

Monika Humeniuk  
ORCID: 0000-0002-9888-3010  
Uniwersytet Wrocławski

<https://doi.org/10.26881/ae.2021.18.03>

## Czy pedagogika religii daje się sekularyzować? O ortodoksjach, herezjach i religioznawczych perspektywach rozwoju subdyscypliny

Proszę odejść kawałek dalej od drzewa  
Kiedy komu coś opowiadam nie lubię  
Aby mi przy tym liście wpadały w słowo tysiącami swoich  
języków.

Konstantin Biebl  
*Drzewo*

### Wprowadzenie

Pedagogika religii ma długą, ponad stuletnią już tradycję (Mariański 2021: 44). Traktowana początkowo jako subdyscyplina teologii pastoralnej z czasem coraz częściej korzystała z wiedzy pedagogicznej. Obecnie wykazuje znaczące, wewnętrzne zróżnicowanie w zakresie przyjmowanych formuł, nurtów i podejść badawczych. Dyskusję nad jej obecnym kształtem, a także nad formą polskiej edukacji religijnej (stanowiącej zwykle jej główny przedmiot) przywołują w swych badaniach między innymi Jerzy Bagrowicz (1999, 2005 i dalsze), Cyprian Rogowski (2011), Bogusław Milerski (2011), Szymon Dąbrowski (2016), Helena Słotwińska (2016, 2019) czy Janusz Mariański (2021). W rekonstrukcjach tych pedagogika religii bywa zwykle sytuowana na pograniczu normatywności pedagogicznej i teologicznej. Najczęściej przypisuje się jej formułę mniej lub bardziej otwartej dyscypliny „interreligijnej, łączącej analizę teologiczno-pedagogiczną, opartą na szerszym horyzoncie nauk społecznych i humanistycznych” (Dąbrowski 2016: 50).

Moje aktualne zainteresowania badawcze, których fragment chciałabym zasygnalizować w niniejszym artykule, sytuują się tymczasem nie tyle na pograniczu

pedagogiki i teologii, co pedagogiki i religioznawstwa. Szczególną uwagę w tym kontekście przykuwa wspólny obu dyscyplinom problem napięcia między tym, co normatywne, i tym, co nienormatywne. Przyglądam się znaczeniowym i funkcjonalnym potencjałom wskazanych dualności, artykulacjom tego, co normatywne i nienormatywne, ortodoksjom i herezjom. Staram się badać konteksty, w których się je sytuuje, ich wewnętrzną dynamikę oraz znaczenia i sprawczość, z jakimi bywają identyfikowane. Rekonstruuje ich teoretworczy potencjał z myślą o włączaniu go w obszar pedagogiki ogólnej i pedagogiki religii. Jednocześnie stale napotykam i obserwuję tę zastanawiającą konsekwencję, z którą pedagogika religii – zarówno w swej warstwie teoretycznej, jak i w praktyce edukacyjnej – pozostaje w ścisłym związku z pedagogiką chrześcijańską oraz myśleniem konfesyjnym (Milerski 2011).

Poszukując źródeł tej wzajemnej zależności, zauważam, że ów realizowany najczęściej paradygmat konfesyjny rezonuje z klasycznymi teoriami religioznawczymi sytuującymi się w nurcie tak zwanej rewaloryzacji religii: z koncepcją Rudolfa Otto (1993) – element racjonalny i irracjonalny jako kategorie konstytuujące religię, Mircei Eliadego (1996) – kluczowe dla religii kategorie sacrum i profanum, czy Gerardusa van der Leeuwa (1997) – postulat kontemplacyjnej postawy poznawczej wobec tak zwanych zjawisk religijnych jako istota fenomenologii religii. Jednak to właśnie na problemie ich kryptoteologiczności czy wręcz kryptokonfesyjności koncentruje się dziś krytyka tych ujęć, zarzucając im kulturową stronniczość i kolaborowanie z filozofią i teologiami chrześcijańskimi. Współczesne krytyczne religioznawstwo od dawna bowiem problematyzuje kategorię religii<sup>1</sup>, nie wiążąc już tak ściśle jej problemów z zagadnieniami teologicznymi. Odrywa fenomen religii od konfesyjnych uwikłań i zawłaszczeń. „Desakralizuje” podstawowe kategorie dyscypliny, takie jak sacrum czy transcendencja rozumiane wcześniej na sposób stricte religijny. Proces ten, który w tytule określam umownie jako sekularyzowanie, skutkuje niezwykłą wprost różnorodnością teorii religii. To zaś często prowadzi do wiązania jej z tak niereligijnymi tematami jak ekologie, ideologie, sport czy ruchy miejskie.

Spoglądając na te procesy z perspektywy pogranicza pedagogiczno-religioznawczego, wydaje się, że ten teoretyczny potencjał rozmaitych teorii mitu, rytuału czy doświadczenia religijno-estetycznego pozostaje niedoszacowany i niewykorzystany na gruncie pedagogiki religii jako subdyscypliny pedagogiki ogólnej. I tak na przykład takie interesujące z perspektywy współczesnego krytycznego

<sup>1</sup> Jak wskazuje Monika Bobako, „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 potwierdzenia europejskiej/zachodniej dominacji” (Bobako 2013: 12).

religioznawstwa koncepcje i problemy jak ekologie i sport (Hervieu-Lèger 2007), performatyka i teatr (Schechner 2006; Kolankiewicz 2016), koncepcja niewidzialnej religii (Luckmann 2011), związane z rytuałem koncepcje mikrosocjologii radykalnej (Collins 2011), ideologie (Włodarczyk 2016), metafory (Klemczak 2018) czy ewolucyjno-kognitywne podstawy form mitycznych (Czeremski 2021) – te i wiele innych perspektyw teoretycznych od dawna podejmowanych w naukach społecznych i w religioznawstwie nie znajdują właściwie żadnego przełożenia na pedagogikę religii.

