u Agambena doświadczeniem wyłączenia, a jego efektem – oplakiwanie zaniknięcia, śmierci idiomatycznego „ja”¹². Figura Głosu odpowiada zatem pańskiemu (w sensie Kojewe’a i Bataille’a) doświadczeniu śmierci, które zarezerwowane jest wyłącznie dla człowieka jako prawda jego egzystencji. Język okazuje się tu zatem sferą negatywności, swego rodzajem antropogenetycznym dyspozytywem śmierci, który uniemożliwia ekspresję żywej jednostkowości.

9 Zagadnienie wyróżniania w człowieku tego, co zwierzęce i tego, co ludzkie, stoi w centrum książki Agambena *Otwarte*, zob. G. Agamben, *The Open: Man and Animal*, tłum. K. Attell, Stanford 2003. Wprowadzone w niej pojęcie *maszyny antropologicznej* jest próbą eksplikacji z innej perspektywy tego samego mechanizmu, który Agamben opisał w *Języku i śmierci*.

10 G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie II, Die Vorlesungen von 1805-1806*, red. J. Hoffmeister, Leipzig 1931, s. 161.

11 A. Bielik-Robson, *Na pustyni...*, s. 87.

12 Tamże, s. 88.

Problem z tą interpretacją polega na tym, że wyciąga ona z analiz Agambena te aspekty, nad którymi on praktycznie w ogóle się nie skupia. Nie chcę w tym momencie rozstrzygać, czy wnioski Bielik-Robson z perspektywy całego jej projektu kryptoteologicznego są słuszne, czy nie, chciałbym jednak zrekonstruować Agambenowską krytykę negatywności w kontekście jej źródłowej intuicji, by pokazać także, że w swojej koncepcji podmiotowości Agamben stara się czerpać z zupełnie innego niż Bielik-Robson momentu Hegłowskiej filozofii. Otóż cała filozofia Agambena zogniskowana jest wokół jednej idei – iż człowiek jako byt naturalny, który ma język, jest bytem pozbawionym jakiegokolwiek ugruntowania. A raczej bytem, którego jedynym ugruntowaniem jest jego własna działalność, jego *praktyka*¹³. Jako taki pozbawiony jest on, a raczej należy go myśleć jako pozbawionego, naturalnego czy metafizycznego zadania, celu lub też dyspozycji („pracy” do wykonania¹⁴). W tym właśnie miejscu pojawia się u Agambena pytanie o ludzką mowę, o związek między głosem jako fizycznym produktem człowieka-zwierzęcia i znaczeniem jako produktem człowieka-istoty mówiącej. Pytanie to jest także, podobnie jak w wypadku problematyki interesującej Bielik-Robson, pytaniem o etykę jako niesprowadzalny do systemu (uzasadnienia, ugruntowania) wymiar ludzkiej egzystencji.

Agamben w dopisanym po latach wprowadzeniu do jednej ze swoich pierwszych książek mówi wprost, że – choć nie udało mu się jeszcze napisać pracy w pełni analizującej ten problem – najbardziej interesuje go „różnica między głosem i językiem, między *phônē* i *logosē*, o tyle o ile różnica ta otwiera przestrzeń etyki”¹⁵. Pytanie o głos należy więc sformułować następująco: czy istnieje coś takiego jak *ludzka* mowa i czy to język jest tą mową? A ponieważ pytanie etyczne Agamben konfrontuje z metafizycznym ujęciem człowieka jako bytu wyposażonego w swoją istotę, tematykacji poddać należy także związek między mówieniem jako *ludzką dyspozycją* (która określa go jako człowieka) oraz jego śmiertelnością jako *dyspozycją do umierania*, określającą w linii filozoficznej od Hegla aż do Bataille’a naturę człowieka jako człowieka. „Czy połączenie tych dwóch »dyspozycji« [„faculties”], zawsze brane za coś oczy-

Cała filozofia Agambena zogniskowana jest wokół jednej idei – iż człowiek jako byt naturalny, który ma język, jest bytem pozbawionym jakiegokolwiek ugruntowania. A raczej bytem, którego jedynym ugruntowaniem jest jego własna działalność, jego praktyka

13 G. Agamben, *Se: Hegel's Absolute and Heidegger's Ereignis, [w:] tegoż, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, tłum. D. Heller-Roazen, Stanford 1999, s.135.

