

RELIGIA I KRYTYKA – KONCEPCJA JACQUESA ELLULA W PERSPEKTYWIE PEDAGOGIKI OGÓLNEJ

„Objawienie jest [...] podręcznikiem inkwizytora. Jest granitowym tronem, z którego wolno nam bez ryzyka błędów ferować wyroki, a bez którego nie udźwignie nas nasz rachityczny szkielet. Wspierając się na objawieniu, można uczynić coś więcej, niż poruszyć Ziemię; można ją zatrzymać w ruchu”.

(Kołakowski 2010, s. 62)

„Jeśli historia uczy czegokolwiek odnośnie przyczyn rewolucji – a uczy niewiele, choć mimo wszystko znacznie więcej niż teorie nauk społecznych – to tego, że rewolucje poprzedza dezintegracja systemów politycznych i że wymownym symptomem tego rozkładu jest postępująca erozja autorytetu rządu, która jest skutkiem niezdolności rządu do właściwego funkcjonowania, co z kolei rodzi wątpliwości obywateli odnośnie legalności rządu”.

(Arendt 1999, s. 163–165)

Streszczenie: Dla pedagogiki ogólnej koncepcja Jacquesa Ellula stanowi ważny przykład rozwiązywania napięcia między zaangażowaniem religijnym a krytyczno-emancypacyjnym, które to zaangażowania zazwyczaj traktowane są w ujęciach teoretycznych rozłącznie. Potrafimy podać wiele przykładów kierunków w pedagogice czy ideologii edukacyjnych, które łączą się z określoną edukacją religijną i które dogmatycznie bronią się przed krytyką, jak również przykłady edukacji krytycznej, której realizatorzy z nieufnością odnoszą się do wspólnot o charakterze konfesyjnym i ich członków oddanych zasadom i praktykom religijnym. Dlatego też koncepcja Ellula, która łączy „anarchię i chrześcijaństwo”, z perspektywy pedagogiki ogólnej stanowi ważne uzupełnienie czynionych przez nią wysiłków tworzenia mapy kierunków i prądów współczesnej pedagogiki.

Słowa kluczowe: anarchia, chrześcijaństwo, Jacques Ellul, pedagogika ogólna, pedagogika krytyczna, pedagogika religii.

Między pedagogiką krytyczną a pedagogiką religii – wprowadzenie

„Byłeś grzeczny?” – pyta św. Mikołaj chłopca. „Tak” – odpowiada malec, spuszczaając wzrok. „Byłeś posłuszny?” – wciąż dopytuje święty. „Zawsze” – przekonuje chłopiec. „Nic nie dostaniesz, dopóki nie zmądrzejesz!” – pokrzykuje zdenerwowany Mikołaj.

Satyra wyrażona kreską rysownika Jana Kozy zabawnie oddaje potoczne intuicje pedagogicznej *praxis* w polu jej napięć między posłuszeństwem a nieposłuszeństwem, koniecznością a swobodą, uległością a oporem, a wreszcie – przymusem i emancypacją, stając się, nieoczekiwanie, inspiracją do namysłu nad zadaniami pedagogiki ogólnej jako swoistej metateorii. Ten rodzaj dialektyki, wyrażonej za pomocą istotnych dla dyscypliny kategorii, wyznacza jeden z możliwych sposobów „racjonalizowania” i systematyzowania rozmaitych teorii pedagogicznych, ujawniając kryjące się za nimi, a nie wyrażane *explicite* przeświadczenia natury ontologicznej, epistemologicznej i etycznej (Śliwerski 2003, s. 52). Umożliwia rekonstruowanie map „pedagogicznego myślenia”, subdyscyplin, nurtów i kierunków, a także koncepcji i teorii.

Zasadniczo dają się one sytuować na kontinuum pomiędzy dwoma biegunami: wyrastającym z przesłanek realizmu epistemologicznego pozytywizmem (Palka 1999, s. 13) z jednej strony, w którym podmiot poznający ujmowany jest jako radykalnie zewnętrzny w stosunku do przedmiotu poznania, autonomiczny i suwerenny, niewnoszący do rezultatów poznania żadnej indywidualnej, gatunkowej czy historycznej jakości, gwarantując w ten sposób pozyskiwanie „suchych faktów”, czyli „wiedzy prawdziwej” (Amsterdamski 1983, s. 134), a intelektualnym dziedzictwem postmodernizmu i teorii krytycznej (Witkowski 1998, s. 107) z drugiej strony, gdzie podmiot poznający jest podmiotem uwikłanym, nieklarownym, stanowiącym przestrzeń ścierania się rozmaitych sił biorących swoje źródło w dyskursach wiedzy, władzy, języka i ideologii, a wiedza, jaką się w takim procesie poznawczym wytwarza, jest wiedzą partykularną, stronnictwą, lokalną, wyrastającą, jak to ujmują Gianni Vattimo, z „doświadczenia oscylacji”, a nie stabilności i permanencji (Vattimo 2016, s. 24). Inaczej mówiąc: z jednej strony mamy do czynienia z trwałą i niesymetryczną relacją podmiotu i przedmiotu myślenia pedagogicznego, jasno zakreślonymi polami ich wzajemnych ról i oddziaływań, wyraźnie spolaryzowanym aparatem pojęć (np. badacz *versus* rzeczywistość badana, wychowawca *versus* wychowanek, wychowanie do posłuszeństwa *versus* wychowanie do wolności), z drugiej natomiast – tymczasowe, nieklarowne, zaangażowane, dynamiczne ujęcia procesu poznania i kategorii składających się na rekonstruowaną rzeczywistość pedagogiczną oraz takąż metodologię „czytania” wiedzy.

Ramy te i pola tworzą konteksty dla konstruowanych pojęć, koncepcji i wypracowywanych teorii pedagogicznych, konteksty odmiennych odniesień filozoficznych, racjonalności, epistemologicznych i teleologicznych uzasadnień. Partykularne topografie będą uruchamiać odmiennie wyobrażenia społeczne na temat teorii i praktyki pedagogicznej, inaczej będą kształtować się lokalne wysiłki badawcze

zmierzające do rozumienia zjawisk i ich kontekstów. Do roli pedagogiki ogólnej należeć będzie komparatystyka, integrowanie, wyjaśnianie i sytuowanie wiedzy pedagogicznej o tak różnych etiologiach, etymologiach oraz rozmaicie rozumianych zadaniach na mapie myślenia pedagogicznego w ogóle.

Dla rozważań, analiz i ustaleń zawartych w dalszej części artykułu ważne będzie zatem ulokowanie badanego zjawiska zgodnie z wypracowaną topografią dyscypliny, które to ulokowanie pomaga nie tylko zidentyfikować jego przynależność do danego regionu, lecz także wyeksponować jego zasadnicze cechy. Zakładam, że w przypadku myśli Jacquesa Ellula takimi wiele mówiącymi punktami odniesienia są jednocześnie pedagogika krytyczna i pedagogika religii.

