



CHRZEŚCIJAŃSKI ANARCHIZM JACQUESA ELLULA I RADYKALNA HERMENEUTYKA JOHNA D. CAPUTO, CZYLI WOŁANIE O HEREZJĘ W PEDAGOGICE RELIGII

Pedagogika religii – między teologią a religioznawstwem

Tradycyjną pedagogikę religii, pomimo często artykułowanej problematyczności takiej klasyfikacji, zwykło się sytuować w polu normatywności pedagogicznej i teologicznej¹. Ujmowana jest ona jako

dyscyplina naukowa, której zadaniem jest opracowanie teorii edukacji religijnej (nauczania i wychowania religijnego) i socjalizacji religijnej w różnych środowiskach społecznych – rodziny, Kościoła, szkoły, subkultur, grup rówieśniczych (dzieci, młodzież, dorośli, seniorzy), pracy i wolontariatu. Dyscyplina ta prowadzi badania teoretyczno-systematyczne, historyczne, porównawcze, teologiczno-filozoficzne, empiryczne o charakterze ilościowym i jakościowym².

Zgodnie z taką perspektywą, w praktyce będzie ona stanowić dyscyplinę „norma-

tywną, empiryczną i nastawioną na działanie”, dążyć do „kształcenia umiejętności prowadzenia religijnej refleksji nad swą egzystencją oraz do nabywania umiejętności podmiotowego, afirmacyjnego i krytycznego przetwarzania treści religijnych, a także odnoszenia ich do własnego życia”³. Dodatkowo, w polskich warunkach pedagogika religii podejmowana jest najczęściej w badaniach nad religią chrześcijańską, przyjmując tym samym konfesyjny charakter refleksji – katolickiej, protestanckiej bądź prawosławnej. Konfesyjność pedagogiki religii będzie w oczywisty sposób nawiązywać do teologicznych ortodoksji, strzec prawomyślności i legitymizacji określonych tradycji wyznaniowych. A także – przywiązywać szczególną wagę dla partykularnych, wyznaniowych formacji socjalizacyjno-edukacyjnych.

Działaniu pedagogicznemu powyższego typu niewątpliwie sprzyja znaturalizowanie „religijnej” identyfikacji człowieka, które zawodziliśmy, jak się wydaje, klasycznym ujęciom religioznawczym w ramach szeroko rozumianego nurtu fenomenologii religii⁴. To

¹ Por. M. Humeniuk, *Ortodoksje i herezje a pedagogika religii uprawiana w duchu krytycznego religioznawstwa*, „Przegląd Religioznawczy” 2022, t. 2, s. 31–40.; Taz, *Czy pedagogika religii daje się sekularyzować? O ortodoksjach, herezjach i religioznawczych perspektywach rozwoju subdyscypliny*, „Ars Educandi” 2022, nr 18/21, s. 51–65. <https://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/arseducandi/article/view/6220/6460>.

² B. Milerski, *Metodologia pedagogiki religii*, w: *Pedagogika religii*, red. nauk. Z. Marek, A. Walulik, Kraków 2020, s. 93.

³ Z. Marek, A. Walulik, *Geneza pedagogiki religii*, w: *Pedagogika religii*, dz. cyt., s. 16.

⁴ Por. M. Humeniuk, *Ortodoksje i herezje a pedagogika religii uprawiana w duchu krytycznego religioznawstwa*, dz.

tu właśnie Mircea Eliade formułował swą koncepcję *homo religiosus*, przeciwstawianą *homo historicus*. *Homo religiosus* miał mieć duchowy dostęp do istoty *sacrum* rozumianej jako inteligentna transcendencja, posiadająca zdolność nadawania celu i sensu egzystencji⁵. Również jemu zawdzięczamy wprowadzenie do nauk o religiach kategorii *sacrum i profanum*. Swój *Traktat o historii religii* rumuński religioznawca rozpoczyna zdaniem „Wszystkie dotychczasowe definicje zjawiska religijnego mają jedną wspólną cechę: każda z nich przeciwstawia na swój sposób *sacrum* (sakralność, świętość) i życie religijne – *profanum* (powszedniości, świeckości) życiu świeckiemu”⁶. Również dla Rudolfa Otto, klasyka fenomenologii religii, kategoriami konstytuującymi religię były składające się na pojęcie „świętości *a priori*” elementy racjonalności i irracjonalności⁷. Świętość wiąże się u niego z irracjonalną żywiołowością, *numinosum*, „jakąś wyraźną nadwyżką”, kategorią „*suis generis* doskonałą”. „Wprawdzie kategoria świętości zahacza zaraz o coś innego, np. o etykę, ale sama nie wynika z niczego innego. Jako taka zawiera ona w sobie całkiem szczególny element, który wymyka się spod tego, co racjonalne [...] i jest *arreton ineffabile* (czymś niewysłowionym), o ile całkowicie jest niedostępny pojęciowemu ujęciu”⁸.

Omawiany nurt badań nad religią (religiami), inspirowany fenomenologią Edmunda Husserla, rozwijał się przez niemal cały XX wiek tworząc dla współczesnej,

konfesyjnie orientowanej pedagogiki religii, ważny horyzont paradymatyczny, teoretyczny i pojęciowy: uznana za religijną „natura” człowieka wymagać będzie wszak religijnie motywowanych zabiegów socjalizacyjnych i kształceniowych. Tymczasem, co warto podkreślić, religioznawcza krytyka paradygmatu fenomenologicznego, rozwijająca się już od lat 80. XX wieku⁹ formułowała wobec niego zarzuty aprioryczności, bezkrytycznie przyjmowanego uniwersalizmu, kryptoteologiczności i nieuzasadnionego esencjalizowania „istoty” religii¹⁰. Na gruncie pedagogiki (i pedagogiki religii) natomiast, „religijna” antropologia wraz z aparatem pojęciowym zaczerpniętym z tego paradygmatu stanowi do dziś trwałe i rzadko kwestionowane zestaw przedzałożeń fundacyjnych subdyscypliny. Rolą socjalizacji i edukacji religijnej ma być wszak formacja, porządkowanie duchowego i etycznego rozwoju jednostki zgodnie z tradycyjną wizją teorii wychowania i kształcenia, silnie znormatywowaną i transcendentalizującą formułowane cele o charakterze dogmatycznym. Jak wyjaśnia tę logikę Piotr Zamojski

cel musi mieć postać aksjomatu, to znaczy jakiegoś dobra „samego w sobie”. [...] Ta swoista normatywność celu, w przypadku intencjonalności, a więc celu świadomie stanowionego, jest zależna od woli podmiotu stanowiącego cel, czyli jest zagadnieniem moralnym. Stąd warunkiem intencjonalności jest transcendencja jako

cyt., s. 31–40.

⁵ M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Warszawa 1992, s. 141.

⁶ Tenże, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2009, s. 11.

⁷ R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 132.

⁸ Tamże, s. 32.

⁹ Za początek końca „epoki Eliadego” w badaniach nad religiami zwykło się wskazywać opublikowany w 1978 roku tekst Niniana Smarta pt. *Beyond Eliade*. Por. N. Smart, *Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion*, „Numen” 1978, vol. 25, nr 2, s. 171–183.

¹⁰ A. Szyjewski, *Rozbite kubki po dekonstrukcji: współczesne antropologiczne teorie religii*, „Studia Religiológica” 2007, z. 40, s. 164.

dostęp do Prawdy o Dobru, zapewniający słuszność decyzji (pracy) woli w stanowieniu celu¹¹.

W tradycyjnej pedagogice religii, owym „dobrem samym w sobie” stały się zasady wiary chrześcijańskiej, uprawomocnione przez stosowne instancje i dokumenty kościelne oraz tradycję. Jak podkreśla Jarosław Michalski

Trzeba wyraźnie powiedzieć, jakie elementy rzeczywistości mogą być negocjowane. W edukacji religijnej np. jest to depozyt wiary: treść przekazu Ewangelii, *credo* Kościoła. To element stały, kerigmat podstawowy, który nie podlega negocjacji. Dekalog, wartość, jaką jest życie, zasady i normy moralne oparte na Dekalogu i na przesłaniu *Kazania na górze* też nie powstały w drodze negocjacji i negocjacji nie podlegają¹².