Co ciekawe, również i na tym (meta)poziomie rozważań intryguje problem normatywności i nienormatywności, ortodoksji i herezji: czy bowiem uprawianie pedagogiki religii w zgodzie z którąś ze wskazanych współczesnych, nieklasycznych teorii religii (fundowanych na nieteologicznych definicjach tego, co religijne) mieści się w obszarze normatywności subdyscypliny, czy raczej staje się nienormatywne, „heretyckie”? A także – kto, jakie instancje miałyby o tym statusie decydować, zarówno na poziomie meta (normatywność/nienormatywność definiowania subdyscypliny), jak i na poziomie partykularnych teoretycznych i kategoryalnych rozstrzygnięć w jej ramach? Wydaje się więc, że rekonstruowanie kategorii ortodoksji i herezji, badanie procesów ich wyzyskiwania, sytuowania, rozumienia, interpretowania oraz recepcji mogą sprzyjać tego typu namysłom na gruncie pedagogiki ogólnej i pedagogiki religii. Mogą służyć konstruowaniu swoistej teorii przesunięcia paradygmatycznego: od pedagogiki religii uprawianej w polu teologii do pedagogiki religii uprawianej w polu krytycznego religioznawstwa. W dalszej części artykułu zrekonstruuję koncepcje ortodoksji i herezji obecne w wybranych wątkach myśli filozoficznej i socjologicznej, podejmując próbę namysłu nad ich przydatnością dla pedagogiki religii myślanej w nowy sposób.

### Hermeneutyczne konteksty ortodoksji i herezji – hermeneutyka literacka Odo Marquarda

Wraz ze stopniowym rozkładem i – jak pisze Zygmunt Bauman – nagłym upadkiem nowoczesnego złudzenia<sup>2</sup> dokonała się we współczesnej filozofii istotna, paradygmatyczna zmiana. Odtąd jej ton nadaje nieufność wobec dogmatów i paradygmatyczny antyfundamentalizm. Sama filozofia zaś staje się – wedle propozycji Jacques’a Derridy (1999) – *kind of writing* lub – wracając do Baumana (1998: 183) – „sztuką niekończącej się cywilizowanej rozmowy”. Nowy, antymetafizyczny i „antyontologiczny”

<sup>2</sup> Upadek ten jest zwykle wiązany z paradygmatyczną dla współczesnej filozofii interpretacją Zagłady jako swoistego zwieńczenia logiki rozwoju cywilizacji zachodniej, punktu zwrotnego w czytaniu ludzkiego świata. Jak ujmuje to Anna Zeidler-Janiszewska, „Współczesna cywilizacja nie była warunkiem wystarczającym Holocaustu, lecz jego warunkiem koniecznym. Bez niej Holocaust nie byłby do pomyslenia. To właśnie racjonalny świat współczesnej cywilizacji uczynił go realnym” (Zeidler-Janiszewska 2019: 181).

krajobraz sprzyja dowartościowaniu „różnicy” (Deleuze 1997; Derrida 1978), a tym samym i heterodoksji. Współczesna filozofia stawia otwarte wyzwanie ortodoksjom jako takim i niemal z definicji rehabilituje herezje. Człowiek pozbawiony iluzji totalnych projektów i nadziei życia wiecznego (choćby rozumianego na sposób świecki) musi skonfrontować się ze skończonością własną oraz innych.

Interesującą odpowiedzią na tę śmiertelność, z jej inspirującymi dla refleksji nad ortodoksją i herezją wątkami tekstu absolutnego, jest hermeneutyczna propozycja Odo Marquarda (1994). Punktem wyjścia jest tu śmierć (kategoria absorbująca dla bardzo wielu systemów religijnych), jedyna i pewna przyszłość człowieka i jego kultury. Marquard zestawia ze sobą hermeneutykę biblijną i literacką. Ta pierwsza, zwana przez filozofa hermeneutyką syngularyzującą, została powołana z potrzeby teologicznego ustalania jedynie słusznej, zapewniającej zbawienie absolutne wersji odczytania Biblii. Hermeneutyka tego typu, czy to w ujęciu katolickim, czy protestanckim, prowadziła do krwawego sporu, zwanego „wojną domową o tekst absolutny” (Marquard 1994: 137). W ten sposób pojawia się w kontekście hermeneutyki „bycie ku zabijaniu”, czyli śmierć. „Hermeneutyka odpowiada na to zabójcze doświadczenie hermeneutycznej wojny domowej o absolutny tekst przez to, że zmieniając się w hermeneutykę pluralizującą, tj. literacką – odkrywa nieabsolutny tekst i nieabsolutnego [...] wykształconego czytelnika literackiego” (Marquard 1994: 137–138). Hermeneutyka literacka zastępuje „bycie ku zabijaniu” (w imię jedynie słusznej prawdy tekstu absolutnego) byciem „ku tekstowi” w jego wersji koncyliacyjnej, zapobiegającej gwałtom, zwiększającej tolerancję samego tekstu, relatywizującej kontrowersje związane z absolutnym rozumieniem tekstu na korzyść tego, co w nim „jest niekontrowersyjne lub kontrowersyjne bez następstw” (Marquard 1994: 138–139). O ile znakiem hermeneutyki biblijnej była śmierć związana z krwawą wojną o jedynie słuszną prawdę, o tyle znakiem hermeneutyki literackiej stało się życie, czyli zasada nieskończonej rozmowy – „mówić i pozwalać mówić”, co obejmuje też „czytać i pozwalać czytać”. Hermeneutyka literacka „służy życiu i pozwala żyć”. Zyskuje zasadniczą przewagę nad biblijną – jest to przewaga życia nad śmiercią, życiodajnej prawdy tekstu literackiego nad śmiertelnością prawdy tekstu absolutnego.