Koncepcję chrześcijańskiej anarchii Ellula, która będzie prezentowana w kolejnych partiach artykułu, można odczytywać jako interesujący przykład zastosowania perspektywy, logiki oraz terminologii właściwej dla pedagogiki budowanej na gruncie teorii krytycznej. Jak podkreślają jej zwolennicy i zarazem badacze, Joe L. Kincheloe i Peter McLaren: „Podczas, gdy badacze tradycyjni pojmują swe zadanie [wyłącznie – M. H.] jako opis, interpretację lub „ożywienie” jakiegoś wycinka rzeczywistości, badacze zorientowani krytycznie często traktują swoją pracę jako pierwszy krok do takich form działania politycznego, które czynią zadość niesprawiedliwościom rozpoznany w miejscu badania lub też stworzonym mocą samego aktu badania (...). Badania w ramach tradycji krytycznej przyjmują formę samoświadomego krytycyzmu – samoświadomego w sensie takim, że to badacze starają się zyskać świadomość dotyczącą imperatywów ideologicznych i założeń epistemologicznych, które przenikają zarówno ich badanie, jak też ich własne subiektywne, intersubiektywne i normatywne roszczenia. Tak oto badacze krytyczni przystępują do procesu badawczego z jasno wyłożonymi założeniami, dzięki czemu nikt nie jest skonsternowany epistemologicznym i politycznym bagażem, który zabierają ze sobą na miejsce badań” (Kincheloe, McLaren 2014, s. 434–435). Tak też w swym eseju *Anarchia i chrześcijaństwo* Ellul wyraźnie określa pozycję, z której mówi, definiuje społeczne, religijne i polityczne usytuowanie swojego głosu i choć brakuje mu konsekwencji w podążaniu ścieżką ustawicznej autodemaskacji własnych ograniczeń epistemologicznych i ideologicznych, nie wywiązuje się bowiem z krytycznego postulatu bycia, jak to ujmuje Lech Witkowski, „strażnikiem braku” (Witkowski 2009, s. 22), który bezustannie wspiera troskę o rozpoznanie deficytów potencjału, pułapek czy zagrożeń płynących z nieuświadomienia własnych ograniczeń, to być może należy raczej uznać fakt, że jego tekst nie jest w swym zamysle tekstem naukowym. Ellul pisze esej, osobisty i zaangażowany, w którym poddaje krytyce dominującą interpretację objawienia chrześcijańskiego, określając ją jako niezasadną i opresyjną uzurpację religijnych instytucji władzy, demaskując jej ideologiczne interesy, niemające jego zdaniem wiele wspólnego z wymową nauki Jezusa z Nazaretu. *Anarchia i chrześcijaństwo* jest rodzajem teologicznego manifestu, w którym używa się tekstu biblijnego, dokonując jego autorskiej interpretacji, następnie osadza się to odczytanie w szerszym kontekście

społeczno-kulturowo-historycznym, konstruuując w ten sposób swoistą „teologię anarchii”. Ellul dla wyjaśnienia orędzia chrześcijańskiego, dla uzasadnień czynionych przez siebie na gruncie chrystologii, soteriologii i nauki społecznej czerpie z dorobku teologii wyzwolenia oraz anarchizmu religijnego¹.

Autor w żadnym miejscu nie definiuje siebie jako pedagoga religii, niemniej pedagogika religii posiadająca status określonego kierunku w obrębie pedagogiki ogólnej (por. Milerski 2003, s. 261–277) zainteresowana jest tego typu rekonstrukcją tekstów świętych ksiąg i budowanych w związku z nimi doświadczeń. Jak podkreśla Bogusław Milerski w swoich ustaleniach na ten temat: „Skoro edukacja religijna powinna być zorientowana na określoną hermeneutykę bytu ludzkiego, to w procesie nauczania należy odwołać się do zagadnień, które uwzględniają wszystko, co zarówno jednostka, jak i społeczeństwo doświadczają jako znaczące dla kształtowania własnego życia oraz własnej samorealizacji. W wychowaniu religijnym nie chodzi bowiem w pierwszym rzędzie o transmisję doktrynalnych prawd, ale o wykształcenie religijnego sposobu samorozumienia, orientacji i działania” (Milerski 2003, s. 276). Manifest Ellula wydaje się być dobrym przykładem tekstu, który wyrastając z chrześcijańskiej tradycji religijnej, jednocześnie w znaczący sposób ją przełamuje, dekonstruuje. Z perspektywy metateoretycznej, autorska rekonstrukcja i reinterpretacja klasycznych i dogmatycznych wykładni wybranych zasad wiary chrześcijańskiej (zarówno w jej katolickich, jak i protestanckich ujęciach) stanowić może interesujący przykład twórczego dialogu z tradycjami, w którym to źródło tekstu pozostaje w nieustannym ruchu interpretacyjnym, nie dając się trwale przyporządkować żadnej z nich. Tym samym odpowiedzialność za integrację, kształt i internalizację treści wiary pozostaje odpowiedzialnością autonomicznego podmiotu, nie zaś zinstytucjonalizowanej edukacji religijnej. Jak zakładam, z powyższych względów teologiczno-polityczną propozycję Ellula warto uznać za wartościową dla pedagogiki ogólnej inspirację do refleksji nad pograniczem pedagogiki krytycznej i pedagogiki religii.

Jacques Ellul jako chrześcijański anarchista

Jacques Ellul (1912–1994)² to francuski myśliciel lokujący się w swej pisarskiej działalności na pograniczach filozofii, teologii, socjologii i prawa. Z wykształcenia

1 Przywoływanie bogatej tradycji teologii wyzwolenia i anarchizmu religijnego nie stanowi przedmiotu niniejszego artykułu. Dla ogólnej orientacji w problematyce warto zapoznać się m.in. z następującymi tekstami: Mondin 1988; Waldenfels 1987; Majewski, Makowski 2003, 2004, 2006 i in. Problematyka współczesnych odczytań teologii wyzwolenia pojawia się regularnie w czasopismach „Kontakt”, dostępny na: <http://magazynkontakt.pl/blogoslawieni-ubodzy-teologia-w-sluzbie-wyzwolenia.html>, (otwarto: 10.12.2017); czasopismo „Obywatel. Anarchizm religijny” stanowi przedmiot m.in. takich tekstów źródłowych i opracowań, jak: Tolstoj 1978; Bierdiajew 1991; Asmus 1964; Semczuk 1987.

2 Informacje biograficzne, jeśli nie zazaczyłam innego źródła, za: Skurczyński.

prawnik, doktorat i habilitację w tej dziedzinie uzyskał kolejno w 1936 i 1943 roku. W latach 1944–1980 na Uniwersytecie w Bordeaux oraz w tamtejszym Instytucie Studiów Politycznych wykładał m.in. historię prawa, socjologię i teologię. Znany jest jako teolog protestancki i teoretyk chrześcijańskiego anarchizmu, idei sytuującej się w szerokim i wewnętrznie zróżnicowanym nurcie lewicy chrześcijańskiej, która myśl chrześcijańską łączy z rozmaicie rozumianym programem reform społecznych³. Równolegle do aktywności naukowej Ellul angażował się w prace stowarzyszeń przeciwdziałających przestępczości wśród młodzieży, a także prowadził działalność proekologiczną (uznaje się go za jednego z reprezentantów ekologii politycznej⁴). Jako członek rady krajowej Kościoła Reformowanego Francji i zdeklarowany chrześcijanin, pracował społecznie na rzecz swojego środowiska konfesyjnego, dokładając starań, aby jak sam to określał, stało się ono „aktywnym ruchem zmieniającym od wewnątrz społeczeństwo”⁵. Od wczesnej młodości, czyli od lat 30. XX wieku, pozostawał intelektualnie pod silnym wpływem dzieł Karola Marksa. Przez ponad 30 lat swojej akademickiej kariery zajmował się ich badaniem i analizą. Był też pierwszym francuskim uczonym, który już od roku 1947 wykładał myśl Marksa w Instytucie Studiów Politycznych.