Tak ustawiony aparat „warunków brzegowych” myślenia i działania pedagogicznego będzie najpewniej ściągał pedagogikę religii (nie tylko w jej chrześcijańskiej odsłonie) w stronę „finalizmu eschatologicznego”¹³, instrumentalizującego całość procesu kształcenia, socjalizacji i edukacji, orientując się na efektywność (cel jest

tu utożsamiony z efektem, oba zaś pozostają w ścisłym związku z zasadami wiary konfesyjnej), czyniąc z pedagogiki religii *de facto* pedagogikę religijną.

W pracach komparatystycznych z zakresu wewnętrznego zróżnicowania polskiej pedagogiki religii pojawiają się liczne wskazania na obecność w jej ramach nurtów, kierunków, prądów i formuł, które silniej problematyzują pedagogiczno-religijną teleologię subdyscypliny, wskazując jako swoje zadania nie tyle formację światopoglądowo-moralną w oparciu o kanon właściwych danej konfesji zasad wiary (konfesyjną ortodoksję), co egzystencjalny, personalistyczny czy hermeneutyczny wymiar myślenia i działania pedagogicznego¹⁴. W praktyce myślenia i działania pedagogiki religii, horyzont możliwości takich przesunięć wydaje się jednak napotykać na przeszkody wyznaczane przez to, co uznane za ortodoksyjne i/ lub heretyckie: czy bowiem uprawnionym mogłoby stać się sięganie w ramach subdyscypliny do koncepcji nieortodoksyjnych, „heretyckich”, nie tyle w celu badania na ich podstawie rozmaitych aspektów historycznych danej tradycji religijnej, lecz z intencją włączenia tych treści do stałej pracy pedagogicznej, wyprofilowanej hermeneutycznie, egzystencjalnie czy personalistycznie, na zasadach

¹¹ P. Zamojski, *Pytanie o cel kształcenia*, Gdańsk 2010, s. 50.

¹² J. Michalski, *Cele i zadania pedagogiki religii*, w: *Pedagogika religii*, dz. cyt., s. 86.

¹³ Zamojski, za Jurgenem Habermasem i Robertem Kwaśniczą pisze o instrumentalizacji myślenia teleologicznego, gdzie „wiedza pedagogiczna zostaje określona w kategoriach technologii gotowej do aplikacji. Utożsamienie celu kształcenia z jego efektem wyraża się wtedy w swoistym parciu na efektywność. Mamy tu do czynienia z pojmowaniem działania pedagogicznego w kategoriach racjonalności instrumentalnej. Można w związku z tym powiedzieć, że ustanowienie celu kształcenia (to znaczy akt intencjonalności), jeśli zakłada pojmowanie go zgodnie z zasadą finalizmu eschatologicznego, prowadzi do instrumentalizacji procesu kształcenia”. Por. P. Zamojski, *Pytanie o cel kształcenia*, dz. cyt., s. 310.

¹⁴ Por. S. Dąbrowski, *Pedagogika religii Józefa Tischnera. W poszukiwaniu nowego modelu edukacji religijnej*, Słupsk 2016; J. Mariański, *Religijnosocjologiczne wyzwania dla pedagogiki religii. Studium socjologiczne*, Toruń 2021; *Pedagogika religii*, red. Z. Marek, A. Walulik, Kraków 2020; B. Milerski, *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*, Warszawa 2011; C. Rogowski, *Pedagogika religii podręcznik akademicki*, Toruń 2011; J. Bagrowicz, *Pedagogika chrześcijańska – pedagogika religii (religijna) – katechetyka. Podobieństwa i różnice*, w: *Abyśmy podtrzymywali nadzieję. Księga jubileuszowa ku czci Ks. Romana Murawskiego SDB*, red. P. Tomasik, Warszawa 2005; H. Slotwińska, *Pedagogika religii w relacjach z dyscyplinami teologicznymi*, Lublin 2016; Taż, *Wychowanie chrześcijańskie szansą integralnego rozwoju człowieka. Studium z pedagogiki religii* Kraków 2019 i in.

analogicznych do treści sankcjonowanych przez instancje religijne czy tradycję?

W kolejnym zaś kroku namysłu nad ortodoksją i herezją w omawianej subdyscyplinie: czy w polu pedagogiki religii możliwym jest zasadniczo problematyzowanie i redefiniowanie kategorii religii w sposób, w jaki od co najmniej lat 80. XX wieku ma to miejsce w krytycznym religioznawstwie? W swej głośnej książce *The Ideology of Religious Studies* Timothy Fitzgerald, badacz religii w Indiach i Japonii, dowodził, że samo pojęcie *religii* stanowi dla religioznawstwa wyzwanie z powodu trwałego zainfekowania ideologicznym ładunkiem semantycznym przez kolonizatorską tradycję judeochrześcijańską, ładunkiem, który *a priori* zniekształca pozornie neutralne pole badawcze związane z problemami religii¹⁵. Na potrzebę przemyślenia tej kluczowej – nie tylko w ramach religioznawstwa, ale i pedagogiki religii – kategorii zwraca również uwagę Monika Bobako zajmująca się w swych badaniach m.in. islamem. Jak podkreśla autorka,

[...] 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 dominacji¹⁶.

Współczesne krytyczne religioznawstwo od dawna podejmuje liczne, twórcze próby takiego właśnie problematyzowania kategorii religii, nie wiążąc jej przedmiotu z problemami partykularnej wszak, zachodniej teologii. Prowadzi swe badawcze ustalenia w ramach antropologii kulturowej, koncentrując się na kategoriach mitu, rytuału czy doświadczenia religijnego. Takie „sekularyzowanie” religii skutkuje dużą różnorodnością teorii religii. W jego ramach wiąże się ją z tak „niereligijnymi” tematami, jak ekologia, ideologie, sport czy ruchy miejskie¹⁷. Wydaje się jednak, że ten teoretyczny potencjał wciąż nie znajduje przełożenia na pedagogikę religii jako przestrzeń badań teoretycznych czy empirycznych.

Zarysowane wyżej dwa rodzaje możliwych (potencjalnych) wychyleń pedagogiki religii poza przyjętą, znajdującą swoje odbicie w tym, co ortodoksyjne i paradygmatycznie utarte, oczywistość, mogą stanowić punkty wyjścia dla dalszych pytań stawianych dziś subdyscyplinie rozumianej zarówno tradycyjnie i sytuowanej w polu normatywności pedagogiczno-teologicznej – tu jednak z uwzględnieniem przesunięcia: od ortodoksji do herezji, jak i jako subdyscyplinie z pogranicza normatywności pedagogicznej i religioznawczej, inkluzywnej, wchodzącej w interakcje z różnymi paradygmatami i teoriami religii.

¹⁵ T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York–Oxford 2000, s. 4 i dalsze.

¹⁶ M. Bobako, *Teologie oporu*, „Praktyka teoretyczna” 2013, t. 2/8, s. 12, <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/2913/2896> (dostęp: 14.10.2018).

¹⁷ Por. M. Humeniuk, *Ortodoksje i herezje a pedagogika religii uprawiana w duchu krytycznego religioznawstwa*, dz. cyt., s. 31–40.

W dalszej części artykułu przywołam wybrane wątki myśli teologicznej dwóch chrześcijańskich filozofów: francuskiego anarchisty Jacques'a Ellula i amerykańskiego radykalnego hermeneuty Johna D. Caputo, sięgając z ich pomocą do pierwszego ze wskazanych rezerwuarów możliwości przesuwania granic tradycyjnej pedagogiki religii WEWNĄTRZ teologii (nie poza nią, jak mogłoby to mieć miejsce w przypadku drugiego rezerwuaru). Takie „wypróbowanie” herezji w ramach określonej, partykularnej (chrześcijaństwo) tradycji religijnej ujawniłoby oraz wyklarowało – jak można przypuszczać – dalsze warunki i możliwości przesuwania granic subdyscypliny, tym razem poza teologiczne definicje fenomenu religii.