14 Zob. tegoż, *The Work of Man*, tłum. K. Attell [w:] *Giorgio Agamben: Sovereignty & Life*, red. M. Calarco, S. DeCaroli, Stanford 2007.

15 Tegoż, *Infancy and History: The Destruction of Experience*, tłum. L. Heron, London-New York 1993, s. 7.

wistego w człowieku, lecz nigdy niepostawione radykalnie pod znakiem zapytania, naprawdę pozostaje nierozwiązane?”¹⁶

Agamben stara się tę kwestię rozwiązać, stawiając w inny sposób pytanie o negatywność: co wprowadza w życie człowieka (dopowiedzmy za niego: cały czas myślanego jako żywa istota wyposażona w język) wymiar negatywności? Czy jest to sam fakt, że jest on śmiertelny? Odpowiedź jest przecząca. Podmiot u Agambena nie jest budowany na jakimkolwiek naturalnym czy też *znaturalizowanym* rozumieniu człowieka, także w tym jego wymiarze, który – zgodnie z interpretacją Hegla czy Bielik-Robson – jednocześnie wyklucza go ze sfery natury, czyli (świadomości) własnej śmiertelności. Wymiar negatywności wprowadzony jest poprzez język. Już dialektyka pewności zmysłowej z *Fenomenologii ducha*¹⁷ pokazała, że doświadczenie, które powinno być najbardziej bezpośrednie i tym samym niezapośredniczone, czyli doświadczenie bezpośredniego przedmiotu *tu* i *teraz*, jest od samego początku wydane pracy negatywności, ponieważ same te zaimki deiktyczne, mające wskazać na zmysłowy przedmiot, są nośnikami językowej negatywności. Ich abstrakcyjne znaczenie – „tu” i „teraz” mają jedynie znaczenie będące negacją konkretnego, bezpośredniego znaczenia – umożliwia według Hegla zachowanie negatywności *jako bytu*, jako pewnego abstrakcyjnego *tu* i *teraz*, a dokładnie rzecz biorąc: zniesienie negatywności w formie bytu, lecz tym razem już nie bezpośredniego, lecz zapośredniczonego. Tym samym najbardziej elementarny wymiar znaczenia, wymiar, do którego odnoszą zaimki deiktyczne, zostaje włączony w język – albo raczej zostaje przez język *złożony*. Konstituuje on jednocześnie wymiar metafizyczny – Hegłowskie *das Diese nehmen*, uchwycenie nie konkretnego bytu, lecz *konkretności* bytu, jest początkiem fenomenologii ducha. Jeśli natomiast chodzi o Heideggera, to jego ontologia fundamentalna stanowi opis struktur egzystencjalnych *Da-sein*, bycia-tu-oto, czyli bycia nie w tym konkretnym, ale w „tym” miejscu. Heideggera interesuje „tutejszość” bycia *Dasein*. Skoro więc zaimki deiktyczne – ja, tu, teraz, to – wyznaczają możliwość metafizyki, nauki o bycie, podmiocie, czasie itd. (o abstrakcyjnym, najogólniejszym „to”, „kto”, „teraz” itd.), to znaczy, że metafizyka oparta jest na źródłowym rozszczępieniu mowy na wymiar znaczenia (sens dyskursu) oraz wskazywania, ukazywania (wymiar zaimków deiktycznych)¹⁸.

16 Tegoż, *Language and Death: The Place of Negativity*, tłum. K.E. Pinkus, M. Hardt, Minneapolis-Oxford 2006, s. xii.

17 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, s. 113-129.