Ze środowiskiem francuskich komunistów nie łączyły go jednak dobre relacje. Jak pisze w *Anarchii i chrześcijaństwie*: „[komuniści – M. H.] postrzegali mnie jako burżuazyjnego inteligentika, ponieważ nie respektowałem w całości rozkazów Moskwy, a ja uważałem ich za nic niewartych, ponieważ sprawiali wrażenie, że nie znali zbyt dobrze koncepcji Marksa. Przeczytali *Manifest* z 1948 roku i to wszystko! Zerwałem z nimi całkowicie w czasie procesu moskiewskiego” (Ellul 2015, s. 6–7). Z latami nabierał dystansu wobec marksizmu w jego „zdogmatyzowanym” kształcie, pozostając jednocześnie przywiązany do marksowskiej negacji kapitalizmu.

Początkowo, jako zaangażowany chrześcijanin i marksista, znajdował dla siebie miejsce w nurcie umiarkowanego socjalizmu. Z czasem jednak, jak sam wielokrotnie wskazywał, studia i analizy biblijne pokierowały go w stronę anarchizmu.

Niestety, dla lewicowych anarchistów jego poglądy były ideowo nie do przyjęcia. Pomimo żywych kontaktów towarzyskich, organizacje anarchistyczne, do

3 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, tj. 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. Forest 2010).

4 Jak odnotowuje Łukasz P. Skurczyński, pośmiertnie ukazał się zbiór „pionierskich” tekstów poświęconych ekologii politycznej z lat 30. XX wieku, autorstwa Jacquesa Ellula i Bernarda Charbonneau: *Nous sommes des révolutionnaires malgré nous. Textes pionniers de l'écologie politique* (Paryż 2014).

5 Por. Ellul J. (1981). *A temps et a contretemps. Entretiens avec Mr Garrigou-Langrange*. Paris: Le Centaurion, s. 78–79, za: Skurczyński.

których zgłaszał akces, nie zdecydowały się podjąć z nim współpracy (Ellul 2015, s. 8–9). Na przeszkodzie do uznania przez środowiska, które są podejrzliwe wobec ludzi religijnych, oddanych idei, stanęła wiara Ellula. Należy pamiętać o tym, że jak podkreśla Christopher Hitchens, głośny kontestator, kontynuator marksowskiej tradycji krytyki religii, „Religia jest i zawsze była narzędziem sprawowania kontroli. [...] w mentalności religijnej tkwi pewien fundamentalny element służalczości i masochizmu. Postawa krytyczna i opozycyjna opiera się zasadniczo na przekonaniu, że jednostka posiada kompetencje i godność, podczas gdy religia zwykle rozpuszcza te wartości i zamienia je w jakąś mdłą formę kolektywizmu” (Hitchens 2017, s. 81–83).

Taki sposób myślenia podzielało większość znanych Ellulowi anarchistów, z powodu których zmuszony został do samotnego budowania własnej linii ideowej, poza strukturami znanych mu zrzeszeń i grup. Trudno się dziwić tego rodzaju konfliktom, jakie były udziałem francuskiego filozofa i owych środowisk. Religia to przestrzeń generująca w historii ruchów kontestacyjnych i emancypacyjnych bodaj najwięcej krytyki. Rozgraniczenie religii i wiary, na które również wskazuje Ellul, nie rozwiązuje problemów, być może nawet ich dodatkowo przysparza. O ile bowiem stosunkowo łatwo jest, nawet z perspektywy lokalnego wyznawcy, odciąć się od opresyjnej działalności instytucji religijnych i kolonizatorskich zakusów ich dygnitarzy, wykazując bez większego trudu hipokryzję, niegodziwość i bezduszność mechanizmów i regulacji większości z nich, o tyle nabranie rzeczywistego dystansu do własnej, wewnętrznej konstytucji osoby wierzącej może okazać się w przypadku Ellula niemożliwe.

Pozostaje jednak pytanie o zasadność czynienia fundamentalnych rozróżnień między konstruktami: „wierzący anarchista” i „niewierzący anarchista”. Jeśli podstawowym zarzutem czynionym temu pierwszemu przez tego ostatniego byłaby niedopuszczalna dla anarchisty uległość i poddanie pewnej wizji miejsca i roli człowieka w rzeczywistości wyobrażonej, to byłby to zarzut obosieczny: czy i niewierzący anarchista nie jest w swym działaniu motywowany sobie dostępną wizją lepszego świata, z całą, jak powiedziałby Leszek Kołakowski, swoistą metafizyką i eschatologią tego wyobrażenia? Wobec tak postawionego problemu nie do końca przekonujący wydaje się główny powód wzajemnego „niedopasowania”, jaki przedstawia Ellul: „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 władzy. 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 zrealizowane” (Ellul 2015, s. 30–31).

Ellul przedstawia tu swoje wątpliwości dotyczące projektu świeckich anarchistów i uzasadnia, choć jednocześnie sam całkiem nie porzuca społecznej wizji rzeczywistości, której by sobie życzył – pisze wszak o „możliwości” wymyślenia od podstaw, stworzenia nowego modelu społecznego, z nowymi instytucjami, wolnymi od starych wad (Ellul 2015, s. 32–33). A czy domniemane zarzuty⁶ wobec niego ze strony świeckich anarchistów nie dotyczą właśnie owej sfery „wyobrażonego”, tyle że przypisywanej związkowi Ellula z religią? Być może zatem spór między nimi to spór pozorny. Problem ten dobrze oddają słowa Rafała Włodarczyka, badacza ideologii i utopii edukacyjnych: „Zasady definiowania, porządkowania i interpretacji wiedzy o działaniu w podlegającej licznym, nierównomiernie zachodzącym zmianom rzeczywistości społecznej nie dają się oddzielić od wartościowania; zasadniczą kwestią jest tu bowiem wybór drogi, której kierunek daje się rozpoznać i rozważyć jedynie w odniesieniu do celu. Zarówno w politycznej, jak i edukacyjnej praktyce podmioty zorientowane na działanie i zmianę, bieżącą czy długofalową, muszą kierować się niemożliwymi do zweryfikowania wyobrażeniami dotyczącymi przyszłości, ustalać scenariusze nadchodzących wydarzeń, ale również dobierać środki wprowadzania ich w życie, uwzględniając przy tym potencjalne przekształcenia, którym w międzyczasie podlegać będzie rzeczywistość społeczna” (Włodarczyk 2016, s. 137–138).

Nie przesądzając ostatecznie o przyczynach i racjach, Ellul zmuszony był działać poza strukturami, sam wypracowywał swój „program” integracji myśli chrześcijańskiej i anarchizmu. Ważne jego wątki zaprezentował w eseju *Anarchia i chrześcijaństwo*, dlatego na jego podstawie w dalszej części artykułu podejmę się rekonstrukcji wyłożonych tam przez autora poglądów. Zależy mi przede wszystkim na ukazaniu jego sposobu myślenia, argumentacji i interpretacji tekstu biblijnego, nie zaś na precyzyjnym i szczegółowym omówieniu historycznych i ideowych źródeł anarchizmu religijnego jako kontekstu prezentowanych treści. Sądzę bowiem, że z punktu widzenia postawionej wcześniej tezy o pedagogicznym potencjale jego koncepcji, potencjale wynikającym z możliwości czytania myśli Ellula w perspektywie pedagogiki krytycznej oraz pedagogiki religii, inspirującą może okazać się taka jej prezentacja, która będzie miała na uwadze właśnie owo powinowactwo.

6 Ellul nie przytacza w swym tekście nazbyt obszernych dyskusji ze środowiskami, które nie zdecydowały się na podjęcie współpracy z nim. Pozostaje nam wnioskować o tym, jak obie strony uzasadniały swoje racje z kilku, nielicznych i skąpych fragmentów wzajemnych pretensji, które autor pokrótce relacjonuje (por. Ellul 2015, s. 8–9, 9, 18, 24–28).