Jacques Ellul i John D. Caputo – próba herezji w pedagogice religii¹⁸

Jacques Ellul (1912–1994)¹⁹ to francuski myśliciel sytuujący się w swej pisarskiej działalności na pograniczach filozofii, teologii, socjologii i prawa. Znany teolog protestancki i teoretyk chrześcijańskiego anarchizmu, idei wyrastającej na gruncie szerokiego i wewnętrznie zróżnicowanego nurtu chrześcijańskiego socjalizmu, który myśl ewangeliczną stara się łączyć z rozmaicie rozumianym programem reform społecznych²⁰. Od wczesnej młodości, to jest od

lat 30. XX wieku pozostawał intelektualnie pod wpływem myśli Karola Marksa. Początkowo, jako zaangażowany chrześcijanin i marksista, znajdował dla siebie miejsce w nurcie umiarkowanego socjalizmu. Z czasem jednak studia i analizy biblijne pokierowały go w stronę anarchizmu. Niestety, z powodu nieoczywistego łączenia wiary chrześcijańskiej z anarchizmem, zmuszony został do samotnego budowania własnej linii ideowej, poza strukturami znanych mu zrzeczeń i grup. Esej *Anarchia i chrześcijaństwo*²¹ to rodzaj teologicznego manifestu, w którym autor dokonuje anarchistycznej reinterpretacji tekstu biblijnego, konstruując tym samym teologiczne *credo* anarchizmu chrześcijańskiego.

Pole dla proponowanej chrześcijańsko-anarchistycznej teologii określa następująco:

prawdziwy anarchista myśli, że anarchistyczne społeczeństwo bez Państwa, bez władzy, bez organizacji, bez hierarchii jest możliwe, że dałoby się w nim żyć i że można go stworzyć, ja natomiast tak nie uważam. Innymi słowy, wydaje mi się, że anarchistyczna walka i bój mający za cel społeczeństwo anarchistyczne są fundamentalne, ale stworzenie takiego społeczeństwa nie jest możliwe. [...] [ponieważ – M. H.] ludzie nie są dobrzy. [...] chcę powiedzieć, że dwie najistotniejsze cechy człowieka, niezależnie od jego społeczeństwa i edukacji, to chciwość i żądza wła-

¹⁸ Szersze studium kategorii herezji: M. Humeniuk, *Czy pedagogika religii daje się sekularyzować? O ortodoksjach, herezjach i religioznawczych perspektywach rozwoju subdyscypliny*, dz. cyt.

¹⁹ Ł. Skurczyński, *Życie znaczy stawiać opór. Ellul dla początkujących*, <http://ewangelicki.pl/20162-3/zyc-znaczy-stawiac-opor-ellul-dla-poczatkuja-cych-lukasz-p-skurczynski> (dostęp: 23.12.2016). Wątek poświęcony Jacquesowi Ellulowi podejmuje i rozwijam w tekście: M. Humeniuk, *Religia i krytyka – koncepcja Jacquesa Ellula w perspektywie pedagogiki ogólnej*, „Forum Pedagogiczne” 2018, nr 1, s. 195–212.

²⁰ W nurcie tym funkcjonowały zarówno grupy reformistyczne, odnoszące się do nauki społecznej kościoła

rzymskokatolickiego, jak i ultralewicowe ruchy chrześcijańskich komunistów i anarchistów. Historia jednego z nich, to jest ruchu Katolicki Robotnik (*The Catholic Worker*), założonego w latach 30. XX wieku w Nowym Jorku przez Dorothy Day i Petera Maurina stanowi tło wydanej również w języku polskim biografii jego współzałożycielki autorstwa Jima Foresta (por. J. Forest, *Będziemy Sądzeni z Miłości. Biografia Dorothy Day*, tłum. D. Waszkiewicz, Kraków 2010).

²¹ J. Ellul, *Anarchia i chrześcijaństwo*, tłum. J. Gru, A. Dudra, Kraków–Poznań 2015.

dzy. Odnajdujemy je zawsze i wszędzie. Jeśli więc damy człowiekowi kompletną wolność wyboru, nieuniknionym będzie, że zacznie on dążyć do zdominowania kogoś lub czegoś, że będzie pożądał tego, co należy do innych lub do nikogo, a chciwość ma to do siebie, że nigdy nie da się jej zaspokoić. [...] Żadne społeczeństwo nie jest możliwe wśród ludzi, którzy konkurują ze sobą o władzę lub są chciwi. [...] W konsekwencji nie wierzę, by idealne społeczeństwo anarchiczne mogło kiedykolwiek zostać zrealizowane²².

Swój wywód Ellul ilustruje wybranymi tekstami biblijnymi, dokonując przy tym ich reinterpretacji w duchu anarchistycznym.

Zgodnie z nimi judeochrześcijański Wszechmogący Bóg „posługuje się” wobec człowieka swoją wszechmocą w bardzo ograniczonym stopniu – wyjątkiem mają tu być biblijne przykłady opowieści o powstaniu i zrujnowaniu wieży Babel, o zesłaniu popołu, zniszczeniu Sodomy i Gomory²³. Jak dowodzi autor, wizerunek Boga, jako Króla i Pana Panów, to efekt silnego wpływu tradycji rzymskiej i greckiej, w których to boskość władcy i związane z nią atrybuty doskonałości i wszechmocy służyć miały, przede wszystkim, celom politycznym, nie zaś religijnym. Ellul podkreśla, że silnie zakorzeniony w kulturze chrześcijańskiej monarchiczny rys jest skutkiem nieuzasadnionego przesunięcia akcentów w odczytaniu biblijnego objawienia. Obraz Boga jako władcy wysuwany jest niesłusznie przed obraz Boga jako Miłości²⁴, gdy tymczasem „ponad dominującą i decydującą Potęgą stoi

był Boga, który jest Miłością. [...] prawdziwe oblicze biblijnego Boga to Miłość”²⁵. Dlatego właśnie, jak przekonuje Ellul, dokonując na poparcie linii swojego rozumowania autorskich reinterpretacji źródeł biblijnych²⁶, w swym głównym przesłaniu objawienie judeochrześcijańskie, wbrew dominującej ortodoksyjnej tradycji interpretacyjnej, skłania się nie ku monarchii, lecz ku anarchii. Jest ona przy tym rozumiana jako postulat zasadniczego braku dominacji w pożądanym modelu stosunków społecznych. Ta radykalna teza o „antymonarchiczności” skłania Ellula również do odrzucenia koncepcji Opatrzności: „Potęga, która przewidując wszystko, rozkazuje i sprawia, że każda rzecz funkcjonuje, to dziwny twór, który nie ma w sobie nic z chrześcijaństwa. W Biblii nie ma Opatrzności, nie ma Boga, który rozdziela błogosławieństwa, choroby, bogactwa, szczęście”²⁷. Idea taka bowiem, umacniając dominację Boga-Króla, zaprzeczałaby ludzkiej wolności. „Jeśli Bóg zaplanował całą przyszłość i jeśli jest Opatrznością, to cała ludzka wolność zostaje wykluczona”²⁸. Człowiek wierzący może interpretować zdarzenia w swoim życiu jako dary, ostrzeżenia lub kary, jednak nie może być tu mowy o żadnej sile przemożnej, determinującej los. Życie człowieka zależy w głównej mierze od niego samego. Bóg w siódmym dniu dzieła stworzenia udał się bowiem na spoczynek, czyniąc go podmiotem sprawczym i przekazując mu dalsze tworzenie historii.

Ellul stanowczo sprzeciwia się stosowaniu przemocy. Jego anarchizm to anarchizm

²² Tamże, s. 30–31.

²³ Tamże, s. 46.

²⁴ Stosuję oryginalną pisownię za: J. Ellul, *Anarchia i chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 46.

²⁵ Tamże, s. 47–48.

²⁶ Ellul przywołuje i omawia w tym kontekście m. in. fragmenty z I Księgi Samuela rozdz. VIII, z Księgi Sędziów rozdz. IX i z Księgi Koheleta.