Ta oryginalna opowieść o hermeneutyce jako replice na śmierć wydaje się wnosić w obszar badań nad ortodoksją i herezją bardzo silną legitymizację tych ostatnich. Z argumentacją Marquarda zyskują moc, stają się rzeczniczkami i przejawem życia samego w sobie, pozwalają „czytać” przeszłość człowieka i jego kultury za pomocą języka pojęć i wyobraźni tu i teraz, ocalają przeszłość dla terażniejszości i chronią ją przed śmiertelnością wpisaną w przyszłość. Ortodoksje będące depozytariuszami stałych, jedynie słusznych prawd umierają. Herezje, z ich hermeneutycznym genem życia, żyją i życie to bezustannie przenoszą. Żywotność tekstu kulturowego ujawnia się więc w życiodajnej, niekończącej się rozmowie, w której wszyscy uczestnicy-heretycy są w równym stopniu dopuszczani do głosu, w wolnym od dominacji dyskursie, bez limitu czasu na wypowiedź oraz bez przymusu uzgadniania

stanowisk (Marquard 1994: 140). Hermeneutyka Marquarda wnosi do rozważań nad ortodoksją i herezją kategorie graniczne. Posługując się metaforami życia i śmierci oraz życiodajności i śmiertelności, sytuuje te rozważania na poziomie paradygmatycznym, czyni ortodoksję znakiem dawnej, przednowoczesnej filozofii, herezję zaś modelem filozofii współczesnej, ponowoczesnej.

Takie wysupływanie czy przemieszczanie koncepcji, motywów czy metafor niemal programowo podejmowanych (zawłaszczanych?) dotąd przez systemy doktryn poszczególnych konfesji poza pole klasycznej teologii przynosi pedagogice religii ważną szansę sekularyzacji. Konfesyjnie dotąd uprawiana subdyscyplina zyskuje dzięki temu możliwość innej niż teologiczna strategii opracowania tematów „religijnych” (na przykład biblijnych). Można ten ruch określić mianem hermeneutycznej strategii wychodzenia z ortodoksji rozumianej jako przypisywanie teologicznych treści i pedagogiczno-apologetycznych funkcji subdyscyplinie w stronę ujęć dających się definiować jako heretyckie, mających potencjał bycia nie-teologicznymi i nie-apologetycznymi.

Takie sekularyzowanie religijnego oraz przyjmowanie interesujących strategii hermeneutycznych pozwala na zmiany usytuowań myślenia o tym, co normatywne i nienormatywne. W nowych warunkach tak rozumiane herezje nie tylko przekraczają granice dyskursu religijnego tradycyjnie rozpisanego między na przykład sacrum a profanum lub racjonalnym i irracjonalnym, gdzie funkcjonowały dotąd jako zjawiska niepożądane czy wręcz negatywne. Oprócz tego trwale zyskują nie teologiczną, a przykładowo polityczną, filozoficzną, literacką, artystyczną bądź społeczną charakterystykę, wciąż pozostając przy tym w polu zainteresowania pedagogiki religii.

### Analiza dyskursu – herezje jako dyskursy w archeologii wiedzy Michela Foucaulta

Hermeneutyka nie wyczerpuje filozoficznych kontekstów odniesień do problematyki ortodoksji i herezji. Interesujących inspiracji dostarcza również filozoficzna perspektywa analizy dyskursu. Tu, jak wiadomo, kluczowym staje się językowy sposób reprezentacji historii, przyjmowane formy „mówienia” o niej, sposoby komunikowania znaczeń. Tradycja analizy dyskursu wiązana jest ze strukturalizmem – znaczący wkład mieli tu między innymi Ferdinand de Saussure (2004), Claude Lévi-Strauss (1970) czy Roland Barthes (2009). W poststrukturalistycznej tradycji dyskursu interesujących ustaleń poszukiwać można w jej zastosowaniach na przykład u Jacques’a Lacana (1996; struktury nieświadomości), Derridy (2011; dekonstrukcja tekstu) czy u Ernesto Laclau (2002; dyskurs polityczny). W dalszej części artykułu przywołam Michela Foucaulta (2002) i jego refleksję poświęconą analizom relacji między dyskursem i wiedzą, władzą i nowoczesnością, wyrażaną w klasycznej już teorii archeologii wiedzy.

Zdaniem Foucaulta „w każdym społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest jednocześnie kontrolowane, selekcjonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zaklinać moce i niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej, niepokojącej materialności” (Foucault 2002: 7). W tradycyjnie strukturyzowanej i analizowanej historii idei celem było ustalanie i nadawanie wewnętrznej spójności i ciągłości rozmaitym faktom społecznym i historycznym, a tym samym tworzenie ogólnej, stosunkowo stałej artykulacji wypowiedzi bądź to z przeszłości, bądź z teraźniejszości. Takie zamiłowanie do tworzenia totalizujących artykulacji należy traktować, jak sugeruje to między innymi John Gray (2020), jako spadek nowoczesności po judeochrześcijańskim monoteizmie. Sposób organizacji wypowiedzi zakładał możliwość odtworzenia źródeł, a także konstruowanie trwałych, niezmiennych, prawomocnych ortodoksyjnych artykulacji wiedzy na podłożu idei aktualnie przyjmowanych za oczywiste. A przecież układ zewnętrznych i wewnętrznych odniesień poszczególnych elementów każdej wypowiedzi nigdy nie jest homologiczny. Jej metastruktury nie da się ustalić bez dodatkowych, skonstruowanych i arbitralnych uzupełnień, nadpisów i połączeń. Oddawana w ten sposób prawda historyczna jest ułomna. Foucault okazuje się sceptyczny w stosunku do formuł, które określilibyśmy tu ortodoksiami.

