

Jarosław Tomasiewicz: Chávez i Chrystus. O możliwości religijnego antyklerykalizmu

Pewne elementy chrześcijańskiego światopoglądu zostały zachowane przez Cháveza do końca jego prezydentury. Należy jednak pamiętać, że było to chrześcijaństwo heterodoksyjne, czerpiące więcej z teologii wyzwolenia niż katolickiej nauki społecznej – mówi Jarosław Tomasiewicz w rozmowie z Karolem Grabiasem dla „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Wenezuelski blackout”.

Karol Grabias (Teologia Polityczna): Pana książka *Po dwakroć niepokorni*, w nieco podobny sposób do słynnych *Rodowodów niepokornych* Bohdana Cywińskiego, pokazała, jak spotykać się mogą motywacje religijne i rewolucyjne. Żywym przykładem tego jest wciąż popularna w Wenezueli i całej Ameryce Łacińskiej teologia wyzwolenia. Dlaczego narodziła się akurat tam?

Jarosław Tomasiewicz (Uniwersytet Śląski): Jednym z istotnych kontekstów, pozwalających lepiej zrozumieć fenomen teologii wyzwolenia, jest nawarstwienie się bardzo jaskrawych kontrastów społecznych. Dla przykładu: Wenezuela była krajem praktycznie pozbawionym znaczenia w swoim regionie, który charakteryzował niski poziom uprzemysłowienia. Jednak od lat 50. XX w. rozpoczyna się tam etap gwałtownego rozwoju gospodarczego, któremu towarzyszyło tworzenie się nowych sił społecznych. Przed uprzemysłowieniem społeczeństwa latynoamerykańskie charakteryzował dość prosty, dychotomiczny podział na wąską elitę – latyfundystów i burżuazję

kompradorską – oraz szerokie masy biernej politycznie biedoty. W miarę, jak rozwijało się tam nowoczesne społeczeństwo, wyłaniała się lepiej wykształcona klasa średnia, w której szczególną rolę odegra młoda, miejska inteligencja. To ta grupa społeczna stanie się zarzewiem ruchów rewolucyjnych i reformistycznych o mniej lub bardziej radykalnym charakterze, których kulminacja następuje w połowie XX w.

Czemu inteligencja chciała wykorzystać właśnie religię do reform społecznych?

Kontekst religijny w Ameryce Łacińskiej jest bardzo specyficzny: religijność ludów południowoamerykańskich jest jednocześnie bardzo silna i zakorzeniona oraz synkretyczna, niejednorodna. Przedstawiciele inteligencji, żyjący w bardzo religijnym otoczeniu, by wprowadzić swoje idee reform, musieli przemawiać do mas ich własnym językiem. Nie był to w żadnym razie cyniczny pragmatyzm – oni sami bardzo często byli ludźmi wierzącymi, którzy we własnym sumieniu chcieli szczerze pogodzić kwestie wyznaniowe ze społecznymi reformami. I na okres powojenny przypada etap emancypacji partii chrześcijańsko-demokratycznych, które radykalizują się w swoich programach, jeśli porównać je do analogicznych ruchów chadeckich w Europie. Po fazie radykalizacji następuje etap poszukiwań ideologii, która dałaby mandat postulatом społecznych reform. Z pomocą przyszło im uzasadnienie religijne w postaci rewolucyjnej teologii wyzwolenia.

Lecz przecież korzenie teologii wyzwolenia sięgają głębiej i dalej, niż narodziny ruchów rewolucyjnych w Ameryce Południowej w połowie XX w.

To prawda. Teologia wyzwolenia nie jest oryginalnie wynalazkiem latynoamerykańskim, jej korzenie możemy odnaleźć w Europie i USA – m.in. w personalizmie społecznym Emmanuela Mouniera, ruchu Catholic Worker Movement założonym przez Dorothy Day czy teologii Paula Gauthiera. Źródła teologii wyzwolenia pojawiły się niemal na każdym kontynencie i w każdym regionie. Nawet w Polsce mieliśmy swojego hrabię Rzewuskiego, chrześcijańskiego socjalistę, który był bodaj jednym z pierwszych teologów, który dowartościował pojęcie pracy. To zachodniemiecki teolog Johannes Baptist Metz uznawszy, że największym zagrożeniem dla wiary jest jej „prywatyzacja”, zaczął rozwijać tzw. „nową teologię polityczną”, która zainspirowała później Gustavo Gutiérreza. Europejski rodowód na płaszczyźnie teoretycznej nie przeszkodził jednak temu, by teologia wyzwolenia „ekspłodowała” w Ameryce Południowej w postaci praktycznej ideologii o charakterze społeczno-religijnym.

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.

Prosimy, Kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Jak obecnie miewają się ruchy społeczne odwołujące się do teologii wyzwolenia w Wenezueli i północnym regionie Ameryki Południowej? Są w recesji czy wręcz przeciwnie?

