

MONIKA HUMENIUK

Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych

Uniwersytet Wrocławski

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9888-3010>

Forum Pedagogiczne  
9 (2019) 2, cz. 1

Wpłynęło: 13.03.2019

Zatwierdzono do druku: 26.06.2019

DOI: 10.21697/fp.2019.2.09

## HERMENEUTYKA SŁABEJ MYŚLI GIANNIEGO VATTIMO JAKO INSPIRACJA DLA PEDAGOGIKI RELIGII

*Prawdziwi głusi nie tańczą, tańczą tylko osoby o przytępionym słuchu; głusi od urodzenia nigdy bowiem nie słyszeli muzyki i nie mogą być przez nią pobudzeni. Co się tyczy głuchawych, to widzieliśmy, jak jeden z nich, ukąszony przez tarantulę, nastawiał ciągle ucha w stronę instrumentów i tylko wtedy mógł tańczyć, gdy znajdował się blisko muzykantów.*

Ernesto de Martino 1971, s. 162

**Streszczenie:** W artykule został zaprezentowany projekt słabej pedagogiki religii, inspirowany radykalną hermeneutyką Gianniego Vattimo i kluczową dla niej kategorią *kenosis* („osłabiania”). Projekt ten zakłada rezygnację z doktryny *preambula fidei*, z ortodoksji jako mocnej ontologii, narzucającej się w arbitralnych i autorytatywnych sądach oraz apodyktycznych roszczeniach do określania i ustalania obowiązujących uniwersalnie kryteriów epistemologicznych, metafizycznych, antropologicznych czy etycznych. *Praxis* takiej pedagogiki wiązałoby się z hermeneutycznym w swym charakterze odkrywaniem zbawczego sensu chrześcijańskiego przesłania polegającego na wyzbywaniu się roszczeń do obiektywności oraz na sprowadzaniu kategorii prawdy z zewnątrz (doktryna) do wewnątrz (przeżywanie). Przez bardziej świadomą identyfikację z treścią tradycji, stawianie jej pytań, poszukiwanie i odnajdywanie odpowiedzi wykraczających poza przyjętą ortodoksję i dogmat podmiot odzyskiwać ma autonomię i sprawczość, ma także szansę stawać się dojrzałym i odpowiedzialnym uczestnikiem hermeneutycznej tradycji chrześcijańskiego przekazu. Formuła ta otwiera przed nim przestrzeń specyficznego „mówienia” o doświadczeniu religijnym i jego ekspresji nie tylko w ramach usankcjonowanej dziś tzw. hermeneutyki biblijnej, lecz przede wszystkim na drodze swobodnego eksperymentowania ze słowem, gestem, znakiem i symbolem religijnym, na sposób, w jaki czyni to sztuka, co w silnie zmediatyzowanej (pop)kulturze nie pozostaje bez znaczenia dla recepcji tradycji i identyfikacji z nią.

**Słowa kluczowe:** Gianni Vattimo; myśl słaba; pedagogika religii; radykalna hermeneutyka.

## Wprowadzenie

W refleksji nad pograniczem religii i pedagogiki tekst jest zwykle traktowany jako kluczowy dla konstruowanych teorii i wyprowadzanych z nich praktyk pedagogiczno-religijnych. Mowa tu rzecz jasna o szczególnym rodzaju tekstu – uznanym za święty, czyli takim, którego określona interpretacja rozstrzyga o sposobie wyznaczania granic między sferą świętości i profanacji, ortodoksji i herezji, albo też pobożności i grzeszności. Tak się zwykle dzieje na gruncie religii instytucjonalnych, w których konfesyjne instancje kodyfikujące w postaci lokalnych urzędów nauczycielskich legitymizują nie tylko określony sposób interpretacji tekstów religijnych, lecz także wynikającą z nich etykę i praktykę społeczną.

Jest jednak z ową procedurą legitymizacji pewien problem, z którym nie od dziś mierzy się szeroko rozumiana hermeneutyka. Jak ujmują tę dobrze już w filozofii rozpoznaną kwestię André La Cocque i Paul Ricoeur (2003, s. 11–13): „wieloznaczność tekstu i jego wieloraka lektura są zjawiskami ściśle powiązаныmi ze sobą. Tak więc tekst nie jest czymś jednowymiarowym – co mogłoby zachodzić w wypadku celu wyznaczonego domniemaną intencją autora – lecz czymś wielowymiarowym, z chwilą, gdy daje się odczytywać nie tylko na jednej płaszczyźnie, ale na wielu płaszczyznach naraz, przez jakąś historyczną wspólnotę, nosicielkę różnorodnych zainteresowań. Tak jak dzieło sztuki prowokuje wiele interpretacji, których skumulowane rezultaty zarówno oddają sprawiedliwość samemu dziełu, jak i przyczyniają się do jego dalszego życia, podobnie proponowane przez interpretującą wspólnotę sposoby odczytywania i historycznej interpretacji przyczyniają się do wielowymiarowości tekstu. Dzięki temu czytelnik zostaje włączony w tekst; staje się częścią tekstu”. W tradycji hermeneutycznej to zatem język, interpretacja i rozumienie stanowią serce lektury tekstów kultury. Przedmiotem niniejszego tekstu, najogólniej rzecz ujmując, będą pedagogiczno-religijne implikacje hermeneutyki w jej radykalnej odsłonie.