Koncepcja chrześcijańskiego anarchizmu Jacquesa Ellula

We wprowadzeniu do *Anarchii i chrześcijaństwa* Ellul odnosi się do relacji między chrześcijaństwem a anarchizmem⁷. Nawiązując do osobistych doświadczeń związanych z brakiem zrozumienia dla swojej formacji ideowej ze strony lewicowych organizacji anarchistycznych, z uwagi na deklarowane chrześcijaństwo, jak i w związku z nieufnością środowisk chrześcijańskich wobec deklarowanego przezeń anarchizmu, autor zapewnia, że jego celem jest potrzeba wyartykułowania swoich poglądów, nie zaś „uprawianie misjonarstwa” czy „prozelityzmu” wobec którejkolwiek ze stron (Ellul 2015, s. 11). W osobistym tonie, stosując wyrazisty, nacechowany silnymi emocjami język, podkreśla swoją gotowość przyjęcia ewentualnej krytyki. Niemniej dobrym przykładem charakterystycznej dla autora retoryki jest następująca wypowiedź: „W ten sposób czytelnik anarchista może znaleźć w tej książce wiele twierdzeń, które wydadzą mu się skandaliczne lub śmieszne, jednak nie obchodzi mnie to” (Ellul 2015, s. 13). Po tym wstępnym wyjaśnieniu dotyczącym stylu artykulacji swoich poglądów przez Ellula możemy już przejść do zasadniczych zagadnień związanych z jego koncepcją chrześcijańskiego anarchizmu.

Swój wywód Ellul organizuje wokół dwóch zasadniczych tematów. Pierwszy z nich to problem anarchii w perspektywie praktyki chrześcijańskiej, drugi to prezentacja wybranych tekstów biblijnych, jako wskazywanych przezeń źródeł dla tez o anarchii⁸.

Judeochrześcijański Bóg, o którym mówi Ellul, jest Bogiem Wszchemogącym, jednak jak zauważa autor eseju, tylko w bardzo ograniczonym stopniu „posługuje się” wobec człowieka swoją wszechmocą (wyjątkiem są tu biblijne przykłady opowieści o powstaniu i zrujnowaniu wieży Babel, o zesłaniu potopu, zniszczeniu Sodomy i Gomory) (Ellul 2015, s. 46). Wizerunek Boga jako Króla i Pana Panów, jak dowodzi francuski myśliciel, został skonstruowany pod wpływem tradycji rzymskiej i greckiej, gdzie boskość władcy i związane z nią atrybuty doskonałości i wszechmocy służyć miały raczej celom politycznym niż religijnym. Ellul podkreśla, że silnie zakorzeniony w kulturze chrześcijańskiej monarchiczny rys jest skutkiem nieuzasadnionego przesunięcia akcentów w odczytaniu biblijnego

7 Autor w swoim tekście nie czyni systematycznego wyjaśnienia aparatu pojęciowego, którym zamierza się posługiwać. W pracy swobodnie używa takich terminów, jak „anarchizm” i „anarchia”. Tam, gdzie to możliwe, moje użycie pojęć będzie uwzględniało zastosowania autora, tzn. przy omówieniach poszczególnych partii eseju lub tez autora będę posługiwać się terminem, którego on używa w danym miejscu.

8 Interpretacje Ellula rozpatrywane w perspektywie teologicznej z pewnością mogłyby odnaleźć zbliżone lub bardzo podobne sobie koncepcje i tematy w historii rozmaitych tradycji chrześcijańskich. Jak już jednak sugerowano wcześniej, celem artykułu nie jest w tym miejscu dokładna lokalizacja teologicznych poglądów autora, lecz sposób podejmowania przez niego tekstu źródłowego i orientowania wokół niego własnego samorozumienia oraz podmiotowego działania, kategorii istotnych tak dla pedagogiki religii, jak i pedagogiki ogólnej.

objawienia. Obraz Boga jako władcy wysuwa się niesłusznie przed obraz Boga jako Miłości⁹, gdy tymczasem „ponad dominującą i decydującą Potęgą stoi byt Boga, który jest Miłością. [...] Kiedy ten Bóg stwarza, czyni to nie dla zabawy, ale dlatego, że będąc miłością, musi mieć «kogo kochać» i musi to być ktoś inny, niż on sam! [...] prawdziwe oblicze biblijnego Boga to Miłość” (Ellul 2015, s. 47–48). Jednak miłość to raczej zasada działania Boga niż Jego atrybut. On sam, w myśl teologii apofatycznej, do której odwołuje się filozof (Ellul 2015, s. 49), pozostaje bowiem niepoznawalny, wymykający się wszelkim poznawczym i językowym wysiłkom ludzkiego opisu. „Poznanie Boga nie jest możliwe, nie można go sobie wyobrazić ani analizować. [...] Wszystkie te cechy, które przypisano Bogu, są owocem wyobraźni i ludzkiego rozumowania. [...] wielką zasługą teologii śmierci Boga nie było «uśmiercenie Boga», ale zniszczenie jego Obrazu, który sami sobie stworzyliśmy” (Ellul 2015, s. 49). Autor podejmuje krytykę owego przesunięcia akcentu na aspekt boskiej władzy.

Dokonując reinterpretacji źródeł biblijnych¹⁰, przekonuje, że w swym głównym przesłaniu objawienie judeochrześcijańskie, wbrew dominującej tradycji interpretacyjnej, skłania się nie ku monarchii, lecz anarchii rozumianej jako postulat zasadniczego braku dominacji w pożądanym modelu stosunków społecznych. Na potwierdzenie swoich tez czyni następującą uwagę: „można stwierdzić, że w całości historycznych relacji biblijnych «dobrzy królowie» są zawsze zwyciężani przez wrogów Izraela, natomiast «wielcy królowie» – ci, którzy odnoszą zwycięstwa, powiększają terytorium itd. – są zawsze przedstawiani jako «źli». Określenie «dobrzy» – precyzuje autor – oznacza z jednej strony sprawiedliwych wobec ludu, nienadużywających władzy, a z drugiej – wielbiących prawdziwego Boga Izraela. «Żli» to ci dopuszczający przenikanie bałwochwalstwa, odrzucający Boga, a zarazem niesprawiedliwi i niegodziwi” (Ellul 2015, s. 68). Jak podkreśla, „przeciwko każdemu królowi powstaje prorok. Prorok jest najczęściej [...] surowym krytykiem działań króla. Twierdzi, że przychodzi w imieniu Boga i przekazuje jego słowo: otóż to słowo jest zawsze w opozycji do polityki królewskiej. [...] Żaden z nich nigdy nie wystąpił w obronie króla, żaden nigdy nie został jego doradcą, żaden się nie «zintegrował»” (Ellul 2015, s. 68–69). I choć królowie słuchali czasami przychylnych sobie proroków, twierdzących, że są wysłannikami Boga, to żadne z takich prorocत्व, jak podkreśla Ellul, nie zachowało się wśród świętych ksiąg (Ellul 2015, s. 69). Taka radykalna teza o „antymonarchiczności” (Ellul 2015, s. 68) przekazu biblijnego staje się, co oczywiste, powodem, dla którego Ellul określa siebie jako chrześcijańskiego anarchistę. Jednak w tym miejscu bardziej istotny wydaje się fakt, że reinterpretowane przez niego biblijne wydarzenia mają dawać czytelnikowi wyobrażenie natury i intencji działania Boga w świecie. Bóg dający

9 Stosuję oryginalną pisownię za: Ellul 2015, s. 46.

10 Ellul przywołuje i omawia w tym kontekście m. in. fragmenty z I Księgi Samuela, rozdz. 8, z Księgi Sędziów, rozdz. 9 i z Księgi Koheleta.

się rozpoznać przez dzieje ukazuje człowiekowi pewien pożądaný porządek. Jest to porządek oparty na wolności i miłości, nie zaś na hierarchicznych stosunkach władzy i ślepego posłuszeństwa. Porządek ten stanowi odbicie natury Boga, jej swoistą emanację, zaś w praktyce wierzącego chodzi o praktykowanie „prawdy”, w żadnym zaś wypadku jej narzucanie.