W ich miejsce francuski filozof proponuje odmienny rodzaj strategii, interesujący sposób opisu i analizy dyskursu. W ramach nowej metodologii, określanej jako archeologia wiedzy, kwestionuje stosowane dotąd metody organizacji wypowiedzi, jej uogólniania, spajania ze sobą i syntetycznych artykulacji wybranych jej partii i elementów. Archeologia wiedzy zakłada, że historia jest z natury nieciągła, nietotalna, pluralistyczna, warstwowa, nieprogresywna, bezosobowa, bezstronna i neutralna aksjologicznie. Proponowana przez Foucaulta teoria nie będzie zatem koncentrować się na myślach czy ideach ujawniających się w dyskursach, lecz na samych dyskursach. Nie będzie usiłowała odtwarzać intencji podmiotów wypowiadających dyskurs, świata ich myśli i wartości. Będzie dążyć do systematycznego opisu samego dyskursu poprzez zastosowanie nowych kategorii służących jego analizie – rozpoznanie nieciągłości, rozłamów, progów, granic, serii, przesunięć i transformacji w jego ramach.

Przyjmując taką perspektywę, nie sposób argumentować na rzecz jakiegś metahipermitologii czy zwartych systemów teologicznych, a tym samym – tradycyjnie rozumianej, na nich zwykle fundowanej pedagogiki religii. Chodzi raczej o transformacje religijnych elementów i znaczeń z przeszłości, teraźniejszości i wyobrażonej przyszłości, przypadkowe i niesystemowe ich kojarzenia, tymczasowe multiplikacje czy nieoczekiwane redukcje – oto intrygująca, nowa perspektywa i jednocześnie nowa tkanka badań nad tym, co w polu pedagogiki i religii jest obecne jednocześnie. Namysł nad mechaniką tworzenia trajektorii ludzkich wyobrażeń i szlaków rozumienia staje się ważniejszy niż sama treść przekonań czy praktyk religijnych.

Porzuciwszy spekulacje i próby symulowania oglądów z perspektywy „boskiego oka”, człowiek odzyskuje należne sobie epistemologicznie miejsce.

Siła ortodoksji zasadza się zwykle na tradycji i tradycyjnym sposobie organizacji faktów i wypowiedzi. Aby uchodzić za ważną i obowiązującą, potrzebuje czasu na zbudowanie swojej opowieści – muszą pojawić się mity, doktryny, fakty, sytuacje, artefakty, z których w określonym kontekście ideologicznym daje się ułożyć linearny porządek zdarzeń w antropologiczną, spójną historię. Potrzebuje także wyłaniającego się, pełniącego funkcję legitymizującą podmiotu władzy. Swoisty urząd nauczycielski, głos wyroczni, opatrności, boskiego natchnienia, świętych duchów. Odpowiedzialny za to, by konkretne treści wyłanianych zdarzeń poddawane zostawały świadomej logice powiązań, gdzie każde nowe zdarzenie zyskiwałoby natychmiast swoją pozycję i definicję, stawało się elementem zaprojektowanej całości, zostawało dopasowane, włączone w obowiązujący porządek lub wyłączone z niego. Tak, rzecz można, rządzą się ortodoksje. Zupełnie inaczej konstytuują się herezje. Na tle epok ortodoksji stają się ich okresem wypowiedzeniowym. Zachowują określoną wewnętrzną modalność, ale ich artykulacja stanowi jedynie sposób wykorzystania partykularnych pojęć danego czasu po to, by opowiadać w nowy sposób własną autonomiczną historię, mniej zobowiązującą, pozbawioną roszczeń i odwołań do unieruchomionej przeszłości. Herezje, jak dyskursy, pozostają poza organizacją, aspiracją, strukturą, logiką i harmonią ortodoksji formułowanych i artykułowanych na sposób właściwy historii dziejów.

Kontekst współczesności pozostaje znacząco nieobojętny dla myślenia dawnymi, przednowoczesnymi kategoriami prawdy i fałszu, normatywności i nienormatywności, ortodoksji i herezji. Poststrukturalizm nauczył nas, że wielkie narracje nieustannie ulegają zużyciu, hiperteologie, silne ontologie i metafizyka pozostają podejrzane. Ortodoksje szybko się dezaktualizują, przekłamują rzeczywistość, tworząc złudzenia. Nijak nie oddają jej płynnego, relacyjnego, historycznego, dyskursywnego klimatu. Ostatecznie prędzej czy później ulegają pod naporem ponowoczesnego sceptycyzmu, pluralizmu i niekonsensualności.

Ponowoczesność wydaje się za to łaskawa dla herezji – pozytywnie się je walooryzuje, sytuuje w ważnej sferze symbolicznej. Ruch i zmianę, które wprowadzają na mocy swojego heretyckiego imperatywu, uznaje się za ustawiczny pęd w stronę życia, ratowania kultury przed śmiercią bezruchu ortodoksji. Wyobrażam sobie, że pedagogika religii mogłaby twórczo korzystać zarówno z owego hermeneutycznego imperatywu wytwarzania herezji, jak i z Foucaultowskiej anatomii dyskursu. Mogłaby uznawać niejako z definicji heretycki sposób myślenia i działania, dostrzegając w nim szansę nowych otwarć subdyscypliny na świeckie i postsekularne bogactwo rozmaitych tropów kultury.

## Ortodoksje i herezje a asymetria władzy i doksy – Max Weber, Antonio Gramsci, Pierre Bourdieu

Sytuowanie procesów wytwarzania i ścierania ze sobą ortodoksji i herezji w szerokim planie urządzeń makrospołecznych zainicjował Max Weber (2006) w swych analizach poświęconych ortodoksji i heterodoksji w Chinach. Jego kontynuatorzy zwracają uwagę na obecny w nich, ważny dla wskazanej problematyki, aspekt władzy.