²⁷ Tamże, s. 50.

²⁸ Tamże, s. 55.

pacyfistyczny, anty-nacjonalistyczny, moralny, działający poprzez środki perswazji, poprzez tworzenie małych grup i sieci powiązań, obnażający kłamstwa i wyzysk; jego celem jest obalenie wszelkich władz, „przejęcie głosu przez prostych ludzi i samoorganizację”²⁹. Autor stara się demaskować nie tyle nadużycia władzy, co władzę samą w sobie. Wykazując wcześniej krytyką „monarchicznych”, tradycyjnych odczytań tekstów biblijnych francuski filozof wpisuje się w anarchistyczną tradycję ujętą lapidarnie słowami „Ani Boga, ani Pana”³⁰. Biblijny Bóg w jego przekonaniu nie powinien być odczytywany przez pryzmat Księgi Rodzaju, lecz Księgi Wypięcia³¹. Biblijny Bóg to bowiem *Bóg wyzwoliciel*, nie *Bóg Stwórca*: Bóg, który wyzwala człowieka z wszelkiego niewolnictwa, z lęku przed życiem i z lęku przed śmiercią. Jego interwencje mają przywracać człowiekowi przynależny mu obszar wolności³². Taka jest też rola dekalogu: wskazuje drogę „ku życiu” lub „ku śmierci”. Akt moralnego wyboru nie wynika więc z przymusu prawa, stanowi istotę wolności jaką dysponuje człowiek. „Położyłem dziś przed tobą życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierz przeto życie, abyś żył, ty i twoje potomstwo,” (Pwt 30,19)³³. Bóg – Wyzwoliciel – Miłość stoi po stronie autonomii człowieka, pragnie jego wolności,

upodmiotowienia i zaangażowania w świat. Stosunki władzy i podległości w żadnym razie nie stanowią boskiej intencji, to sam zdeprawowany człowiek jej poszukuje, lgnie do niej, wikła się w nią. Biblijna historia ludu wybranego jest świadectwem nieustającego kryzysu i demoralizacji władzy, dowodem na deprawację tych, którzy pozostają w jej kręgu. Władza zwodzi, znieczula i zaślepia, prowadzi do zniszczenia i śmierci. Nieliczne przykłady „dobrych władców” autor każe traktować jako chwalebne wyjątki od tej ponurej reguły.

W przedstawionych w analizach Ellul dokonuje reinterpretacji tekstów biblijnych odwołujących się do tematu władzy. Wśród historii z Nowego Testamentu przygląda się, m. in. opowieściom z Ewangelii – cudowi z monetą w rybnym pyszczku, pojmaniu i sądowi nad Jezusem, a także omawia figurę Bestii z Apokalipsy św. Jana, oraz fragmenty z listu Pawła do Rzymian, lub historii z Ewangelii Marka, w której zwolennicy króla Heroda zadają mu prowokacyjne pytanie o to, czy wolno, czy też nie wolno płacić podatku Cezarowi. Tradycyjne wykładnie tych tekstów poddaje dekonstrukcji, proponując nowe wersje ich „przekładu” w duchu myśli anarchistycznej. Wskazuje w nich na brak biblijnych uzasadnień dla tworzenia urzędów państwa i uprawomocnienia władzy, na bezpodstawne, błędne i zgubne absolutyzowanie przez tradycję chrześcijańską prawdy, jakoby każda władza pochodziła od Boga, demaskuje obecną w tekstach biblijnych skłonność człowieka do konformizmu jako mechanizmu sprzyjającego poddańczości i tyranii. Ukazuje Jezusa jako „fundamentalnego” kontestatora³⁴, zdystan-

²⁹ Tamże, s. 22.

³⁰ Autorstwo tej znanej frazy przypisuje się dziewiętnastowiecznemu francuskiemu rewolucjonście Augustowi Blanqui. Powszechnie znanym faktem jest umieszczenie jej na burcie Titanica, co stało się przyczynkiem do późniejszych burzliwych dyskusji w środowiskach religijnych na temat Boga, który „nie daje się z siebie naśmiewać” i w spektakularny sposób ingeruje w historię ludzkiej ateistycznej pychy.

³¹ Wskazuje przy tym jako kluczowe dla swojego stanowiska wcześniejsze powstanie Księgi Wypięcia od Księgi Rodzaju. Tezę tę ma rozwijać w przywołanej przez siebie książce własnego autorstwa: *Ethique de la liberte* (t. 3, *Labor et Fides*, Genewa 1975–1984). Por. tamże, s. 53.

³² Tamże, s. 53.

³³ 5 Księga Mojżeszowa 30,19, Biblia Warszawska.

³⁴ Tamże, s. 93.

sowanego, inteligentnego wolnomyśliciela, który umiejętnie posługuje się ironią, szyderstwem czy prowokacją, sprawnie operuje niedopowiedzeniem, intencjonalnie zasiewa wątpliwości, daje do myślenia. Jezus Ellula to świadomy swych celów i stroniący od przemocy anarchista.

John D. Caputo to czołowy amerykański teoretyk tzw. postmodernistycznego chrześcijaństwa, myśliciel poruszający się po pograniczach filozofii, teologii, polityki i sztuki³⁵. Znany jako filozof specjalizujący się w europejskiej filozofii kontynentalnej, badający myśl Jacquesa Derridy, Fryderyka Nietzschego, Sorena Kierkegaarda, Martina Heideggera czy Emanuela Levinasa, dekonstrukcjonista i radykalny hermeneuta. Analiz jego myśli w polskiej literaturze przedmiotu dokonywali m.in. Norbert Leśniewski³⁶, Włodzimierz Lorenc³⁷, Michał Januszkiewicz³⁸, Łukasz Czajka³⁹. W tym miejscu zaprezentowane zostaną wybrane, istotne dla jego radykalnej koncepcji tzw. *słabej teologii* wątki, jako te, które wyraźnie wykraczają poza ortodoksję ujęć tradycyjnych hermeneutyk konfesyjnych.

Założenia proponowanej przez siebie słabej teologii autor zaprezentował przede wszystkim w następujących pracach: *The Weakness of God A Theology of the Event*⁴⁰, *The Folly of God A Theology of the Unconditional*⁴¹, *The Insistence of God A Theology*

*of Perhaps*⁴², *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*⁴³. Caputo pisze o sobie jako o filozofie, którego przemożna *słabość* do teologii, owego „wewnętrznego daimona i syreniego śpiewu”⁴⁴, skłania nieustannie do konceptualizowania „świętej anarchii”, teologii „imienia i wydarzenia” i teologii „słabego Boga”. Kluczem do rozumienia jego myśli wydają się słowa:

Pobożnym, którzy wola, by ich Bóg przychodził na wysokościach i kładł kres swoim wrogom za pomocą cudów i magii, proponuję skandal. Klasycznym natomiast teologom, którzy wybierają teologię dostarczającą dowodów i twierdzeń na temat Hiper-Istoty z Super-Mocami proponuję logikę głupca, teologię jako *morologię*, nonsens (*moria*) tego, co bezwarunkowe. Ukrzyżowany Bóg i ukrzyżowana teologia, oboje pokorni, nadzy i pozbawieni chwały – ale wszystko to nie w służbie zwykłej śmierci i zniszczenia, lecz życia, tak jak zmartwychwstanie następuje po ukrzyżowaniu. Oto nasze wyzwanie⁴⁵.

Słowa te zdają się zapowiadać trzy ważne elementy hermeneutycznej strategii Caputo: po pierwsze: czerpanie z tradycji tekstu i tradycji dogmatu, po drugie: dekonstruowanie usankcjonowanej wykładni tekstu i wykładni dogmatu, po trzecie zaś – konstruowanie autorskiej herezji, herezji skandalu. W jakim stopniu strategia ta oraz jej

³⁵ Interesującym opracowaniem myśli J. D. Caputo w języku polskim jest publikacja Łukasza Czajki, *Święta anarchia wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*, Poznań 2014.