Ellul odrzucając ideę Boga jako Pana, odrzuca również koncepcję 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” (Ellul 2015, s. 50). Taka idea, umacniając dominację Boga-Króla, zaprzeczałaby ludzkiej wolności. „Jeśli Bóg zaplanował całą przyszłość i jeśli jest Opatrznością, to cała ludzka wolność zostaje wykluczona” (Ellul 2015, s. 55). Człowiek wierzący może interpretować zdarzenia w swoim życiu jako dary, ostrzeżenia lub kary, nie może jednak być tu mowy o żadnej sile predestynacyjnej, determinującej jego los. Życie człowieka zależy w głównej mierze od niego samego. Bóg w siódmym dniu dzieła stworzenia udał się bowiem na spoczynek, przekazując dalsze tworzenie historii właśnie jemu. Bóg nie porzucił towarzyszenia człowiekowi, a jedynie oddał sprawiedliwość jego wolności, czyniąc go podmiotem sprawczym i odpowiedzialnym za dzianie się świata. Wciąż pozostaje z nim w dialogu, czasami interweniuje – jednak tylko wówczas, gdy niegodziwość ludzi wobec innych staje się dla Niego nie do zniesienia (Ellul 2015, s. 53)¹¹. Owo przenikanie się historii ludzkiej i „historii” Boga (Ellul 2015, s. 53) jest zdaniem Ellula jedną z najtrudniejszych do pełnego zrozumienia tajemnic wiary. „Mamy tu do czynienia z dialektyczną grą między człowiekiem i Bogiem. Człowiek jest wolny do działania tak, jak chce, i jest za to odpowiedzialny. Bóg również działa w tej sytuacji i obie akcje się ze sobą łączą albo się sobie przeciwstawiają. W każdym razie człowiek nigdy nie jest bierny, a i Bóg nie robi wszystkiego” (Ellul 2015, s. 56).

W teologii rysowanej przez Ellula nie ma miejsca dla ontologicznie ujmowanego zła. Figury „złego boga” – Szatana czy Diabła – to mityczne wyobrażenia zła obecnego i doświadczanego w świecie, za które odpowiedzialny jest człowiek. Człowiek, korona stworzenia boskiego, wolny i upodmiotowiony, może dokonywać własnych wyborów. Powołany do miłości Boga może sprzeciwiać się jego woli, czynić krzywdy i spustoszenia. Każdorazowe interwencje Boga byłyby wyrazem podległości człowieka, znosiłyby jego odpowiedzialność, czyniły bezwonną marionetką w rękach Stwórcy. Nie ma postaci zła, ale są oddziałujące siły – powiada Ellul. „Diabeł «jest tym, który dzieli». [...] wszystko, co tworzy podziały między ludźmi (przeciwieństwo miłości), jest «diabłem». Szatan to oskarżyciel i wszystko,

11 Ellul poprzestaje na dość pobieżnym wyjaśnieniu „bożych interwencji” w sytuacji ludzkiej niegodziwości. W swym ogólnym omówieniu teodycei nie problematyzuje ważnych, stawianych we współczesnej teologii i filozofii pytań (m.in. o śmierć niemowląt i dzieci, milczenie Boga w czasie Szoah, sens cierpienia i chorób).

co prowadzi do wzajemnego oskarżania się ludzi, jest szatanem. [...] zło pochodzi wyłącznie od człowieka [...] człowiek wyrządza zło innym, sobie, krzywdzi przyrodę” (Ellul 2015, s. 57). Ellul, chcąc ukazać działanie „diabła” i jednocześnie, po raz kolejny, zilustrować zło urzędzeń państwa i władzy, przywołuje opowieść o kuszeniu Jezusa (Łk 4, 1–13). Diabeł jest w tej historii tym, do którego należy wszelka potęga i władza królestw obiecanych przezeń Jezusowi w zamian za złożenie pokłonu. Jezus, co podkreśla francuski myśliciel, nie kwestionuje posiadania przez diabła władzy, a jedynie odmawia złożenia mu pokłonu. Jak pisze w komentarzu do przywołanej historii, „chodzi o «wszystkie królestwa świata» [...]. Zaś to, co mówią te teksty, jest po prostu nadzwyczajne: wszelka potęga, władza, chwała tych królestw, a więc wszystko, co dotyczy polityki i władz politycznych, należy do «Diabła». Wszystko to zostało mu dane, a on daje to temu, komu chce. Tym samym ci, którzy dzierżą władzę polityczną, otrzymali ją od diabła i są od niego zależni! [...] Etymologicznie *diablos* [...] oznacza tego, «który dzieli». Oczywiście państwo i polityka są znaczącymi przyczynami podziałów między ludźmi” (Ellul 2015, s. 77–78).

Warto w tym miejscu poczynić dygresję. Jej celem będzie ukazanie pewnej tradycji myślowej, w której pozwalają się lokować teologiczne wątki prezentowane przez Ellula, tradycji budowanej m.in. w oparciu o takie kategorie pedagogiki krytycznej, jak upodmiotowienie i emancypacja. Choć wątki te nie stanowią u Ellula spójnej wykładni założeń chrystologicznych, soteriologicznych czy eschatologicznych, to przez konsekwentne odwołania do wolności, zaangażowania, sprawstwa czy odpowiedzialności jednostki pozwalają zrekonstruować pewną stałą, filozoficzną orientację autora. Sposób, w jaki przedstawia on w tekście naturę Boga i człowieka oraz ich wzajemną zależność, koresponduje z tradycją teologii procesu (por. m.in.: Whitehead 1997; Patalon 2002; Patalon 2007; Hryniewicz 1998). Boga rozumie się tu jako podstawową przyczynę i warunek zachodzących w świecie zdarzeń. Jednak istotą jest dialogiczne współdziałanie Boga i człowieka, w czym przejawiają się zarówno wątki personalizmu (por. m.in.: Chrost 2013; Bartnik 2008; Granat 1985), jak i hermeneutyki pedagogicznej (por. m.in.: Milerski, Karwowski 2016; Milerski 2011; Mech 2014). Jak pisze polski znawca teologii procesu, Mirosław Patalon: „Współtworzony przez Boga proces historyczny ma charakter sekwencji zdarzeń – jedna aktualizacja wynika z poprzedniej i jednocześnie inicjuje następną, przy czym zachowują one swoją lokalną i chwilową tożsamość. [...] chrześcijaństwo pojmowane jest dynamicznie i rozwojowo, [...] proces ten [ma charakter – M. H.] rekonstrukcji i jest efektem twórczej bosko-ludzkiej relacji. Polega ona na ciągłym nabudowywaniu organizmu. Mamy więc do czynienia z jednej strony z tą samą religią, jednak, z drugiej, jest ona wciąż świeża i nowa. Pytania o cel tego rozwoju schodzi na dalszy plan, najważniejsze bowiem nie jest miejsce pielgrzymki, lecz jej towarzysz; pewne jest, że gdziekolwiek wierzący człowiek zajdzie, będzie tam z Bogiem” (Patalon 2007, s. 30).