To złożone zjawisko, które trudno jednoznacznie opisać. W porównaniu z apogeum z lat 60. i 70. teologia wyzwolenia z pewnością nie ma takiego zasięgu społecznego i wynika to z kilku przyczyn. Z jednej strony ograniczyła go wyraźna konfrontacja, do jakiej doszło między radykalnymi teologami a Watykanem w latach 80. w trakcie pontyfikatu Jana Pawła II. Teologia wyzwolenia, czy raczej jej rewolucyjny odłam, została wówczas

jednoznacznie potępiona. Z drugiej strony, przez ostatnie kilkadziesiąt lat społeczeństwa latynoamerykańskie uległy znaczącej laicyzacji i zróżnicowaniu światopoglądowemu. O ile 50 lat temu były one głęboko katolickie, to teraz mamy do czynienia z sekularyzacją – oczywiście niemającą takiej skali jak w świecie zachodnim – która oddziałuje szczególnie silnie na klasę średnią i lewicującą inteligencję, co oznacza, że teologia wyzwolenia traci w ten sposób swojego naturalnego partnera po stronie politycznej lewicy.

Dodatkowym, często pomijanym w analizach Ameryki Południowej, czynnikiem jest ożywienie prozelityzmu ewangelikalnego. Ruchy związane z „młodym”, ewangelikalnym protestantyzmem są zwykle znacznie bardziej konserwatywne – paradoksalnie – od tych, które wypływają z inspiracji katolickiej. Nie tylko w sferze obyczajowej, ale również gospodarczej. Są one zwykle filiami północnoamerykańskich zborów ewangelikalnych, niosą więc ze sobą silny ideowy sztafaż indywidualnej odpowiedzialności, szacunku dla własności prywatnej i wolnego rynku. O ile wcześniej ekspansja ewangelikanizmu – na przykład w Brazylii – dotyczyła głównie klasy średniej, dla której latynoamerykański katolicyzm okazał się zbyt „lewicowy”, o tyle dziś wkracza ona również do faweli. Ewangelikanie są coraz aktywniejsi pośród biedoty, która stanowiła główne „zaplecze” społeczne teologii wyzwolenia.

Ten splot czynników osłabił potencjał sprawczy teologii wyzwolenia. Ale jednocześnie pontyfikat Franciszka przyniósł jej nieco wytchnienia. Wiedzieliśmy kanonizację znanego ze swej społecznej działalności abp. Oscara Romero, pojednanie z Gustavo Gutiérrezem – ideowym ojcem-założycielem latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia – czy rehabilitację nikaraguańskiego ks. Ernesto Cardenala, współpracownika sandinistowskiego

rządu w latach 70. To nie są fakty bez znaczenia: teologia wyzwolenia z pewnością jest obecnie w lepszej sytuacji niż kilka-kilkanaście lat temu, lecz jednocześnie w gorszej, niż w latach 60. i 70.

Jak z tej perspektywy wygląda postać ojca Wenezuelskiej rewolucji – Hugo Cháveza – który pochodził przecież z religijnej, katolickiej rodziny. Miał zostać księdzem, służył nawet jako ministrant, by potem odsunąć się od oficjalnej religii. Czy jako polityk Chávez inspirował się chrześcijaństwem?

Uważam, że pewne elementy chrześcijańskiego światopoglądu – jeśli można tak powiedzieć – zostały zachowane przez Cháveza do końca jego prezydentury. Należy jednak pamiętać, że było to chrześcijaństwo heterodoksyjne, czerpiące więcej z teologii wyzwolenia niż katolickiej nauki społecznej. Te odwołania są szczególnie widoczne w sferze jego retoryki politycznej. Chávez w swoich przemówieniach wyraźnie rozgraniczał wiarę od kościoła instytucjonalnego: o tej pierwszej wyrażał się aprobatywnie, z kolei do drugiego odnosił się niechętnie. Chrześcijaństwo inspirowało go przede wszystkim ze względu na ducha egalitaryzmu, pewnego uniwersalizmu wartości. Jednak chawizm nie był ruchem o charakterze stricte religijnym. Wątki chrześcijańskie pojawiały się w nim, ale były drugoplanowe i niesamodzielne. Gdyby próbować rozłożyć go na części składowe, wówczas dostrzeżemy, że elementem dominującym chawizmu był boliwariański, panlatynoamerykański nacjonalizm: chęć wyzwolenia od imperializmu nie tylko narodu wenezuelskiego, ale całego kontynentu. W drugiej kolejności wyłania się w nim ludowy, marksizujący populizm. Dopiero na trzecim miejscu wyróżniłbym inspirację chrześcijańską.

Czy można mówić o jakimś konkretnym obrazie Chrystusa i chrześcijaństwa, który wyłania się z retoryki Cháveza?