18 G. Agamben, *Language...*, s. 25.

Jeśli jednak metafizyka oparta jest na negatywności wynikającej z wewnętrznej struktury języka, można zadać inne pytanie: na co naprawdę wskazuje deiktyczny wymiar języka? Odwołując się do Benveniste'a Agamben stwierdza, że zaimki deiktyczne wskazują na wymiar zaistnienia wypowiedzi (na tego, kto mówi, kiedy mówi itd.). Różnica między znaczeniem a wskazywaniem wyznacza różnicę między tekstem wypowiedzi (tym, co w wypowiedzi zostaje powiedziane), a samym zaistnieniem wypowiedzi (*actus loquendi*). Zaimki wskazujące wyznaczają więc nie tyle wymiar produkcji wypowiedzi, ile jej zaistnienie jako przejście od *langue* do *parole*¹⁹. Różnica między wymiarem ontycznym (konkretnymi bytami) a wymiarem ontologicznym (bytem, byciem, światem) jest różnicą między tekstem wypowiedzi a samym zaistnieniem wypowiedzi²⁰, czyli abstrakcyjnym faktem przejścia od *langue* do *parole* jako aktem, „wydarzeniem” poprzedzającym wytworzenie jakiegokolwiek konkretnego znaczenia. Mówiąc inaczej, język jako struktura odnosi się do samego momentu swojego zaistnienia jako wypowiedzi, ukazując tym samym swoje podobieństwo do wymiaru prawa, które nie tylko określa zasady i reguły („gramatykę”), lecz jest w stanie także odnosić się do samego faktu swojego zastosowania (na tym polega omawiane przez Agambena w *Homo sacer* „istotowe pokrewieństwo” sfery języka ze sferą prawa oraz „założeniowej struktury języka” ze „stanem wyjątkowym”²¹). Podsumowując, sprowadzenie według Agambena pytania metafizycznego (o „transcendencję” bytu, bycia, świata, momentu itd. „jako takich” wobec konkretnych bytów, przedmiotów, chwil itd.) do różnicy w wewnętrznej strukturze języka między wymiarem wskazywania i znaczenia ukazuje zakorzenienie metafizyki w języku i tym samym otwiera możliwość wyjścia poza nią.

To wyjście poza metafizykę nie polega na prostym odrzuceniu jakichkolwiek rozważań nad bytem i byciem, lecz na krytyce idei podmiotu, która zawarta jest w tradycji metafizycznej (doprowadzonej do końca przez Hegla i Heideggera, ale kontynuowanej w swoim wymiarze negatywnym przez hermeneutykę filozoficzną, filozofię różnicy – przynajmniej w niektórych jej postaciach – czy też współczesny nihilizm). Po eksplikacji źródłowej różnicy językowej jako *gruntu* metafizycznego dyskursu należy bowiem postawić kolejne pytanie: gdzie dokonuje się to zaistnienie wypowiedzi jako takiej, czyste zaistnienie wypowiedzi? Pytanie to

19 Tamże.

20 Tamże, s. 26.

21 Tegoż, *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 34-35.

ukazuje właśnie metafizykę – refleksję ugruntowaną na różnicy ontologicznej (czy też na zapomnieniu o niej) – jako określoną koncepcję podmiotu. Zaimki wskazują na instancję dyskursu, a więc na podmiot wytwarzający konkretną wypowiedź, zgodnie z językoznawczą tezą o współczesności relacji wskazywania z instancją wypowiedzi²². Wskazanie na zaistnienie wypowiedzi, lokucję (jako moment oddzielony od treści wypowiedzi), co nigdy przecież nie zostaje *wypowiedziane* w dyskursie, jako że stanowi czyste wydarzenie dyskursu, będzie zatem wyznaczało ten moment podmiotu, który jest warunkiem zaistnienia dyskursu, ale sam nie dochodzi nigdy do *głosu*. Moment ten, metafizyczną konstytucję *człowieczeństwa* człowieka, Agamben określa właśnie jako Głos²³ – zakorzenienie podmiotu jako żywej istoty w języku, które to zakorzenienie samo w sobie nigdy nie zostaje wypowiedziane. Człowiek nie jest zatem w myśli metafizycznej zwierzęciem produkującym wypowiedzi, lecz jest wyposażony w niemy Głos, będący „negatywną” podstawą artykulacji języka. Jego negatywny charakter buduje podwójna (lecz nieznosząca się) negacja: Głos już *nie-jest-głosem-zwierzęcia*, ale jeszcze *nie-jest-znaczeniem* (dyskursem). Ten niemy głos, sfera nierozróżnialności między zwierzęcym głosem a sensownym znaczeniem, konstytuuje według Agambena elementarną strukturę myślenia podmiotu, które nie potrafi poradzić sobie ze źródłowym nieugruntowaniem ludzkiego zwierzęcia, z jego brakiem jakiegokolwiek istoty. Zdolność mówienia zostaje oddzielona od działań człowieka (od jego konkretnych aktów mowy), odniesiona do samej siebie, stając się swoim własnym ugruntowaniem. Przyjmuje tym samym postać „potencji-nie”, wyznaczając mowę jako „zawieszony” cel ludzkiej praktyki (człowiek nawet jeśli milczy, to jedynie nie-mówi), co ponownie ukazuje „pokrewieństwo” między sferą języka i prawa: „Strukturze potencji bowiem, która utrzymuje się w relacji z aktem poprzez swą możliwość nie bycia, odpowiada struktura suwerennego wyrzucenia, która stosuje się do wyjątku, tracąc swe zastosowanie”²⁴.