Miłość jako zasada działania Boga zarówno u Ellula, jak i w teologii procesu jest źródłem zaangażowania w twórcze i dialogiczne konstruowanie historii. Bóg nie obdarza człowieka beznamyślnie swoim nieuwarunkowanym dobrem, lecz współtworzy z nim życie. Z drugiej strony, proces stawania się w pełni człowiekiem możliwy jest tylko w owej relacji z Bogiem, relacji o charakterze miłości, definiowanej jako radość z istnienia i pragnienie dobra dla drugiego człowieka. Wycofanie się, strach przed relacją, brak zaangażowania oznaczają nie tylko zmarnowanie możliwości tworzenia, lecz przede wszystkim niepodjęcie odpowiedzialności za świat (Patalon 2007, s. 55). Wierzący człowiek wraz z doświadczeniem wiary zostaje bowiem zaangażowany w służbę, której oczekuje od niego Bóg. Chrześcijaństwo, jak pisze francuski filozof, „nie jest w żadnym stopniu przywilejem [...], ale dodatkowym obciążeniem, odpowiedzialnością, nową pracą” (Ellul 2015, s. 10). Służba ta w ujęciu francuskiego chrześcijańskiego anarchisty wiąże się z trudem stawiania oporu, z kontestacją, sprzeciwem wobec wszelkiej opresji, dominacji, przymusu. Choć większość religii bywała w historii pretekstem lub usprawiedliwieniem dla podejmowanych i prowadzonych wojen, a najgorsze okrucieństwa bywały wyrządzane z Bogiem na sztandarach, to koniecznością osoby wierzącej, zdaniem Ellula, niezmiennie pozostaje zachowanie wierności praktyce wiary w duchu miłości i sprawiedliwości. „Prawda nie jest zbiorem dogmatów – przekonuje – ani decyzjami synodów papieskich, ani doktryną, ani nawet Biblią rozumianą jako księga. Prawda jest Osobą! Nie chodzi więc o przyjęcie «chrześcijańskiej doktryny», tylko o zaufanie osobie, która do was mówi. Prawda chrześcijańska nie może być pojęta, zrozumiana, przyjęta inaczej, niż w wierze i przez wiarę” (Ellul 2015, s. 38).

Ellul w swoich deklaracjach i działaniu stanowczo sprzeciwia się stosowaniu przemocy. Jego anarchizm to „anarchizm pacyfistyczny, anty-nacjonalistyczny, moralny, anty-demokratyczny (tzn. wrogi fałszywej demokracji Państw burżuazyjnych), działający poprzez środki perswazji, poprzez tworzenie małych grup i sieci powiązań, obnażający kłamstwa i wyzysk, mający na celu rzeczywiste obalenie wszelkich władz, przejęcie głosu przez prostych ludzi i samoorganizację” (Ellul 2015, s. 22). W radykalnym zwalczaniu przejawów władzy jednych nad drugimi, w zwalczaniu „konformizacji jednostek” (Ellul 2015, s. 33) przez wszechobecną i wszechwładną administrację, biurokrację i technokrację, które przekształcają ludzi w „producentów-konsumentów” (Ellul 2015, s. 33), filozof nawołuje do wzbudzania wątpliwości i organizowania się na marginesach głównych nurtów: „Większość ludzi, którzy się zaniedbują, którzy się opalają, którzy uprawiają terroryzm i pozwalają się ogłupić telewizji, zupełnie nie przejmują się dyskursem i życiem politycznym. Zrozumieli, że nie mogą od nich niczego oczekiwać. Równocześnie są oni zniechęceni biurokratycznymi strukturami i administracyjnymi komplikacjami. Zdemaskujcie to wszystko, a zyskacie posłuch szerokiej publiczności. Krótko mówiąc: im mocniejsza władza państwa i biurokracji, tym bardziej konieczna staje się afirmacja anarchii, tej ostatniej obrony jednostki, a co za tym idzie, ludzkości” (Ellul 2015, s. 34).

Autor sprzeciwia się udziałowi we wszelkiej politycznej grze, która zamiast forsować realne zmiany w społeczeństwie, daje się wikłać w skomplikowane sieci wzajemnych interesów i zależności, w złożone i niejasne struktury organizacyjne, tym samym – sprzeciwia się uczestnictwu w wyborach do władz lokalnych i centralnych. Jest przekonany, że anarchia to przede wszystkim „sprzeciw sumienia” (Ellul 2015, s. 23), który skutkuje sprzeciwem znacznie szerszym niż bojkot wyborów: sprzeciwem wobec podatków, obowiązkowych szczepień, obowiązkowego szkolnictwa, słowem – sprzeciwem wobec wszechobecności państwa. Jako interesujący przykład efektywnego funkcjonowania na jego obrzeżach podaje porządek, który się ukonstytuował w czasach, gdy był „uchodźcą” (Ellul 2015, s. 27–28) w jednej z francuskich wsi. Był wówczas studentem prawa i zyskawszy zaufanie oraz przyjaźń mieszkańców, świadczył na ich rzecz – społecznie, nieodpłatnie – „usługi prawne”, niemające w świetle prawa żadnej mocy, niemniej traktowane przez zainteresowanych jako równie prawomocne i rozstrzygające co pisma oficjalne.

W swoich przywołaniach tekstów biblijnych filozof bardzo konsekwentnie stara się demaskować nie tyle nadużycia władzy (te znalazły już swój niechlubny wyraz w historycznych, socjologicznych i politologicznych opracowaniach badań nad religiami), ile władzę samą w sobie. Wykazowaną wcześniej krytykę „monarchicznych”, tradycyjnych odczytań tekstów biblijnych francuski filozof wpisuje w anarchistyczną tradycję ujętą lapidarnie słowami „Ani Boga, ani Pana”¹².

Jako kluczową dla rozumienia sposobu bożego działania w świecie wskazuje tezę, wedle której biblijny Bóg powinien być odczytywany przede wszystkim przez pryzmat Księgi Wyjścia, a nie Rodzaju¹³, jako Bóg-wyzwoliciel: „Bóg Biblii jest przede wszystkim tym, który wyzwala człowieka z wszelkiego niewolnictwa, z lęku przed życiem i z lęku przed śmiercią. I rzeczywiście, za każdym razem, gdy «interweniuje», czyni to, aby przywrócić człowiekowi obszar wolności” (Ellul 2015, s. 53). W tym też celu, jak dowodzi Ellul, Bóg dał ludowi izraelskiemu *Dekalog*: nie po to, jak się zwykło sądzić, aby kontrolować człowieka czy też stosować względem niego moralny przymus, lecz jako swoistą mapę z punktami orientacyjnymi i granicami mającymi oddzielać życie od śmierci. Posiadający ową mapę wolny człowiek otrzymuje w ten sposób możliwość odpowiedzialnego poruszania się po świecie: „Położyłem dziś przed tobą życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierz przeto życie, abyś żył, ty i twoje potomstwo” (Pwt 30, 230). Bóg – Wyzwoliciel-Miłość stoi po stronie wolności człowieka, pragnie jego upodmiotowienia, zaangażowania i działania

12 Autorstwo tej znanej frazy przypisuje się XIX-wiecznemu francuskiemu rewolucjoniście, 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.