³⁶ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998.

³⁷ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003.

³⁸ M. Januszkiewicz, *Kim jestem Ja, kim jesteś Ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012.

³⁹ Ł. Czajka, *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*, dz. cyt.

⁴⁰ J. D. Caputo, *The Weakness of God A Theology of the Event*, Bloomington 2006.

⁴¹ Tenże, *The Folly of God A Theology of the Unconditional*,

Oregon 2016.

⁴² Tenże, *The Insistence of God A Theology of Perhaps*, Bloomington and Indianapolis 2013.

⁴³ Tenże, *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*, Baker Academic 2007.

⁴⁴ Tenże, *The Weakness of God A Theology of the Event*, dz. cyt., s. 1.

⁴⁵ Tenże, *The Folly of God A Theology of the Unconditional*, dz. cyt., s. 5 [tłumaczenie własne].

teologiczne konsekwencje pozwalają wyjść poza pole badań literackich i dają się podejmować na gruncie teologicznie usytuowanej pedagogiki religii? Pytanie to, odnoszące się również do wcześniej przywołanej koncepcji Jacquesa Ellula, niechaj towarzyszy nam w dalszej lekturze myśli Caputo.

Dla Caputo teologia nie oznacza zwykłej wykładni zasad wiary („Imię Boga jest zbyt ważne, aby pozostawać w rękach określonych grup interesów”⁴⁶), lecz pasję, rodzaj przemożnego pragnienia oraz wydarzenia, które dzieje się w imieniu Boga. To właśnie imię Boga stoi w centrum myśli Caputo, imię, które *jest wydarzeniem*. Teologia natomiast to hermeneutyka tego wydarzenia; jej zadaniem jest uwolnienie tego, co „dzieje się w imieniu” oraz odparcie siły, które mogłyby mu przeszkodzić. Wydarzenie Boga, jak wyjaśnia tę logikę badacz myśli amerykańskiego filozofa Łukasz Czajka, jest niezastygłym w żadnej definitywnej określoności ekscysem i przepełnieniem, pozostającym w nieskończonym ruchu. Natomiast imię Boga jest prowizoryczną, zawsze tymczasową próbą uchwycenia i formalizacji ekscytu tkwiącego w wydarzeniu Boga, jest jego relatywnie stabilną, ale wciąż tylko historyczną ekspresją⁴⁷. Sam Caputo w następujący sposób objaśnia szczegółowe własności owego *imienia-wydarzenia*⁴⁸.

Po pierwsze, wskazuje na jego nieograniczoność. Imiona zawierają w sobie wydarzenia, stanowiąc dla nich rodzaj tymczasowych schronień. Wydarzenia wprowadzają do nich swój niepokój, napięcie między pamięcią i obietnicą, przeszłością

i przyszłością. Każde imię pozostaje związane z wydarzeniem poprzez szczególne historyczne okoliczności danego języka i kultury, a siły zgromadzone w wydarzeniu mogą być rozładowane lub uwalniane w różnych warunkach, w różnych kontekstach historycznych i kulturowych pod postacią różnych imion. „Imię jest uwarunkowane, zakodowane i skończone, podczas gdy wydarzenie, które to imię skrywa jest bezwarunkowe i nieskończone w tym sensie, że jest w stanie nieograniczonych [możliwych – M. H.] powiązań i nieskończonej produktywności w rozpowszechnianiu”⁴⁹.

Po wtóre, Caputo podkreśla kwestię translatywności *imienia-wydarzenia*. Wydarzenie zawarte w imieniu Boga pozostaje wielowartościowe, złożone i niezdeterminowane. Jako takie poddaje się nieograniczonej liczbie możliwych, aktualizujących je przekładów w czasie i przestrzeni.

Trzecią cechą *imienia-wydarzenia* będzie u Caputo deliteryzacja. Imię, pozostając niedoskonałym, tymczasowym i prowizorycznym kadrem-schronieniem będzie wymagało nieustannych deliteryzacji, nigdy bowiem nie może być rozumiane w sposób dosłowny. Dosłowność wnosiłaby ze sobą efekt zatrzymania, zmrożenia, zastygnięcia, efekt ontologizacji i „u-ortodoksyjnienia”. Tymczasem Caputo podporządkowuje gramatykę imienia tzw. poetyce wydarzenia rozumianej jako jego nieliteralny opis, opis wyrażający jego dynamikę i styl, usiłujący poradzić sobie z działaniem nań przypadkowych, jak w kalejdoskopie, konfiguracji sił. Wydarzenie, które kryje się w imieniu, nie może zostać w nim uwięzione – jego poetyka chroni je przed takim zamknięciem.

⁴⁶ Tenże, *The Weakness of God A Theology of the Event*, dz. cyt., s. 2.

⁴⁷ Ł. Czajka, *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*, dz. cyt., s. 96.

⁴⁸ J. D. Caputo, *The Weakness of God A Theology of the Event*, Indiana University Press, dz. cyt., s. 3–20.

⁴⁹ Tamże, s. 3.

Wszelkie formuły wyznań wiary czy systemów doktrynalnych będą stanowić formuły zniewolenia wydarzenia, podczas gdy z natury rzeczy ono dzieje się w „poprzek” konfesyjnych różnic i partykularyzmów, a także w poprzek tego, co zwykle się ujmować dualistycznie jako wiara-niewiara.

Kolejną cechą *imienia-wydarzenia* jest u Caputo problem nadmiaru. Wydarzenie, które się przytrafia podmiotowi w oczywisty sposób wkracza poza granice jego doświadczenia, przerasta go. A jednak podmiot zostaje przez nie wezwany, musi reagować. Wydarzenie dzieje się na tle horyzontu podmiotowych możliwości i oczekiwań, naruszając je, wytrącając ze stanu pozornej równowagi. Nie ma charakteru absolutnego więc nie daje się utrzymać w żadnej stałej równowadze. Jest zerwaniem, nadmiarem, ekscysem i niespodzianką. Jest doświadczeniem niemożliwego⁵⁰.

Imię-wydarzenie może wiązać się również z kategorią możliwego zła. Każda obietnica, którą niesie z sobą wydarzenie stanowi jednocześnie potencjał zagrożenia, wydarzenie może ulec przemianie na lepsze lub gorsze, może prowadzić do dezintegracji i destabilizacji lub pozytywnego otwarcia na przyszłość – na przykład obietnica demokracji jest zagrożona możliwością nadejścia narodowego socjalizmu. Wydarzenie nie jest esencją, lecz obietnicą, której należy dotrzymać, wezwaniem lub modlitwą, na którą należy odpowiedzieć, nadzieją, która może, ale nie musi się spełnić. Wydarzenie podlega uwarunkowaniom czasu, przypadku i okoliczności, historii i władzy, a więc tym wszystkim siłom świata, które sprzysięgły się, aby mu zapobiec.

Imię-wydarzenie nie mieści się w porządku ontycznym czy ontologicznym, nie odnosi się do istoty bytu, jest impulsem, dążeniem przekraczającym wszelkie byty. Jest „zaburzeniem” w samym sercu bytu sprawiającym, że byt staje się niespokojny. Prawdą wydarzenia jest jego cały potencjał, to, do czego jest ono zdolne w otwartej, nieprzewidywalnej przyszłości. Prawda nieprzewidywalnych wydarzeń, jak wyjaśnia Caputo, przypomina raczej noc aniżeli światło, zaś samo wydarzenie niesie w sobie tyleż obietnicę, co ryzyko. Taka prawda będzie raczej kwestią modlitwy, nie epistemologii.

Ważnym aspektem *imienia-wydarzenia* jest wreszcie jego czasowy charakter. Ruch wydarzenia wymyka się liniowości czasu, wydarzenie mieści się raczej w porządku kairotycznym, nie chronologicznym. Tu decydujący jest moment transformujący, owa szczególna chwila – krytyczna, dramatyczna, doskonała. Chwila, w której na mgnienie oka następuje splot pewnych okoliczności, losu i gotowości do działania. Taki moment uwalnia wydarzenie z uścisku teraźniejszości i otwiera je na nowy początek, na nowe narodziny.