Ludzki język, rozumiany jako artykułowany Głos, polega zatem na wykluczeniu zwierzęcego głosu jako różnego od głosu ludzkiego – jako *tylko* głosu, fizycznego procesu emisji dźwięku – i jednocześnie uczynienia z niego paradoksalnej podstawy zdolności do mówienia jako takiej. Widać to właśnie w filozofii Hegła, w której pierwotna antropogenetyczna negatywność polega na śmierci zwierzęcia w momencie, w którym wydobywa ono z siebie głos, oraz zachowaniem tego martwego głosu w języku.

22 Tegoż, *Language...*, s. 31-32.

23 Tamże, s. 32.

24 Tegoż, *Homo sacer...*, s. 70.

To wykluczenie i jednocześnie włączenie zwierzęcego głosu jako podstawy języka musi oczywiście przywieść na myśl figurę *homo sacer* – biologicznego życia, które zostaje oddzielone od pojęcia człowieka i jednocześnie staje się podstawą zaprowadzenia porządku polityczno-prawnego. Należy pamiętać, że w figurze *homo sacer* nie chodzi tyle o samo realne niebezpieczeństwo bycia zabitym, lecz o ugruntowanie porządku polityczno-prawnego na włączającym-wyłączeniu życia określonego w sposób negatywny jako „tylko” biologiczne. W odniesieniu do interpretacji filozofii Agambena należy nieustannie podkreślać, że „nagie życie” jest takim tylko z perspektywy porządku polityczno-prawnego lub też dyskursu filozoficznego, a nie samo w sobie. Filozofia Agambena jest w tym sensie także genealogią wytwarzania pojęcia tego, co „jedynie” biologiczne.

Agambenowi nie chodzi zatem, tak jak by to chciała widzieć Bielik-Robson, o niemożliwość wyrażenia swojej indywidualności w języku. Chodzi mu o tworzenie pojęcia człowieka w odniesieniu do systemu symbolicznego (prawa czy języka), którego warunkiem autonomicznego i suwerennego obowiązywania jest wykluczenie braku ugruntowania i istoty człowieka. Tak zarysowaną filozoficzną perspektywę antropogenetyczną (opisującą wyłanianie się określonej koncepcji tego, czym jest *człowiek*) można zestawić z wywodzącą się od Hannah Arendt ideą natalizmu: odpowiedzią Agambena na figurę Głosu jako negatywnej podstawy mowy jest figura niemowlęcia, czyli istoty, która nie mówi, lecz nie w sensie bycia *niemą*, lecz niebędącą z konieczności wyposażoną w język (czyli takiej, w odniesieniu do której *echon* z Arystotelesowskiej definicji *zoon logon echon* ma charakter wydarzenia czy raczej oddolnej, podmiotowej decyzji). Zdanie zamykające *Język i śmierć*: „to jak teraz mówisz, to jest etyka”²⁵, należy rozumieć jako wyzwolenie etyki od jakiegokolwiek logiki tworzącej warunki mówienia, czyli szerzej – wyzwolenie etyki od logiki wyznaczającej warunki upodmiotowienia. W języku nie umieramy więc tylko wtedy, gdy każdy akt mowy będziemy rozumieć jako ponowne narodziny, jako akt etyczny, ekspozycję nieuwarunkowania ludzkiego zwierzęcia.