To będzie nakreślony grubymi kreskami wizerunek, który zwykle przychodzi nam na myśl wraz z retoryką teologii wyzwolenia. Będzie to Chrystus z karabinem na ramieniu, Chrystus reformator społeczny, który działa wśród biedoty. To Chrystus chodzący pośród biblijnych rybaków i cieśli, którego cuda – rozmnażanie chleba, ryb czy przemiana wody w wino – to konkretny znak ziemskiego zaangażowania. Jest to więc chrześcijaństwo skupione na sprawach bytowych, wyzwalające z doczesnej nędzy, w znacznie mniejszym stopniu skupione na kwestiach eschatologii.

Jak kościół katolicki ustosunkowywał się do rewolucji w Wenezueli? Czy istniała jakaś płaszczyzna współpracy między duchownymi a politykami z obozu Cháveza i Maduro?

Tu byłbym bardzo ostrożny w ferowaniu sądów. Na podstawie tego, co czytałem, mogę powiedzieć, że kościół nie potępiał Cháveza i chavizmu jako takich, globalnie. Potępiał jednak dość głośno niektóre przejawy działalności politycznej Cháveza, szczególnie w dziedzinie ograniczania swobód demokratycznych. Chávez nigdy nie przeprowadził radykalnej reformy prawa aborcyjnego – do dziś jest ona dopuszczalna jedynie w „celach terapeutycznych” – więc unikał na tym polu bezpośredniej konfrontacji z kościołem. Jeśli spojrzeć na spektrum politycznych partii w Wenezueli, z łatwością można dostrzec, że PSUV (Zjednoczona Partia Socjalistyczna Wenezueli) nie jest dla hierarchii kościelnej pierwszym wyborem, jeśli chodzi o współpracę na gruncie społeczno-politycznym. Dużo przychylniej patrzył on na partie chrześcijańsko-demokratyczne – jak COPEI, która zresztą swojego czasu miała dość radykalny, prospołeczny program – niż niepewnych ideologicznie i teologicznie rewolucjonistów spod bandery chavizmu.

Co ewentualny upadek rządów Nicolása Maduro będzie oznaczał dla ruchów chrześcijańsko-rewolucyjnych w Ameryce Południowej?

Wydaje mi się, że nawet jeśli dojdzie do upadku rządu w Wenezueli, nie będzie to miało znaczących konsekwencji dla wspomnianych ruchów. Tak jak wspomniałem: rządy chavistowskie jedynie w ograniczonym zakresie odwoływały się do religijnej retoryki. Te nawiązania potrafiły być przy okazji dość egzotyczne. Pozwolę sobie teraz na pewną anegdotę na temat Nicolása Maduro. W czasie jednego ze swych przemówień, na niedługo po ogłoszeniu wyboru papieża Franciszka, Maduro ze śmiertelną powagą wygłosił do swych wyborców zdanie, że decyzję Stolicy Apostolskiej zawdzięczamy nie komu innemu, niż... Chávezowi. Miał on, po swojej śmierci, spotkać się w raju z Chrystusem i przekonać go słowami „przyszedł czas na Amerykę Południową”, by wybrał papieża z Argentyny. Pokazuje to, że nawet w swoim myśleniu religijnym Maduro na pierwszym planie stawia wątek antyimperialistyczny: obronę interesów i suwerenności Wenezueli i Ameryki Południowej. Chavizm, choć jest zabarwiony chrześcijaństwem, nie jest tak reprezentatywny dla ruchów lewicowo-chrześcijańskich, jak na przykład tzw. Państwo Islamskie dla skrajnych odłamów sunnickiego wahhabizmu. Jeśli jakiś reżim czerpał wprost swój mandat z teologii wyzwolenia, to byłby to raczej peruwiański rząd Juana Velasco Alvarado w latach 70. minionego wieku. Współcześnie bliższy jest temu modelowi sandinistowski reżim Daniela Ortegi w Nikaragui, łączący antyimperializm i reformizm społeczny z konserwatyzmem obyczajowym (w tym kraju aborcja jest całkowicie zakazana!). Dla Maduro jest to mimo wszystko wątek towarzyszący, poboczny. Co więcej, w czasach Cháveza Wenezuela posiadała ponadnarodowe ambicje, jego model „socjalizmu XXI w.” wiązał się niejako z próbą stworzenia tzw. Piątej Międzynarodówki, skupionej wokół socjalistycznej partii Wenezueli. Obecnie tych ambicji Wenezuela już nie ma.

Maduro zamknął się na wenezuelskim podwórku i nie posiada istotnych, międzynarodowych wpływów. Z tego powodu jego ewentualny upadek miałby ograniczone skutki dla chrześcijańskiej lewicy.

Z Jarosławem Tomasiewiczem rozmawiał Karol Grabias

Fot. David Hernández, CC BY-SA 2.0