W swym głośnym studium przypadku, to jest w obszernej analizie tradycji konfucjanizmu i taoizmu w Chinach, Weber opisuje interesującą drogę rozwoju ruchu mistycznego wywodzącego się pierwotnie od legalnej instytucji anachoretów (najczęściej starców, świętych, porzucających politykę i całe dotychczasowe życie, spędzających swoje ostatnie lata życia w leśnych pustelniach na kontemplacji). Początkowo niewiele znacząca, z założenia apolityczna sekta była nie tylko tolerowana przez państwo i państwowy konfucjanizm, ale nawet przez nie uznawana. Pewne odstępstwa doktryny stały się przyczyną wyraźnej niechęci ze strony państwa, nie zdołały jednak doprowadzić do systemowej delegalizacji taoistycznych sekt, które wciąż były przez ortodoksyjny mainstream tolerowane.

Decydujące dla dalszych losów heterodoksji taoizmu miały się okazać inne szczegółowe zapisy: pierwszy dotyczył zarzutu zrzeszania się w niekoncesjonowane stowarzyszenia, drugi zarzucał heterodoksom posiadanie przywódców, którzy głoszą zbawienie duszy w zaświatach, a trzeci – usuwanie przez nich tablic z imionami przodków w celu praktykowania nieklasycznego stylu życia (Weber 2006: 174–175). Językiem u wagi okazało się tworzenie przez heterodoksyjne sekty rodzaju „religijności konfesyjnej” z kapłanami o specyficznych kwalifikacjach, niekoncesjonowanymi przez biurokrację państwową. Wszystkie te zapisy, jak dowodzi Weber, ukazują samo sedno i istotę sprzeciwu oraz wrogości ortodoksji wobec heterodoksji: przyczyną stanowczego, systemowego rozprawiania się z taoizmem nie stali się wszak niekoncesjonowani bogowie. Nie chodziło przecież o oburzający zamach na doktrynę i legitymizowaną przez nią prawdę, lecz o poczucie zagrożenia aparatu i struktur ortodoksyjnej biurokracji ze strony charyzmatycznych kapłanów nowych sekt. Ci, wypowiadając posłuszeństwo duchom przodków, stali się realnym zagrożeniem dla konstytuującej ład społeczny kardynalnej cnoty szacunku, od której zależała wszak polityczna dyscyplina w hierarchii urzędowej i posłuszeństwo poddanych (Weber 2006: 175). Wnioski Webera ukazują ważny teoretyczny trop dla późniejszych badań nad ortodoksją i herezją: herezje oznaczają w nich będą bardzo wyraźne zagrożenie dla ortodoksji. Dla badacza ta asymetryczna relacja miała wiązać się z sytuowaniem władzy politycznej. Ta pozostaje po stronie ortodoksji. Heterodoksja zaś odnosi się do grup politycznie podrzędnych. Podobne ujęcie będzie pojawiać się w późniejszych koncepcjach, między innymi u Antoniego Gramsciego czy Pierre’a Bourdieu.

Pierwszy z kontynuatorów Weberowskiego tropu Gramsci, włoski marksista, kojarzony jest zwykle z kluczową dla marksizmu koncepcją hegemonii (Laclau,



Mouffe 2008). Sama już historia ewolucji tej kategorii to fascynująca i złożona opowieść o tym, jak marksistowska ortodoksja infekowana przez rozmaite odśrodkowe herezje, na przykład w duchu rewolucyjnego syndykalizmu czy rewizjonizmu, była nadkruszana i stopniowo przekraczała sztywną Leninowską kategorię sojuszu klasowego, przesuując dyskurs w obszar hegemonii postmarksistowskiej, gdzie nie było już mowy o władzy narzucanej masom przez elity za pomocą nagiej siły, przemocy. Z czasem (a szczególnie w tym zasługi Gramsciego) hegemonia zaczęła oznaczać reprodukcję się władzy w nowy sposób: w kulturze popularnej, w instytucjach społeczeństwa obywatelskiego czy obszarze zdroworoządkowej wiedzy (Wróblewski 2016). Ten rodzaj zmian w ortodoksyjnej doktrynie marksizmu, zgodnie z którymi duża część społeczeństwa wyraża zgodę na ideologiczną narrację grup dominujących (czyli identyfikuje się z jej wartościami, interpretacjami dotyczącymi wizji tego, jak jest, i tego, jak być powinno, oraz manifestuje określone postawy) w interesujący sposób skomplikował późniejsze recepcje tej koncepcji. Na ich gruncie, w różnym czasie, a czasami równolegle budowały swoje ideologiczno-strukturalno-instytucjonalne uzurpacje przedstawiciele grup z różnych stron politycznej sceny, zarówno ultrapravicowe, jak i ultralewicowe, systemowe i antysystemowe. A więc herezje w pewnych okolicznościach bywają politycznie zagospodarowane przez zewnętrzne w stosunku do tradycji wyjściowej, przeciwne wobec niej siły i grupy ideowe. Problematiczna staje się jednak kwestia statusu takich uzurpacji: czy herezje, które swoją ingerencją na skalę masową zmieniają horyzont społecznej wyobraźni, wciąż jeszcze pozostają herezjami? Jak uchwycić i zdefiniować moment zmiany statusu systemu znaczeń i oznaczeń, który przedziera się przez tkanekę zastanej powszechności, stając się nową mapą życia społecznego? Ze wskazań Gramsciego wyłania się obraz herezji dającej się definiować jako taka w zasadzie głównie przez pryzmat czasowej funkcji, jaką pełni. Zarówno Weber, jak i Gramsci pozostają w swych koncepcjach blisko problemu asymetrii władzy. Ortodoksję wytwarzają tu i legitymizują grupy silniejszych, dysponujących władzą. Mają zwykle do realizacji dwa zadania. Wyższość grupy społecznej przejawia się jako dominacja oraz intelektualne i moralne przywództwo. Dominacja może polegać na czynnym podporządkowywaniu, neutralizowaniu lub likwidowaniu heretyckich grup antagonistycznych. W celu przewodzenia innym grupom nie może pozostawać przy statusie zamkniętej kasty, musi zyskać zdolność tworzenia szerokiego historycznego bloku. Za Weberem i Gramscim należy uznać, że rządzący aparat polityczny opiera się na sile i zgodzie. Według Webera każdy system uzasadnionej dominacji „próbuję ustanowić i krzewić wiarę w jej zasadność”, siła fizyczna zaś bywa traktowana „jako ostatnia deska ratunku”. Dla Gramsciego instytucja intelektualistów odgrywa kluczową rolę w stymulowaniu zgody. Są oni rozproszeni po całym społeczeństwie obywatelskim i niestrudzenie starają się zaszczepiać w nim ideologiczne imperatywy aparatu hegemonicznego.