Najważniejszym momentem filozofii Agambena, i jest to jego najistotniejszy wkład w myśl dekonstruującą metafizykę i rozliczającą się z filozoficznym dziedzictwem, jest właśnie diagnoza, że podstawa może przybrać także charakter negatywny²⁶. Należałoby oczywiście postawić w tym miejscu pytanie, czy jego krytyka nie dosięga także projektu

25 Tegoż, *Language...*, s. 108.

26 Tamże, s. 35.

W swojej książce poświęconej Pawłowi, Agamben stara się wypracować ideę mesjańskiego działania określanego przez niego za Pawłem jako *katargein*, które jest innym rodzajem zniesienia, należącym nie tyle do tradycji metafizycznej, ile właśnie mesjańskiej

Bielik-Robson, choć inherentna dla jej filozofii pochwała *erosa*²⁷, afirmacji błędu na przekór teorii, może okazać się takim ujęciem negatywności, które wymyka się Agambenowskiej krytyce. Być może oba te projekty dopełniają się w miejscu, w którym odniesiemy je do filozofii Hegla. W obu bowiem wypadkach stawką jest ucieczka z dialektycznej figury *Aufhebung*. Z jednej strony Bielik-Robson stara się zdekonstruować pojęcie negatywności w taki sposób, by nie można go było znieść ani zgodnie z logiką negacji określonej i dialektyką pojęcia, ani też zredukować do żywiołu neutralizującej różnicy charakterystycznego dla wybranych filozofii postheideggerowskich. Z drugiej strony Agamben stara się ufundować swoją koncepcję podmiotowości na innej logice *Aufhebung*. Negatywność opisana przez Hegla w wykładach jenajskich oparta jest bowiem na wykluczeniu i jednoczesnym podporządkowaniu głosu negatywności języka. W przeciwieństwie do niej, w swojej książce poświęconej Pawłowi, Agamben stara się wypracować ideę mesjańskiego działania określanego przez niego za Pawłem jako *katargein*, które jest innym rodzajem zniesienia, należącym nie tyle do tradycji metafizycznej, ile właśnie mesjańskiej: „Problematyka metafizyczna, kładąca nacisk przede wszystkim na kwestie ugruntowania i źródeł, współlistnieje w naszej tradycji z problematyką mesjańską, nastawioną na wypełnienie. Iście mesjańskie i *historyczne* jest wszelako przeświadczenie, iż możliwość wypełnienia daje jedynie powrót do źródeł i ich zakwestionowanie, rozliczenie się z tym, co u podstaw”²⁸.

Logika *Aufhebung* polega według Agambena na podtrzymaniu obowiązującego porządku symbolicznego, którego znoszenie dokonywało się w historii raczej jako stan wyjątkowy, w którym podmiot był dalej określany na drodze ujarzmiania przez ten porządek (w postaci zniesionego, *negatywnego* ugruntowania). Tradycja ta musi prowadzić do wykluczenia historii, ponieważ wciąż myśli się w niej ludzkie życie jako odniesione do założonego, choć jedynie w negatywny sposób, celu ludzkiej działalności (można postawić tutaj tezę, że istnieje tyle różnych wersji *stanu wyjątkowego*, ile narzuconych pojęciu człowieka celów do realizacji). W przeciwieństwie do tego, mesjańskie *katargein* ma na celu całkowite zawieszenie obowiązującego porządku, co należy rozumieć jako pozbawienie pojęcia podmiotu jakiegokolwiek naturalnej czy metafizycznej dyspozycji, jakiegokolwiek zadania do wykonania. *Katargein to konstytucja podmiotu jako ruchu z powrotem do samego siebie, która jednak*

27 A. Bielik-Robson, *Na pustyni...*, s. 34-40 oraz tejże *Eros: mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012.