Radykalna hermeneutyka, dla której punktem wyjścia jest powyższa koncepcja *imienia-wydarzenia* będzie podstawą „słabej teologii”, jaką proponuje Caputo. W teologii tej imię Boga nie ma stabilnej podstawy. Przeciwnie, używanie imienia Boga będzie zawsze destabilizujące, będzie narażaniem, prowokowaniem niedefiniowalnych i niedających się przewidzieć wydarzeń. „Imię Boga pojawia się jako pierwsze, a myślenie teologiczne jest odpowiedzią tak, jak się reaguje na przerywające pracę pukanie

⁵⁰ Tamże, s. 4–5.

do drzwi⁵¹. Teologia pojawia się w odpowiedzi na takie właśnie wezwanie i jest to teologia, która, za „religią bez religii” Derridy czy „myślą słabą” Vattimo, opowiada się po stronie słabości. Słaba teologia pozbawiona będzie nie tylko insygniów władzy, takich jak dogmat, artykuły wiary, urzędy nauczycielskie, struktury i instytucje, prestiż semantyczny czy autorytet kulturowy, ale przede wszystkim historycznej specyfiki i przypisania do jakiegokolwiek tradycji religijnej. Słaba teologia to teologia płynna, niestabilna, przekładalna i krucha. W mocnej, tradycyjnej teologii Bóg jest nadrzędnym zarządcą wszechświata, w słabej – słaba siła Boga

osadza się poniżej, w ukrytych szczelinach bytu, wnikając w nie jak *ordo non ordinans*, nieuporządkowany porządek tego, co zakłóca byt od wewnątrz, jak anarchiczne zakłócenie, które nie pozwala, aby byt osiadł mocno na swoim miejscu. Imię Boga jest imieniem wydarzenia, które dokonuje się w niespokojnym sercu bytu, wprowadzając weń zamęt, zmuszając bycie do ruchu, mutacji, transformacji, odwrócenia⁵².

Imię Boga jest czymś, co wzywa, nie zaś możliwym do zidentyfikowania bytem, który miałby być przywoływany lub nazywany. Takie uwolnienie imienia Boga z niewoli bytu jako wydarzenia-obietnicy, zwolnienie go ze służby „jednemu panu”, czyli takiej czy innej tradycji, takiemu czy innemu *credo*, takiemu czy innemu przekładowi – ów postmodernistyczny *magnificat* krzyżuje hegemoniczne zakusy wszelkiej władzy religijnej i staje się źródłem nieortodoksyjnej,

heretyckiej koncepcji Królestwa Bożego jako świętej anarchii.

Królestwo Boże jest domeną, w której „panuje słabość”, gdzie mówienie o „królestwie” jest zawsze ironią, która kpi z czystej siły. Królestwo nie jest zwykłą słabością, której brakuje mocy wiary lub odwagi do działania, ale prowokującą i podnoszącą na duchu słabością Boga, wzniosłą słabością, która choć słaba, nie powinna być lekceważona, ponieważ jest to boska siła, zdolna nawet do zadawania boskich razów. Królestwo Boże pojawia się zawsze wtedy, gdy bezsilność wywiera swoją moc, gdy możliwych i wysokich wypierają najmniejsi spośród nas. Królestwo Boże przestrzega prawa odwrotności, zgodnie z którym to, co jest pierwsze, jest ostatnie, co jest na zewnątrz, jest w środku, co jest zgubione, jest zbawione, gdzie nawet śmierć ma pewną władzę nad żyjącymi⁵³.

Caputo przywołuje obraz ukrzyżowania Jezusa z Nazaretu, by ukazać ironiczną istotę słabej teologii. Wszak to bowiem najczystsza gorzka ironia: oto okrutna kpi na rzymskich żołnierzy, którzy umieszczają napis: „Król żydowski” nad głową konającego, obróci się w przyszłości przeciwko brutalności samego Rzymu i jego władz. Królestwo, do którego wzywał Jezus to bowiem królestwo przewrotnej ironii, mocne własną słabością, rządzone słabymi siłami miłości, cierpliwości i przebaczenia. Jego moc to bezsilna moc roztopiania zatwardziałyh serc, podtrzymywanie nadziei, gdy życie nadziei nie daje. Tu śmierć zamienia się w życie nie dzięki obezwładniającej sile

⁵¹ Tamże, s. 6.

⁵² Tamże, s. 9.

⁵³ Tamże, s. 14–15.

Boga mocnej teologii, lecz przez moc jego bezsilności na krzyżu. U Caputo, nieco podobnie jak i u Ellula, siła i władza pojawiają się wraz z ponurym porządkiem profanum, zwanym w tekstach Nowego Testamentu „światem” i stanowią przeciwieństwo świętej anarchii.

Konkluzje

Zaprezentowane w artykule anarchistyczne tezy Jacquesa Ellula, a także wybrane wątki słabej teologii Johna D. Caputo pozostają pełne odwołań do bogatej tradycji hermeneutycznej i krytycznej w myśleniu o tym, co religijne. To najbardziej pojemne, jak się wydaje, rezerwuary myślenia nieortodoksyjnego i heterogenicznego. Parafrazując Agatę Bielik-Robson, zauważyć można, że obu teologom bliska jest prezentowana przez Gershoma Sholema perspektywa rozumienia tradycji jako z natury rzeczy *herezjogenicznej* i węzłowanej, w której to równocześnie zachodzą trzy procesy: przekaz, translacja i zdrada⁵⁴. W swych badaniach żydowskiego mistycyzmu wskazuje Scholem na ważny dla problematyki ortodoksji i herezji moment spotkania i interakcji mistyki z autorytetem religijnym. „Wszelka mistyka ma dwa fundamentalne wzajemnie sprzeczne i uzupełniające się aspekty: konserwatywny i rewolucyjny”⁵⁵. Każdy z nich wiąże ją z autorytetem tradycji silniej, niż mogłoby się to zdawać na pierwszy rzut oka. Dzieje się to zawsze w związku lub w wyniku potrzeby komunikacji, wewnętrznej konieczności spotkania z innymi.

⁵⁴ *Posunąć się nieco. Teologia według Derridy. Z Agatą Bielik-Robson rozmawia Piotr Sawczyński*, „Miesięcznik Znak” 2017, <https://www miesiecznik.znak.com.pl/posunac-sie-nieco-teologia-wedlug-derridy/>; (dostęp: 3.09.2022).

⁵⁵ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 14

I tak obecna u Ellula problematyka autorytetu, władzy, wolności, oporu, emancypacji i anarchii, pozwala sytuować tę koncepcję w polu zainteresowań krytycznej pedagogiki religii, o której amerykański pedagog Henry A. Giroux pisał:

radykalna pedagogia potrzebuje natchnienia ze strony żarliwej wiary w konieczność walki, aby stworzyć lepszy świat. Innymi słowy, radykalna pedagogia potrzebuje wizji – takiej, która uświęca nie to, co jest, ale to, co mogłoby być; która patrzy poza tymczasowość w przyszłość i łączy zmagania z nowym zbiorem ludzkich możliwości. Jest to wezwanie do konkretnego utopizmu, wezwanie do alternatywnych sposobów doświadczenia, do sfer publicznych, które utwierdzają wiarę w możliwość twórczego podejmowania ryzyka, zaangażowania życia, aby je wzbogacić; oznacza to kierowanie się krytycznym impulsem, aby unaocznić różnicę między rzeczywistością a warunkami skrywającymi jej możliwości⁵⁶.