13 Wskazuje przy tym jako kluczowe dla swojego stanowiska wcześniejsze powstanie Księgi Wyjścia od Księgi Rodzaju. Tezę tę ma rozwijać w przywołanej przez siebie książce własnego autorstwa: *Ethique de la liberte* (1975–1984). T. 3. Genewa: Labor et Fides (por. Ellul 2015, s. 53).

w jej interesie. Nie jest, jak konsekwentnie utrzymuje w swych rozważaniach Ellul, Bogiem zainteresowanym stosunkami władzy i podległości. To właśnie człowiek jej poszukuje, lgnie do niej, wikła się w nią. Biblijna historia Ludu Wybranego jest niemal nieustannym świadectwem kryzysu i demoralizacji władzy, dowodów na to, jak bardzo deprawuje ona tych, którzy są w jej posiadaniu, jak początkowo zwoździ, a następnie znieczula i zaślepia, prowadzi do zniszczenia i śmierci. Nieliczne przykłady „dobrych władców” autor każe traktować jako wyjątki od reguły.

W przedstawionych w eseju analizach tekstów biblijnych Ellul dokonuje reinterpretacji kilku opowieści związanych z tematem 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. W interesujący sposób podejmuje również historię z Ewangelii Marka, w której zwolennicy króla Heroda zadają mu prowokacyjne pytanie o to, czy wolno, czy też nie wolno płacić podatki Cesarzowi (Mk 12, 13–17). Jezus wypowiada tam znane słowa: „Oddawajcie, co jest cesarskie, cesarzowi, a co jest Bożego, Bogu”. Najczęściej interpretuje się te słowa jako legitymizację rozdziału Kościoła od państwa, bez kwestionowania roszczeń któregośkolwiek z tych podmiotów. Tymczasem interpretacja proponowana przez Ellula całkowicie zmienia wymowę tych słów.

Filozof wskazuje przede wszystkim na ironię zawartą w wypowiedzi Jezusa. Znak na monecie, która staje się pretekstem do rozmowy z faryzeuszami i Herodianami, znak Cesarza, to stosowane powszechnie w cesarstwie rzymskim oznaczenie własności, oznaka posiadania. Ellul, w charakterystycznym dla siebie stylu, porównuje to do oznaczeń bydła na „Dzikim Zachodzie” w XIX wieku (Ellul 2015, s. 79). Podkreśla przy tym, że rzymski posiadacz oznaczonego dobra był jedynie tymczasowym jego właścicielem. A zatem nic nie stoi na przeszkodzie, aby oznaczonego dobra nie oddać jego prawnemu właścicielowi. Tyle że owo dobro żałośnie świadczy o rzeczywistej władzy Cesarza i jej faktycznych granicach. Pieniądze, pomniki, niektóre ołtarze należą do niego, lecz co jeszcze? Cała nieoznaczona reszta po prostu do niego nie należy. Cała reszta należy do Boga. „I to tutaj mieści się prawdziwy sprzeciw sumienia – konstatuje Ellul – oznacza to, że Cezar nie ma żadnej władzy nad «resztą». Oznacza to brak władzy nad życiem. Cezar nie ma władzy nad życiem i śmiercią, Cezar nie ma prawa wysyłać ludzi na wojnę, Cezar nie ma prawa dewastować i rujnować kraju... Domena Cezara jest bardzo ograniczona i możemy, w imię prawa bożego, przeciwstawiać się większości jego roszczeń” (Ellul 2015, s. 80).

Wszystkie najbardziej charakterystyczne dla głównych tradycji interpretacyjnych odczytania podejmowanych fragmentów tekstu Nowego Testamentu Ellul poddaje krytyce, proponując nowe, uwzględniające anarchistyczne założenia wstępne wersje ich „przekładu”. Wskazuje w nich na biblijny brak uzasadnień dla tworzenia urzędów państwa i uprawomocnienia władzy, na bezpodstawne, błędne i zgubne absolutyzowanie przez tradycję chrześcijańską słów: „Nie ma władzy, która

by nie pochodziła od Boga”, wreszcie na powszechną na kartach Biblii skłonność do konformizmu i pasywność, jako na mechanizmy sprzyjające poddańczości i tyranii. Ukazuje Jezusa jako „fundamentalnego” kontestatora (Ellul 2015, s. 93), zdystansowanego, inteligentnego wolnomyśliciela, który umiejętnie posługuje się ironią, szyderstwem czy prowokacją, który sprawnie operuje niedopowiedzeniem, potrafi zasiać wątpliwość, dać do myślenia. Nie jest to postać powstańca rewolucjonisty, lecz świadomego swych celów i stroniącego od przemocy anarchisty.

Silne akcentowanie i kontrastowanie z innymi własnych opinii, emocjonalny ton, wyostrzenie w narracji kwestii wrażliwych i spornych, dość ostentacyjne dystansowanie się wobec krytyków, częste stosowanie wykrzykników i trybu rozkazującego – wszystkie te zabiegi i środki stylistyczne uwidocznione w zastosowanym języku dają się odczytać jako wyraz zaangażowania i ujawnionej przez autora stronniczości. Ellul mówi „od siebie”, pomimo deklarowanego minimum (oczekiwania tylko na „wysłuchanie”) jawi się jako wyrazisty orędownik określonych programem racji, radykalny pedagog posiadający sprecyzowaną wizję lepszego świata. W tym wyraża się jego ideowe nieprzejednanie i aspekt utopijności jego postulatów: „Jeśli tylko anarchia odzyska swoją zaciętość i odwagę, ma przed sobą świetlaną przyszłość. Dlatego właśnie jestem związany z anarchią” (Ellul 2015, s. 34).

Zakończenie

Pedagogika ogólna jako dyskurs tworzy współcześnie inkluzyjną przestrzeń dla licznych niejednorodnych i niezgodnych ze sobą głosów. Owa inkluzyjność nakłada jednocześnie zobowiązania w obszarze jej zadań. Jak jeszcze w latach 90. ubiegłego wieku podkreślała tę kwestię Joanna Rutkowiak: „Pojmowanie tożsamości pedagogiki jako mapy multijakości i multijęzykowości wymaga zwielokrotnienia pracy poznawczej niezbędnej do identyfikowania jakości składających się na ową wielość oraz śledzenia zmian zachodzących w tym zakresie” (Rutkowiak 2001, s. 15). Zarówno pedagogika krytyczna, jak i pedagogika religii stanowią dziś podparte rozległą tradycją i w pełni uprawnione pola niezależnych teorii pedagogicznych. Niemniej dla rozwoju pedagogiki ogólnej istotne są te impulsy, które pozwalają jej problematyzować ich pogranicze.

Zaprezentowane w niniejszym artykule tezy Jacquesa Ellula, jakie zawarł on w swoim eseju *Anarchia i chrześcijaństwo*, w szczególności zaś ich język i podejmowana problematyka – problematyka autorytetu, władzy, wolności, oporu, emancypacji, anarchii, wydają się sytuować tę koncepcję w polu zainteresowań pedagogiki krytycznej. Jej zasadnicze postulaty wyartykułowane przez autorytet współczesnych zwolenników tego kierunku, amerykańskiego pedagoga Henry’ego A. Giroux’a, możemy odnieść również do koncepcji Ellula: „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, angażowania życia, aby je wzbogacić; oznacza to kierowanie się krytycznym impulsem, aby unaocznić różnicę między rzeczywistością a warunkami skrywającymi jej możliwości” (Giroux 2010, s. 146–147). 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, znakomicie wpisuje się w tradycję pedagogiki krytycznej w jej emancypacyjnej odsłonie.