28 G. Agamben, *Czas, który zostaje*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 124.

w przeciwieństwie do logiki pojęcia nie polega na zniesieniu i zachowaniu negatywności w konkretnej ogólności, lecz na zniesieniu negatywnego ufundowania podmiotowości. *Katargein* jest zatem innym *Aufhebung*, bliższym, jak to sam zresztą wielokrotnie zaznacza Agamben, ukutemu przez francuską filozofię postheglofską pojęciu *désœuvrement*²⁹. Termin ten, który w dyskursie filozoficznym zaistniał dzięki noweli Raymonda Queneau *Le dimanche de la vie* (jej protagonistę, pojawiającego się także w dwóch innych tekstach literackich Queneau, zawierających podobnie jak *Niedziela życia* awatary postaci mędrca po końcu historii, Kojève określił mianem *voyou désœuvré*) został podniesiony do rangi pojęcia przez Jean-Luca Nancy'ego w książce *La communauté désœuvrée*³⁰. Agamben podjął w swojej filozofii ideę wspólnoty bez źródła, tożsamości i celu, wspólnoty *rozdzielonej* (*désœuvrée*), rozwinął ją jednak w kierunku koncepcji wspólnoty i podmiotu, które nie tyle nie *miałyby* wspólnego źródła, ile nieustannie by to źródło określały, kwestionowały i *uniczynniały* (tak można by przetłumaczyć neologizm *désœuvrer*).

Nie będę w tym miejscu rekonstruował całej dyskusji wokół pojęcia *désœuvrement* oraz idei wspólnoty bez źródła i bez celu, w której ważne stanowiska wypracowali tak prominentni myśliciele, jak wspomniany już Nancy, a także Blanchot, Derrida czy Esposito³¹. Na potrzeby niniejszego tekstu wystarczy bowiem stwierdzić, że Agamben odwołuje się do pojęcia *désœuvrement*, by wyłożyć moment formacji podmiotu (przede wszystkim podmiotu politycznego) – odwołania powołania, ekspozycji braku jakiegokolwiek podmiotowego wymiaru, który może stać się zadaniem i podstawą porządku politycznego (w *Homo sacer* chodzi przede wszystkim o biologiczne życie jako podstawę porządku [bio]politycznego). W tym sensie Agamben pracuje nie tyle nad pojęciem podmiotu rodzącego się wraz ze źródłową negatywnością, lecz nad podmiotem jako ruchem absolutyzacji, czyli oczyszczania siebie z wszelkich postaci i form historycznych, w których dotychczas się sobie prezentował³². *Désœuvrement* jest o tyle związane (podobnie zresztą jak *Aufhebung*) z kresem historii, o ile odwołuje się do końca historii rozumianej jako powołanie człowieka do realizacji określonego zadania. Ten kres historii nie jest jednak jej obiektywnym końcem (nie należy, jeśli można tak to ująć, do

29 Tegoż, *The Open...*, s. 85-87.

30 Polskie wydanie: J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, tłum. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010.

31 Nie mówiąc oczywiście o Bataille'a, którego *negativité sans emploi* stanowi jeden z filozoficznych rdzeni koncepcji bezużyteczności wspólnoty i podmiotu.

32 G. Agamben, **Se...*, s. 125-126.

porządku *historiae rerum gestarum*), jak to ma miejsce u Kojève'a, lecz jest osiągany przez podmiot na drodze mierzenia się z jego własną historią i genealogią – na drodze studiowania³³. *Aufhebung* jako *désœuvrement* (czy też mesjańskie *katargein*) jest podsumowaniem historii i uchwycciem przez podmiot swojej własnej drogi historycznej wytyczającej mu zadania i przymuszającej do pracy nad realizacją określonego dzieła. Poprzez to podsumowanie podmiot formuje się jako podmiot nie tyle w czasie historycznym, ile w czasie mesjańskim³⁴; nie tyle *neguje* przeszłość (choć jest to gest nieutożsamienia się z przeszłymi postaciami życia), nie tyle znosi ją w postaci wiedzy absolutnej (choć jest to pewna forma zamknięcia i spełnienia się wiedzy), ile raczej zawiesza jej obowiązywanie³⁵. Eksponuje tym samym swoją niezależność wobec przekazywanych przez historię form natury ludzkiej, swoje nieugruntowanie jako zwierzęcia posiadającego język.