Ellul ze swoją krytyką dominującego w tradycji chrześcijańskiej porządku interpretacyjnego, z praktyką demaskowania ideologicznych interesów odpowiedzialnych za ten stan instytucji religijnych, a także ze swym otwarciem artykułowanym, rewolucyjnym, bo anarchistycznym projektem społecznym wpisuje się w tradycję pedagogiki krytycznej w jej emancypacyjnej odsłonie, stając się tym samym „chrześcijańskim heretykiem” krytycznym. W jakim zakresie (nad czym zastanawiałam się już w tekście *Religia i krytyka – koncepcja Jacquesa Ellula*

⁵⁶ H. A. Giroux, *W kierunku nowej sfery publicznej*, tłum. E. Kiszczurno-Koziej, w: *Edukacja i sfera publiczna. Idee i doświadczenia pedagogiki radykalnej*, red. H. A. Giroux, L. Witkowski, Kraków 2010, s. 146–147.

w perspektywie pedagogiki ogólnej,⁵⁷) ten konstatator konserwatywnych ortodoksyjnych wykładni chrześcijańskiego objawienia oraz entuzjasta religijnego anarchizmu miałyby dziś szansę funkcjonować ze swoją anarchistyczną hermeneutyką w obszarze dominującej, np. w Polsce, tradycyjnej myśli chrześcijańskiej, czy uporządkowanej i dość dobrze zinternalizowanej pedagogiki religii sprzyjającej prawomocnym wykładniom tekstów biblijnych?

Podobne pytanie można stawiać wobec postmodernistycznej, na wskroś jednak heretyckiej, słabej teologii Caputo. Wyraźnie dostrzegane w niej inspiracje koncepcjami dekonstrukcji Derridy, demitologizacji Rudolfa Bultmanna⁵⁸ czy deliteralizacji Paula Tillicha⁵⁹ zdają się niemal rozsadzać chrześcijańską ortodoksję od środka. Czy jest dziś miejsce w rodzimej pedagogice religii na ten rodzaj zdrady kanonicznych interpretacji objawienia chrześcijańskiego? Czy herezja myślenia przenicowującego główne

dogmaty tej tradycji może stać się kanwą pożądanej pracy pedagogicznej wewnątrz subdyscypliny, której wszak granice zwykła ustalać i chronić moc stosownych autorytetów teologicznych? Taka pedagogika zdecydowanie musiałaby porzucić praktykę transcendentalizowania celów wychowania i edukacji, o których pisał Zamojski. Co ciekawe, w pedagogice ogólnej ten proces od dawna już zachodzi. Przywołać warto choćby wybrane tropy w tym zakresie: praca Gerta Biesty *The Beautiful Risk of Education*⁶⁰, inspirująca się wszak koncepcją „pięknego ryzyka stworzenia” Caputo⁶¹, czy polskie teksty Tadeusza Sławka *A jeśli nie trzeba się uczyć...*⁶² lub Krzysztofa Maliszewskiego *Bez-silna edukacja. O kształceniu kruchego*⁶³ – to teksty igrające z tradycyjnym podejściem do pedagogiki i edukacji, teksty zwalniające hamulec ręczny silnych ontologii, eksponujące płynność i kruchość dzieła się pedagogicznego. Może zatem czas już i na pedagogikę religii?...

⁵⁷ M. Humeniuk, *Religia i krytyka – koncepcja Jacquesa Ellula w perspektywie pedagogiki ogólnej*, dz. cyt., s. 195–212.

⁵⁸ K. Jaspers, R. Bultmann, *Problem demitologizacji*, Toruń 2015.

⁵⁹ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, Kęty 2004, s. 142–143.

⁶⁰ G. Biesta, *The Beautiful Risk of Education*, London–New York 2013.

⁶¹ Por. *The Beautiful Risk of Creation: On Genesis ad literam (Almost)*, w: J. D. Caputo, *The Weakness of God A Theology of the Event*, dz. cyt., s. 55–83.

⁶² T. Sławek, *A jeśli nie trzeba się uczyć...*, dz. cyt., Katowice 2021.

⁶³ K. Maliszewski, *Bez-silna edukacja. O kształceniu kruchego*, Katowice 2021.

Bibliografia

- Bagrowicz J., *Pedagogika chrześcijańska – pedagogika religii (religijna) – katechetyka. Podobieństwa i różnice*, w: *Abyśmy podtrzymywali nadzieję. Księga jubileuszowa ku czci Ks. Romana Murawskiego SDB*, red. nauk. P. Tomasiak, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2005, s. 28–52.
- Biesta G., *The Beautiful Risk of Education*, Routledge, London–New York 2013.
- Bobako M., *Teologie oporu*, „Praktyka teoretyczna” 2013, t. 2 (8), s. 12, <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/2913/2896> (dostęp: 14.10.2018).
- Caputo J. D., *The Folly of God A Theology of the Unconditional*, Polebridge Press, Salem, Oregon 2016.
- Caputo J. D., *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*, Baker Academic 2007.
- Caputo J. D., *The Insistence of God A Theology of Perhaps*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2013.
- Caputo J. D., *The Weakness of God A Theology of the Event*, Indiana University Press, Bloomington 2006.
- Czajka Ł., *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2014.
- Dąbrowski S., *Pedagogika religii Józefa Tischnera. W poszukiwaniu nowego modelu edukacji religijnej*, Akademia Pomorska w Słupsku, Słupsk 2016.
- Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, Wydawnictwo Sen, Warszawa 1992.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- Ellul J., *Anarchia i chrześcijaństwo*, tłum. J. Gru, A. Dudra, Oficyna Wydawnicza Bractwa, Kraków–Poznań 2015.
- Fitzgerald T., *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York Oxford 2000.
- J. Forest, *Będziemy Sądzeni z Miłości. Biografia Dorothy Day*, tłum. D. Waszkiewicz, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2010.
- Giroux H. A., *W kierunku nowej sfery publicznej*, w: *Edukacja i sfera publiczna. Idee i doświadczenia pedagogiki radykalnej*, red. H. A. Giroux, L. Witkowski, przeł. E. Kizskurno-Koziej, Impuls, Kraków 2010, s. 139–148.
- Humeniuk M., *Czy pedagogika religii daje się sekularyzować? O ortodoksjach, herezjach i religioznawczych perspektywach rozwoju subdyscypliny*, „Ars Educandi” 2022, nr 18/21, s. 51–65. <https://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/arseducandi/article/view/6220/6460>.
- Humeniuk M., *Ortodoksje i herezje a pedagogika religii uprawiana w duchu krytycznego religioznawstwa*, „Przegląd Religioznawczy” 2022, nr 2, s. 31–40.
- Humeniuk M., *Religia i krytyka - koncepcja Jacquesa Ellula w perspektywie pedagogiki ogólnej*, „Forum Pedagogiczne” 2018, nr 1, s.195–212.
- Januszkiewicz M., *Kim jestem Ja, kim jesteś Ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012.
- Jaspers K., Bultmann R., *Problem demitologizacji*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.
- Leśniewski N., *O hermeneutyce radykalnej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998.
- Lorenc W., *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Scholar, Warszawa 2003.

- Maliszewski K., *Bez-silna edukacja. O kształceniu kruchej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2021.
- Marek Z., Walulik A., *Geneza pedagogiki religii*, w: *Pedagogika religii*, red. nauk. Z. Marek, A. Walulik, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020, s. 11–33.
- Mariański J., *Religijnosocjologiczne wyzwania dla pedagogiki religii. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2021.
- Michalski J., *Cele i zadania pedagogiki religii*, w: *Pedagogika religii*, red. nauk. Z. Marek, A. Walulik, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020, s. 73–92.
- Milerski B., *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*, Wydawnictwo Naukowe CHAT, Warszawa 2011.
- Milerski B., *Metodologia pedagogiki religii*, w: *Pedagogika religii*, red. nauk. Z. Marek, A. Walulik, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020.
- Otto R., *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, tłum. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993.
- Pedagogika religii*, red. nauk. Z. Marek, A. Walulik, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020.
- Posunąć się nieco. Teologia według Derridy. Z Agatą Bielik-Robson rozmawia Piotr Sawczyński*, Miesięcznik Znak, wrzesień 2017, <https://www miesiecznik.znak.com.pl/posunac-sie-nieco-teologia-wedlug-derridy/> (dostęp: 3.01.2022).
- Rogowski C., *Pedagogika religii podręcznik akademicki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011.
- Scholem G., *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007.
- Skurczyński Ł., *Życie znaczy stawiać opór. Ellul dla początkujących*: https://www.academia.edu/29731336/Życie_znaczy_stawiac_opor_Ellul_dla_poczatkujacych (dostęp: 10.09.2022).
- Sławek T., *A jeśli nie trzeba się uczyć...*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2021.
- Słotwińska H., *Pedagogika religii w relacjach z dyscyplinami teologicznymi*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016.
- Słotwińska H., *Wychowanie chrześcijańskie szansą integralnego rozwoju człowieka. Studium z pedagogiki religii*, Impuls, Kraków 2019.
- Smart N., *Beyond Eliade; The Future of Theory in Religion*, „Numen” 1978, vol. 25, nr 2, s. 171–183.
- Szyjewski A., *Rozbite kubki po dekonstrukcji: współczesne antropologiczne teorie religii*, „Studia Religioznawcze” 2007, z. 40, s. 164.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2004.
- Zamojski P., *Pytanie o cel kształcenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010.