Pozostając wciąż w polu namysłu nad problematyką ortodoksji i herezji w jej uwikłaniach w problem władzy i, w tym przypadku również, przemocy symbolicznej,

warto krótko przywołać Pierre'a Bourdieu (1990, 2008, 2006, 2001) i niektóre elementy jego teorii. W ramach religijnego pola odbywa się społeczna gra: walka symboliczna, ukryta lub jawna, której dynamikę myśliciel ukazał na przykładzie dwóch aktorów – kapłana i proroka, reprezentujących dwie strony konfliktu: ortodoksję i heterodoksję (Warczok 2010). Kapłan to reprezentant instytucji Kościoła, zainteresowany *status quo*, reprodukcją i trwaniem instytucji, która za nim stoi. Prorok jest w opozycji do kapłana. Władza Kościoła opiera się świadomości własnej przewagi wynikającej z posiadania dużego, nagromadzonego przez wieki tradycji kapitału symbolicznego. Władza taka jest milcząco uznawana (podporządkowanie aktorów pola najczęściej nie jest świadome, wynika z uległości strukturalnym siłom przemocy symbolicznej), a jej prawomocność opiera się na przyjmowanych za pewnik, zdroworozsądkowych i niedyskutowalnych założeniach zwanych doksą. „Prorok, jako agent zmiany, poprzez udyskursowanie doksy, dyskusji z tym, co dotąd było uznawane za oczywiste i naturalne, unaocznia arbitralność władzy” (Warczok 2010: 157). Po zakwestionowaniu oczywistości dochodzi do starcia między strażnikami starego porządku (ortodoksami) i rzecznikami zmiany (heretykami). Ci drudzy, nie dysponując tak dużym kapitałem symbolicznym jak pierwsi, często muszą odwoływać się do pierwotnych zasad konstytuujących pole, czyli do powrotu do źródeł. Heretycy „sytuując się na pozycjach reprezentantów wartości uświęconych tradycją, oskarżają dominujących o odejście od nich (motyw zaprzędania, komercjalizacji, banalizacji). Zabiegi takie znajdziemy zarówno w historii różnych herezji i schizm w polu religijnym («to nie jest prawdziwa religia!»), jak i w polu sztuki («to nie jest prawdziwa sztuka!»)” (Warczok 2010: 158).

Koncepcja doksy i specyficznego zarządzania nią wydaje się interesującym *novum* w namyśle nad problematyką ortodoksji i herezji. Ortodoksja i heterodoksja to typy wiedzy w teorii Bourdieu, które funkcjonują na poziomie dyskursu (lub argumentacji), podczas gdy doksa rezyduje we wszechświecie niedomówień (Berlinerblau 2001). Doksa to sfera ukrytych i niepotwierdzonych przekonań rządzących praktykami społecznymi, przyjmowanie świata poprzez sferę oczywistego, naturalnego sensu, fundamentalna akceptacja ustalonego porządku usytuowanego poza sferą krytyki, to, co rozumiane jest samo przez się, bez słów. Ten rodzaj toksyczności, przed którą trudno się obronić, jest właściwy i ortodoksom, i heretykom, również w polu przemyśliwania na nowo pedagogiki religii. Doksa jest punktem widzenia dominującym, który jawi się i narzuca jako uniwersalny. Przekonania w niej pozostają niewidzialne dla tych, którzy są pod ich wpływem, a ten jest przemożny. Ortodoksja będzie wypracowywała, narzucała i zaszczepiała w uczestnikach pola religijnego specjalny habitus, silnie zatopiony w doksie. W interesie klasy dominujących pozostaje obrona integralności doksy lub ustanawianie na jej miejscu jej niedoskonałego substytutu, czyli ortodoksji. W tym polu dokonywać się może obrona *status quo* tradycyjnie uprawianej pedagogiki religii – w przywiązaniu do utożsamień tego, co religijne, z tym, co teologiczne, w kwestionowaniu zasadności rozszerzania definicji tego, co religijne, na nieteologicznie ujmowane

aspekty kultury – takie jak mit czy rytuał. Heretycy natomiast mogą zasadę doksy odkrywać, dekonspirować ją, starać się przekraczać jej granice. Warto zatem ze szczególną uwagą nie tyle przyglądać się deklarowanym credo obu stron sporu o sferę wpływów i władzę – to jest strażników ortodoksji oraz heretyków – co raczej z uwagą badać sposoby strukturyzowania się dominacji i oporu w ich wzajemnych relacjach. Dla namysłu nad tym, co normatywne i nienormatywne w pedagogice religii, uwikłanie refleksji w problem doksy i władzy oznaczać będzie konieczność krytycznego, ustawicznego rozpoznawania własnych ślepych punktów podejmowanej pracy myślowej nad sekularyzowaniem pedagogiki religii, czujność, by nie konstytuować nowych ortodoksji w miejsce dawnych herezji, by dostatecznie i ustawicznie dbać o żywotność heretyckiego imperatywu w wytwarzaniu nowych paradygmatów i teorii.