Agambenowi nie chodzi zatem o konflikt między źródłową negatywnością *erosa* oraz tendencją do jej neutralizacji w różnych postaciach pojęcia tanatycznej Prawdy śmiertelnego podmiotu, lecz o przeciwstawienie sobie różnych pojęć podmiotu: podmiotu metafizycznego, ugruntowanego w sposób negatywny na wyróżnionej formie działalności (np. mówienia czy też umierania) oraz podmiotu mesjanicznego, konstytuującego się w geście odrzucania owego ugruntowania, ekspozycji swojego nieugruntowania. Z tego też względu nie można powiedzieć, by zaliczenie go do tanatocentrycznej lub też tanatologicznej linii filozofii, uznającej traumę śmierci za jedyny, autentyczny moment antropogenezy, czyniło zadość podstawowej intuicji Agambenowskiej filozofii. Wręcz przeciwnie, jest on z pewnością jednym z tych filozofów, którzy są dzisiaj w stanie pomyśleć życie w jego aspekcie natywistycznym i *zdenaturalizowanym*, jako punkt wyjścia nowej filozofii podmiotu i wspólnoty.

POST SCRIPTUM 2013

Tekst ten stanowi poszerzoną wersję odczytu, jaki wygłosiłem w listopadzie 2011 roku podczas konferencji „Wokół myśli postsekularnej – teologia »Na pustyni«” z udziałem Agaty Bielik-Robson. Z przyczyn

33 Tegoż, *Stan wyjątkowy. Homo sacer II.1*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2008, s. 95.

34 Tegoż, *Czas...*, s. 82-85.

35 Można by też postawić hipotezę, że Agamben stara się tym samym oddać za pomocą Heglowskich konceptów ideę badań genealogicznych Foucaulta.

niezależnych ode mnie tekst ten publikowany jest blisko dwa lata po jego wygłoszeniu. W tym czasie krytyka Agambena dokonana przez Bielik-Robson została rozszerzona o uwagi Autorki zawarte w jej książce *Erros: mesjański witalizm i filozofia*, w której filozofia Agambena została ustawiona w jednym szeregu z naturalistycznymi zapędami Sloterdijka³⁶. Komentarz ten nic jednak moim zdaniem nie zmienia w zasadniczej *pojęciowej treści* krytyki wysuwanej przez Bielik-Robson wobec Agambenowskiego ujęcia podmiotu. Podobnie niewiele więcej, z filozoficznego punktu widzenia, wnoszą jej artykuły *Rozbita konstelacja: teologia Agambena między tragedią a mesjanizmem*³⁷ oraz *Mesjasz bez reszty, lub co zostaje z mesjanizmu w Giorgio Agambena „Co zostaje z Auschwitz”*³⁸. Choć Bielik-Robson w wielu miejscach nieco inaczej pozycjonuje Agambena, zwłaszcza kiedy interpretuje jego ujęcie mesjanizmu, to zasadniczy zarzut pozostaje ten sam: Agamben pozostaje niezdolny do konceptualizacji antynomicznej konstytucji podmiotowości afirmującej swoje indywidualne życie w opozycji do wszelkich postaci uniwersalizacji bądź naturalizacji. Z pewnością jej liczne zarzuty wysuwane pod adresem Agambenowskiego ujęcia objawienia, mesjanizmu, tragedii czy nawet języka są zasadne, niemniej tematem mojego tekstu uczyniłem zderzenie dwóch *perspektyw* ujmowania momentu konstytucji podmiotowości. Perspektywa w filozofii, co bezbłędnie ukazane zostało przez Heideggera, powinna być zawsze *radykałna*, co oznacza – sięgająca do samych *korzeni*. Tak więc zasadniczą kwestią w filozofii jest sformułowanie metody szukania i określania tych korzeni, a następnie decyzja – co robimy, gdy korzenie te zostaną już określone. Otóż perspektywa kryptoteologiczna z pewnością, przynajmniej na pierwszy rzut oka, schodzi się z perspektywą Agambenowską w wyborze teologicznej genealogii podmiotowości jako metodzie określania korzeni naszego myślenia. W swoim tekście starałem się pokazać, że u *korzeni* tego wspólnego horyzontu znajduje się tak naprawdę filozofia Hegla. To, co różni te dwie perspektywy – czyli decyzja, *po co* przeprowadzać tę genealogię – jest jednocześnie decyzją o tym, który z momentów Hegłowskiej filozofii chcą one zradykalizować: czy należy uwolnić moc negatywności i skanalizować ją w stronę indywidualizacji pod hasłem *l'chaim* („więcej życia”), czy też uwolnić moment *zniesienia*

36 Zob. A. Bielik-Robson, *Erros...*, s. 453-533.

37 Tejże, *Rozbita konstelacja: teologia Agambena między tragedią a mesjanizmem*, [w:] *Agamben: przewodnik „Krytyki Politycznej”*, oprac. zbiorowe, Warszawa 2010, s. 141-196.