**Jacques Ellul's Christian
Anarchism and the Radical
Hermeneutics of John D. Caputo.
Call for Heresy in the
Pedagogy of Religion**

The article asks about the conditions and possibilities for moving beyond orthodoxy in traditional pedagogy of religion. These questions generate two separate strategies for hereticalizing, weakening (after Gianni Vattimo) the pedagogy of religion.

First: how to make the pedagogy of religion inclusive? How to creatively, “weaken” it? How, in view of the enormous complexity of religious traditions, significantly exceeding what is canonical, to reach within the sub-discipline to unorthodox, outright heretical concepts, and – which is worth emphasizing – not so much in order to study on their basis various historical aspects of a given religious tradition (which would be a kind of, “history of heresy”), but with the intention of incorporating these contents into permanent pedagogical work, profiled hermeneutically, existentially or personalistically, on principles analogous to the contents sanctioned by religious instances or tradition?

And secondly: how does the field of pedagogy of religion problematize and fundamentally redefine the category of religion in the way that critical religious studies has since at least the 1980s? Critical religious studies, in making such attempts, detaches the category of religion from purely theological entanglements. Rather, it focuses on the anthropologically captured categories of myth, ritual or religious experience. Such, “secularization” of religion results in a wide variety of theories of religion. It links it to such “non-religious” topics as cognitivism,

ecologies, ideologies, sports or urban movements. This abundant theoretical potential is still unfortunately not adequately translated into the pedagogy of religion as a space for theoretical or empirical research. Both of the above-mentioned strategies of, “weak” pedagogy of religion trigger thinking about the subdiscipline in two dimensions: in the field of pedagogical-theological normativity – here, however, taking into account the shift from orthodoxy to heresy, as well as in the field of pedagogical-religious normativity, where there is interaction with many different paradigms and theories of religion.

The article briefly recalls selected themes in the thought of French Christian anarchist Jacques Ellul and American radical hermeneuticist John D. Caputo. With their help, the first of the indicated strategies is illustrated: the one by which the boundaries of traditional pedagogy of religion would be shifted INSIDE theology (not outside it, as could be the case with the second, pedagogical-religious reserve). In doing so, the significant pedagogical implications of attempting to abandon pedagogical instrumentalism in the pedagogy of religion will be pointed out.

Keywords: pedagogy of religion, heresy, orthodoxy, Jacques Ellul, John D. Caputo

**Chrześcijański Anarchizm Jacquesa
Ellula i radykalna hermeneutyka
Johna D. Caputo, czyli wołanie
o herezję w pedagogice religii**

W artykule postawiono pytanie o warunki i możliwości wychodzenia poza ortodoksję w tradycyjnej pedagogice religii. Pytania te generują dwie osobne strategie heretyzowania, osłabiania (za Giannim Vattimo) pedagogiki religii.

Po pierwsze: jak pedagogikę religii czynić inkluzywną? Jak ją twórczo „osłabiać”? Jak, wobec ogromnej złożoności tradycji religijnych, znacząco wykraczając poza to, co kanoniczne, sięgać w ramach subdyscypliny do koncepcji nieortodoksyjnych, wprost heretyckich i – co warto podkreślić – nie tyle w celu badania na ich podstawie rozmaitych aspektów historycznych danej tradycji religijnej (co byłoby rodzajem „historii herezji”), lecz z intencją włączania tych treści do stałej pracy pedagogicznej, wyprofilowanej hermeneutycznie, egzystencjalnie czy personalistycznie, na zasadach analogicznych do treści sankcjonowanych przez instancje religijne czy tradycję?

Po wtóre zaś: jak w polu pedagogiki religii problematyzować i zasadniczo redefiniować kategorię religii w sposób, w jaki od co najmniej lat 80. XX wieku ma to miejsce w krytycznym religioznawstwie? Krytyczne religioznawstwo, podejmując tego typu próby, odrywa kategorię religii od uwikłań wyłącznie teologicznych. Koncentruje się raczej na antropologicznie ujmowanych kategoriach mitu, rytuału czy doświadczenia religijnego. Takie „sekularyzowanie” religii skutkuje dużą różnorodnością teorii religii. W jego ramach wiąże się ją z tak „niereligijnymi” tematami, jak kognitywizm, ekologie, ideologie, sport czy ruchy miejskie.

Monika Humeniuk – doktor nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki (Uniwersytet Wrocławski), magister religioznawstwa (Uniwersytet Jagielloński). Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Ogólnej Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół problemów pedagogiki ogólnej

Ten obfity, teoretyczny potencjał wciąż niestety nie znajduje adekwatnego przełożenia na pedagogikę religii jako przestrzeń badań teoretycznych czy empirycznych. Obie powyższe strategie „słabej” pedagogiki religii uruchamiają myślenie o subdyscyplinie w dwóch wymiarach: w polu normatywności pedagogiczno-teologicznej – tu jednak z uwzględnieniem przesunięcia od ortodoksji do herezji, jak i w polu normatywności pedagogiczno-religioznawczej, gdzie dochodzi do interakcji z wieloma różnymi paradygmatami i teoriami religii.

W artykule zostają krótko przywołane wybrane wątki myśli francuskiego, chrześcijańskiego anarchisty Jacquesa Ellula oraz amerykańskiego radykalnego hermeneuty Johna D. Caputo. Z ich pomocą zostaje zilustrowana pierwsza ze wskazanych strategii: ta, za pomocą której miałyby się dokonać przesunięcie granic tradycyjnej pedagogiki religii WEWNĄTRZ teologii (nie poza nią, jak mogłoby to mieć miejsce w przypadku drugiego, pedagogiczno-religioznawczego rezerwuaru). Zostaną przy tym wskazane znaczące konsekwencje pedagogiczne związane z podejmowaniem prób porzucania instrumentalizmu pedagogicznego w pedagogice religii.

Słowa klucze: pedagogika religii, herezja, ortodoksja, Jacques Ellul, John D. Caputo

oraz pogranicza pedagogiki i religioznawstwa. Zajmuje się badaniami religioznawczymi, hermeneutycznymi i krytycznymi nurtów pedagogiki religii oraz problematyką *gender*, socjologii edukacji, socjologii i filozofii religii, religioznawstwa, edukacji międzykulturowej i aksjologicznej. Pomysłodawczyni i organizatorka cyklicznej

konferencji naukowej „Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej” odbywającej się od 2015 roku we Wrocławiu. Autorka monografii *Wizerunek kobiety w wielokulturowym społeczeństwie Kazachstanu odniesieniem do edukacji międzykulturowej* (Toruń 2014), współredaktorka publikacji *Sukces jako zjawisko edukacyjne* (Wrocław 2017) i *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji*

religijnej (Wrocław 2017), licznych artykułów z obszaru pedagogiki ogólnej, edukacji międzykulturowej oraz religioznawczej, krytycznej i hermeneutycznej pedagogiki religii. Prywatnie – entuzjastka muzyki, literatury pięknej i sztuk audiowizualnych. Mama dwojga wspaniałych, Jagny i Jędrka. Fotografuje i poetyzuje do szuflady. E-mail: monika.humeniuk@uwr.edu.pl.