### Konkluzje

Tradycyjna pedagogika religii bywa zwykle sytuowana na pograniczu pedagogiki i teologii. Taka orientacja subdyscypliny zdaje się wyrastać na gruncie klasycznych ujęć religioznawczych mieszczących się w nurcie tak zwanej rewaloryzacji religii. Perspektywa ta słabo problematyzuje kategorię religii, nie wyczerpując tym samym spektrum dostępnych metodologicznych i teoretycznych możliwości, jakie niesie dziś współczesne krytyczne religioznawstwo. Ono bowiem, w przyjmowanych od co najmniej drugiej połowy XX wieku perspektywach teoretycznych, odrywa fenomen religii od konfesyjnych uwikłań, sekularyzuje go. Skutkuje to niezwykle różnorodnością teorii religii.

W artykule przywołałam wybrane wątki z zakresu badań własnych nad tym, co w myśleniu (nie tylko) o religii normatywne, czyli ortodoksji, i tym, co nienormatywne, czyli herezji. Ustalenia te miałyby służyć pracy nad znaczącymi przesunięciami myślenia o pedagogice religii. Miałyby posłużyć zbudowaniu zrębów metodologii wyjścia poza wyłącznie teologiczne jej uwikłania, ukazać wybrane filozoficzne i socjologiczne konteksty mechanizmów wykraczania poza nie.

Wydaje się, że przyjęcie w pedagogice religii skonstruowanej na podstawie powyższych ustaleń perspektywy teoretycznej, odwołującej się do kategorii ortodoksji i herezji, pozwoliłoby na spluralizowanie ujęć obecnych dziś w ramach subdyscypliny, na przełamanie monopolu teologii w kształtowaniu jej tożsamości, zsekularyzowanie jej tak, jak od dekad dzieje się to na gruncie filozofii, socjologii czy psychologii religii. W ten sposób wyłoniłyby się nowe warunki do tego, by zacząć sytuować pedagogikę religii nie tylko w domenie teologii, lecz także szeroko rozumianego, krytycznego religioznawstwa, pobudzając jej rozwój w nowych perspektywach refleksji nad fascynującą złożonością teorii religii i kultur.

## Literatura

- Bagrowicz J., 1999, *Konfesyjny czy ogólnokulturowy model nauczania religijnego młodzieży?*, „Kwartalnik Pedagogiczny” nr 2.
- Bagrowicz J., 2005, *Pedagogika chrześcijańska – pedagogika religii (religijna) – katechetyka. Podobieństwa i różnice* [w:] *Abyśmy podtrzymywali nadzieję. Księga jubileuszowa ku czci ks. Romana Murawskiego SDB*, red. P. Tomasiak, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Barthes R., 2009, *Podstawy semiologii*, tłum. A. Turczyn, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bauman Z., 1998, *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Warszawa: IFiS PAN.
- Bauman Z., 2006 *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beckford J., 2006, *Teoria społeczna a religia*, tłum. M. Kunz, T. Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Berger P.L., 2005, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Berger P.L., Luckmann T., 1983, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Berlinerblau J., 2001, *Toward a sociology of heresy, orthodoxy and doxa*, „History of Religions” vol. 40.
- Bobako M., 2013, *Teologie oporu*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2, <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/2913/2896> [dostęp: 14.10.2018].
- Bourdieu P., 1991, *Genesis and structure of the religious field*, „Comparative Social Research” vol. 13.
- Bourdieu P., 2006, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. K. Wakar, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu P., 2008, *Zmysł praktyczny*, tłum. M. Falski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bourdieu P., Passeron J.C., 1990, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D, 2001, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Collins R., 2011, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, tłum. K. Suwada, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Czeremski M., 2021, *Mit w umyśle. Ewolucyjno-kognitywne podstawy form mitycznych*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dąbrowski S., 2016, *Pedagogika religii Józefa Tischnera. W poszukiwaniu nowego modelu edukacji religijnej*, Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.
- Deleuze G., 1997, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida J., 1978, *Różnica (différance)*, tłum. J. Skoczylas [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Warszawa: Czytelnik.
- Derrida J., 1999, *Hora-Chora*, tłum. M. Gołębowska, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida J., 2011, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Łódź: Wydawnictwo Oficyna.
- Dominiak Ł., 2004, *Nowy Foucault, czyli analiza genealogiczna*, „Dialogi Polityczne” nr 2.

- Duszek A., Fairclough N. (red.), 2008, *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Dybel P., Wróbel S., 2008, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk–Fundacja Aletheia.
- Eliade M., 1996, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault M., 1977, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault M., 2002, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, tłum. M. Kozłowski, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Gramsci A., 1961, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. B. Sieroszewska, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gray J., 2020, *Siedem typów ateizmu*, tłum. A. Wilga, Warszawa: Biblioteka Kultury Liberalnej.
- Hervieu-Léger D., 2007, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Klemczak S., 2018, *Deus ex metaphora. Bóg filozofów i jego funkcje*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kolankiewicz L., 2016, *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*, Wrocław: Instytut im. Jerzego Grotowskiego.
- Kołąkowski L., 2010, *Herezja*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kruszelnicki W., 2016, *Antonio Gramsci i pedagogika krytyczna. Hegemonia, edukacja i zadania intelektualistów [w:] Utopia a edukacja*, t. 1, red. J. Gromysz, R. Włodarczyk, Wrocław: Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kurtz L., 1983, *The politics of heresy*, „America Journal of Sociology” vol. 88.
- Lacan J., 1996, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, tłum. B. Górczyca, W. Grajewski, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Laclau E., 2002, *Dyskurs*, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. Goodin, P. Pettit, tłum. C. Cieśliński M. Poręba, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Laclau E., 2003, *Nieemożliwość społeczeństwa*, tłum. L. Rasiński, „Nowa Krytyka” nr 14, [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Nowa\\_Krytyka/Nowa\\_Krytyka-r2003-t14/Nowa\\_Krytyka-r2003-t14-s327-331/Nowa\\_Krytyka-r2003-t14-s327-331.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Nowa_Krytyka/Nowa_Krytyka-r2003-t14/Nowa_Krytyka-r2003-t14-s327-331/Nowa_Krytyka-r2003-t14-s327-331.pdf) [dostęp: 20.07.2021].
- Laclau E., 2009, *Lud i dyskursywna produkcja pustki*, tłum. E. Okroy, J. Hajduczenia [w:] E. Laclau, *Rozum populistyczny*, tłum. zespół pod kierunkiem T. Szkudlarka, Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższa.
- Laclau E., Mouffe Ch., 2007, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Leeuw G. van der, 1997, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Lévi-Strauss C., 1970, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Luckmann T., 2011, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański J., 2021, *Religijnosocjologiczne wyzwania dla pedagogiki religii. Studium socjologiczne*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