38 Tejże, *Messiah without Resentment, Or What Remains of Messianism in Giorgio Agamben's Remnants of Auschwitz*, “Bamidbar. The Journal of Jewish Thought and Philosophy” 2011, no. 1.

od jego negatywnej podstawy i tym samym wydobyć radykalnie *historyczny* wymiar ludzkiego życia. *Radykalność* obu tych perspektyw (ale także radykalność dekonstrukcji, filozofii różnicy, psychoanalizy czy dialektyki negatywnej, jeśli ujmie się je z odpowiedniej strony) polega przede wszystkim na tym, że *eksponują one potencjalność ludzkiego życia zdolnego do formowania samego siebie (a dokładniej: pewnej idei samego siebie) na drodze różnych strategii*. Jeśli jednak miałbym argumentować za perspektywą Agambena w tym sporze, to powiedziałbym, że niezwykła *refleksyjność* jego myśli polega na tym, że stara się on ująć samą tę potencjalność (uchwycić niejako warunki możliwości pluralizmu tych strategii formacyjnych). Pytanie tylko, czy ukazując tę *radykalną pustkę* (całkowity brak ugruntowania praktyki) tkwiącą w samym rdzeniu „definicji” człowieka jako *zwierzęcia, które ma język*, Agamben nie idzie za daleko i rzeczywiście, koniec końców, nie kapituluje w obliczu nihilizmu wyłaniającego się z afirmacji całkowitej *bezużyteczności* ludzkiej praktyki i polityki. Jeśli nawet tak jest, to bez precyzyjnego sformułowania stawki, o jaką toczy się gra w jego pismach, nie będziemy w stanie wykroczyć poza ten nihilizm i ująć życia człowieka jako *rzeczywistego wyjątku* od wszelkich form narzuconego porządku.

MIKOŁAJ RATAJCZAK (1986) – filozof, wydawca i tłumacz. Doktorant w Szkole Nauk Społecznych PAN, wydawca filozofii w Wydawnictwie Naukowym PWN i stały współpracownik czasopisma naukowego „Praktyka Teoretyczna”. Przełożył m.in. *Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji* Karola Marksa, uczestniczył także w zbiorowym tłumaczeniu *Rzecz-pospolitej* Michaela Hardta i Antonio Negriego. Współredaktor dwóch książek poświęconych myśli Giorgio Agambena. Interesuje się współczesnymi teoriami podmiotowości, historią niemieckiej filozofii i kultury, filozofią języka, problematyką biopolityczną, psychoanalizą, teologią i ekonomią polityczną.

Dane adresowe:

Mikołaj Ratajczak
Szkola Nauk Społecznych PAN
Nowy Świat 72
00-330 Warszawa
e-mail: mikolaj.ratajczak@gmail.com

Cytowanie:

M. Ratajczak, *Podmiot między negatywnością i Aufhebung/désœuvrement. Odparcie kryptoteologicznej krytyki Agambena*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/16.Ratajczak.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Mikołaj Ratajczak

Title: Subject Between Negativity and Aufhebung/désœuvrement. Refutation of the Cryptotheological Critique of Agamben

Summary: Mikołaj Ratajczak

The aim of this article is a detailed analysis of the critique concerning the concept of subjectivity in Giorgio Agamben's philosophy made by the Polish philosopher Agata Bielik-Robson arguing for her own conceptualization of subject's ethical formation. The main thesis states that by situating Agamben in the conceptual horizon he aims to overcome, her critique stopped halfway. In doing so, the article shows that the common ground of both Agamben's and Bielik-Robson's views on the subject is the philosophy of Hegel and the differences between them can be explicated as the difference in choosing one of two strategies of subject's formation deriving from Hegel: while Bielik-Robson radicalizes the moment of negativity, Agamben tries to elaborate a different (messianic) logic of *Aufhebung*.

Keywords: Subject, negativity, sublation, *Aufhebung*, *désœuvrement*, *katargein*, metaphysics, ethics, Voice, practice, death, Agamben, Bielik-Robson, Hegel.

www.praktykateoretyczna.pl