Równocześnie jako teolog deklarujący swoją wyznaniową pozycję i podejmujący się *de facto* religijnych interpretacji tekstów biblijnych w chrześcijańskiej¹⁴ perspektywie, równie dobrze wpisuje się w tradycję religijnej pedagogiki lub pedagogiki religii. Jako kontestator konserwatywnych wykładni chrześcijańskiego objawienia oraz entuzjasta religijnego anarchizmu z pewnością nie zyska uznania w ramach katechetycznych, kerygmatacznych, budowanych na konfesyjnej dogmatyce nurtach pedagogiki religijnej, ale w hermeneutycznych lub krytycznych jej odsłonach, honorujących konflikt rozmaitych interpretacji i pogodzonych z niemożnością ustanowienia ich wspólnej wykładni – już tak.

Jeśli zatem zadaniem pedagogiki ogólnej ma być rozpoznawanie, rekonstrukcja oraz integracja idei wypełniających liczne przestrzenie myślenia pedagogicznego, to podejmowanie prób zestawiania i swoistego przegłądania się jednych tradycji myślowych w innych, uważne podglądanie miejsc styków i przecięć ścieżek identyfikowanych dotąd z osobnymi teoriami, tropienie dyfuzji semantycznych i wzajemnego przenikania tematów może być uznane za w pełni prawomocne działania badawcze na gruncie dyscypliny pedagogiki w jej meta perspektywie.

Bibliografia

- Amsterdamski S. (1983). *Między historią a metodą*. Warszawa: PIW.
Arnedt H. (1999). *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Łagodzka, W. Madej. Warszawa: Fundacja Aletheia.
Asmus W. (1964). *Lew Tołstoj*, tłum. J. Walicka. Warszawa: Wiedza Powszechna.
Bartnik C. S. (2008). *Personalizm*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
Bierdiajew M. (1991). *Rosyjska idea*, przekł. zbiorowy. Warszawa: Fronda.
Chrost S. (2013). *Homo capax Dei jako ideał wychowania*. Kraków: Wydawnictwo „Impuls”.

14 Lub można by rzec: judeochrześcijańskiej interpretacji – w eseju nie pojawia się bowiem wprost informacja o mesjanizmie Jezusa z Nazaretu. Postać ta jest prezentowana przez Ellula raczej jako nauczyciela, myśliciela, anarchistycznego filozofa, lecz w żadnym miejscu nie jako Mesjasza.

- Ellul J. (2015). *Anarchia i chrześcijaństwo*, tłum. J. Gru, A. Dudra. Kraków–Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka.
- Forest J. (2010). *Będziemy sądzeni z miłości. Biografia Dorothy Day*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Giroux H. A. (2010). *W kierunku nowej sfery publicznej*, tłum. E. Kiszkurko-Koziej. W: Giroux H. A., Witkowski L. *Edukacja i sfera publiczna. Idee i doświadczenia pedagogiki radykalnej*. Kraków: Wydawnictwo „Impuls”.
- Granat W. (1985). *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Hitchens Ch. (2017). *Listy do młodego kontestatora*, tłum. E. Żukowski. Kraków: Karakter.
- Hryniewicz W. (1998). *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*. T. 2. Opole: Wydawnictwo św. Krzyża.
- Kincheloe J. L., McLaren P. (2014). *Teoria krytyczna i badania jakościowe. Rewizja*, tłum. P. Pluciński. W: Denzin N. K., Lincoln Y. S. (red.). *Metody badań jakościowych*. T. 1. Warszawa: PWN.
- Kołakowski L. (2010). *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Majewski J., Makowski J. (red.) (2003, 2004, 2006). *Leksykon wielkich teologów XX i XXI wieku*. T. 1–3. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Mech K. (2014). *Człowiek–Natura–Transcendencja*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Milerski B. (2003). *Pedagogika religii*. W: Kwieciński Z., Śliwerski B. (red.). *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. T. 1. Warszawa: PWN.
- Milerski B. (2011). *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Milerski B., Karwowski M. (2016). *Racjonalność procesu kształcenia. Teoria i badanie*, tom 2. Kraków: Wydawnictwo „Impuls”.
- Mondin B. (1988). *Teologowie wyzwolenia*, przekł. R. Borkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Palka S. (1999). *Pedagogika w stanie tworzenia*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Patalon M. (2002). *Teologia a pedagogika. Teologia mediacji H. Niebuhra jako źródło inspiracji pedagogicznych*. Słupsk: Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Pedagogicznej w Słupsku.
- Patalon M. (2007). *Pedagogika ekumenizmu. Procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu Johna B. Cobba Jr.* Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Rutkowiak J. (2001). *Wielość języków pedagogiki a problem jej tożsamości*. W: Jaworska T., Leppert R. (wyb.). *Wprowadzenie do pedagogiki. Wybór tekstów*. Kraków: Wydawnictwo „Impuls”.
- Semczuk A. (1987). *Lew Tołstoj*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

- Skurczyński Ł. P., *Życie znaczy stawiać opór. Ellul dla początkujących*, dostępny na: <http://ewangelicki.pl/20162-3/zyc-znaczy-stawiac-opor-ellul-dla-poczatkuja-cych-lukasz-p-skurczynski> (otwarto: 23.12.2016).
- Śliwerski B. (2003). *Badania porównawcze teorii wychowania*. W: Kwieciński Z., Śliwerski B. (red.). *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. T. 2. Warszawa: PWN.
- Tołstoj L. (1978). *Aforyzmy*, tłum. M. Biernacka., A. Rażny. Warszawa: PIW.
- Vattimo G. (2016). *Społeczeństwo przejrzyste*, tłum. A. Kamińska. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW TWP.
- Waldenfels H. (red.). (1987). *Teologowie Trzeciego Świata: jedenaście szkiców biograficznych z Afryki, Azji i Ameryki Łacińskiej*, tłum. B. Kita. Warszawa: Wydawnictwo Werbinum.
- Whitehead A. N. (1997). *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Witkowski L. (1998). *Radykalne wizje podmiotu w dramacie współczesności*. W: Witkowski L. *Edukacja wobec sporów o ponowoczesność*. Warszawa: Kodruk.
- Witkowski L. (2009). *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej (przechadzki krytyczne w poszukiwaniu dyskursu dla teorii)*. Kraków: Wydawnictwo „Impuls”.
- Włodarczyk R. (2016). *Ideologia, teoria, edukacja. Myśl Ericha Fromma jako inspiracja dla pedagogiki współczesnej*. Kraków: Wydawnictwo „Impuls”.

RELIGION AND CRITICISM – JACQUES ELLUL’S CONCEPT IN THE PERSPECTIVE OF GENERAL PEDAGOGY

Abstract: For general pedagogy, the concept of Jacques Ellul is an important example of solving the tension between religious and critical-emancipation engagement, which are usually involved in the theory of education in a separate way. We are able to give many examples of educational trends or ideologies that are within religious education and that dogmatically defend themselves against criticism, as well as examples of critical education, which in principle distrusts communities that are based on confessional devotion to religious principles and practices. Hence, from the perspective of general pedagogy the Ellul’s concept, which links Christianity and anarchy, is an important complement to its efforts to create a map of directions and currents of contemporary pedagogy.

Key words: anarchy, Christianity, Jacques Ellul, general pedagogy, critical pedagogy, pedagogy of religion.

Monika Humeniuk – dr nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Ogólnej Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego. Autorka monografii *Wizerunek kobiety w wielokulturowym społeczeństwie Kazachstanu odniesieniem do edukacji międzykulturowej* (Toruń 2014) oraz współredaktorka publikacji *Sukces jako zjawisko edukacyjne* (Wrocław 2017) i *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej* (Wrocław 2017). Adres do korespondencji: Instytut Pedagogiki UWr, ul. Dawida 1, 50-527 Wrocław. Adres e-mailowy: monika.humeniuk@uwr.edu.pl.