- Marquard O., 1994, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Milerski B., 2011, *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT & Bogusław Milerski.
- Otto R., 1993, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, tłum. B. Kupis, Wrocław: Thesaurus Press.
- Rogowski C., 2011, *Pedagogika religii. Podręcznik akademicki*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Saussure F. de, 2004, *Szkice z językoznawstwa ogólnego*, tłum., wstęp, red. M. Danielewiczowa, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Schechner R., 2006, *Performatyka. Wstęp*, tłum. T. Kubikowski, Wrocław: Ośrodek Badań Twórczości Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych.
- Ślotwińska H., 2016, *Pedagogika religii w relacjach z dyscyplinami teologicznymi*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ślotwińska H., 2019, *Wychowanie chrześcijańskie szansą integralnego rozwoju człowieka. Studium z pedagogiki religii*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Stark R., Sims Bainbridge W., 2007, *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Warczok T., 2010, *Ład konsekrowany, ład zdenaturalizowany. O socjologii religii Pierre'a Bourdieu [w:] Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Weber M., 1998, *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków–Warszawa: Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, <https://docplayer.pl/45286284-Max-weber-polityka-jako-zawod-i-powolanie-1.html> [dostęp: 26.08.2020].
- Weber M., 2006, *Etyka gospodarcza religii światowych*, tłum. T. Zatorski, G. Sowiński, D. Motak, Kraków: Zakład Wydawniczy: Nomos.
- Włodarczyk R., 2016, *Ideologia, teoria, edukacja. Myśl Ericha Fromma jako inspiracja dla pedagogiki współczesnej*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Wróblewski M., 2016, *Hegemonia i władza. Filozofia polityczna Antoniego Gramsciego i jej współczesne kontynuacje*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Zeidler-Janiszewska A., 2019, *Bezinteresowna ciekawość... Humanistyka, kultura, sztuka*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

## Streszczenie

Rekonstruowanie znaczeniowych i funkcjonalnych kontekstów zastosowania kategorii ortodoksji i herezji w wybranych koncepcjach socjologicznych pozwala budować i włączać ich teoriiotwórczy potencjał w obszar pedagogiki ogólnej i pedagogiki religii. Uprawiana w Polsce pedagogika religii bywa zwykle rezerwowana dla myślenia pedagogiczno-teologicznego w ramach tradycji chrześcijańskiej. Ujęcie tego typu silnie rezonuje z klasycznymi teoriami religioznawczymi sytuującymi się w nurcie tak zwanej rewaloryzacji religii, nie wyczerpuje jednak spektrum możliwości, jakie przed pedagogiką religii stawia współczesne krytyczne religioznawstwo, które nie wiąże już tak ściśle problemów religii z problemami teologii. Przeciwnie, odrywa fenomen religii od teologii, sekularyzuje go, co skutkuje niezwykle różnorodnością teorii religii, wiążąc je często z tak „niereligijnymi” tematami jak ekologie,

ideologie, sport czy ruchy miejskie. W przygotowanym referacie, wychodząc od zaprezentowania wybranych ustaleń z zakresu badań własnych nad kategoriami ortodoksji i herezji, spróbuję zarysować ów niedoszacowany przez pedagogikę religii, inspirowany krytycznym religioznawstwem teoretyczny potencjał jej rozwoju.

### Słowa kluczowe

ortodoksja, herezja, krytyczne religioznawstwo, pedagogika religii

### Summary

*Can pedagogy of religion be secularized?  
On orthodoxy, heresy, and the prospects of disciplinary development  
from the point of view of critical religious studies*

Reconstructing semantic and functional contexts of using categories of orthodoxy and heresy in selected sociological concepts allows to build and include their theoretical potential in the field of general pedagogy and pedagogy of religion. The pedagogy of religion in Poland is usually reserved for pedagogical-theological thinking within the Christian tradition. This type of approach resonates strongly with the classical theories of religious studies situating itself in the current of the so-called revalorization of religion. It does not, however, seem to exhaust the spectrum of possibilities offered to the pedagogy of religion by contemporary critical religious studies, which no longer link the problems of religion so closely with the problems of theology. On the contrary, they detach the phenomenon of religion from theology, secularize it, which results in an extraordinary diversity of theories of religion, often linking them with such "non-religious" subjects as ecologies, ideologies, sports or urban movements. In this paper, starting from the presentation of selected findings from my own research on the categories of orthodoxy and heresy, I am outlining the thus-far underestimated theoretical potential of critical religious studies for the development of pedagogy of religion in Poland.

### Keywords

orthodoxy, heresy, critical religious studies, pedagogy of religion