W rozprawie *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii* Bogusław Milerski (2011, s. 23) wskazał na interesujący dla niniejszych rozważań aspekt związków hermeneutyki z religią: „W przyjmowanej przez nas koncepcji hermeneutyka jest teorią rozumienia i interpretacji, której cechą jest antydogmatyzm łączony z przekonaniem o istnieniu horyzontu prawdy jako kryterium poznania. Mimo że nie jest dany wprost, odsłania się on w procesie rozumienia i interpretacji. Tak pojmowana hermeneutyka dostarcza równocześnie uprawomocnienia nauce humanistycznej definiowanej jako rodzaj nauki o ludzkiej duchowości. W tym sensie może ona stanowić przesłankę dla teorii i praktyki kształcenia ogólnego – humanistycznego i religijnego”. O ile jednak na gruncie polskiej pedagogiki ogólnej tradycja hermeneutyczna wydaje się być dobrze zadomowiona, o tyle niektóre z tworzących ją kierunków i prądów wydają się pozostawać zasadniczo poza jej wyraźnym i jednoznacznym wpływem. Przykładem może być tu pedagogika religii, którą za B. Milerskim (2011, s. 138–139) uważam za (sub)dyscyplinę zajmującą

się edukacyjnym potencjałem różnych postaci religii oraz formułowaniem teorii kształcenia religijnego i socjalizacji religijnej w obszarze Kościoła, rodziny, szkoły i społeczeństwa. Pedagogika religii tak rozumiana miałaby integrować normatywność pedagogiczną i teologiczną, czyniąc przedmiotem swojego zainteresowania w jednakowym stopniu refleksję pedagogiczną, jak i teologię praktyczną (Milerski 2011, s. 140). Pojawia się w tym miejscu jednak istotny problem. Samo pojęcie pedagogiki religii wskazuje bowiem przede wszystkim na swoisty przedmiot badań i „związane z nim zadania badawcze wyznaczone przez przyjętą wizję człowieka, a także Kościół i społeczeństwo, od których nie może abstrahować ani teologia, ani pedagogika” (Milerski 2011, s. 265). Czy nie oznacza to konieczności samoograniczenia się subdyscypliny w realizacji przez nią zadań związanych z budową teorii i praktyki badawczej tak, aby mieściły się one w przyjętych założeniach filozoficznych, ontologicznych, metafizycznych i antropologicznych?

Logika takiego samoograniczania daje się rozpoznać w dominującej na gruncie polskim i wyprowadzającej własne samorozumienie z teologii katolickiej i oficjalnej nauki Kościoła formule katechetycznej<sup>1</sup>. Chrześcijańska pedagogika kerygmatyczna, formuła tradycyjnej katechezy polega przede wszystkim na nauczaniu kerygmatu zbawienia i na głoszeniu wiary chrześcijańskiej wprowadzającej do „nadprzyrodzonych wartości” uobecnianych w ramach własnej wspólnoty eklezjalnej (Rogowski 2011, s. 66). I choć w tradycji chrześcijańskiej obok kierunku kerygmatycznego powstały również inne kierunki katechezy, to koncepcje te bywają podejmowane niemal wyłącznie na obrzeżach, marginesach subdyscypliny. Polskiej pedagogice religii wyraźnie bliżej jest do konfesyjnie definiowanej katechetyki, aniżeli do skoncentrowanej na wymiarze historycznym i egzystencjalnym, mniej zorientowanej na oficjalną doktrynę, określonej konfesji formuły hermeneutycznej. Ta ostatnia, popularna w Niemczech, podejmuje problematykę egzystencjalnie pojmowanego sensu, który to „sens, a w konsekwencji rozumienie i interpretacja nie mogą być zapośredniczone w sposób apodyktyczny, autorytatywny, absolutnie jednoznaczny. Skoro sens nie jest dany, tylko zadany, powstaje kwestia jego identyfikacji” (Milerski 2011, s. 30).

W tym miejscu wobec wspomnianego problemu ograniczeń subdyscypliny, wynikających z określanych konfesyjnie warunków ortodoksji, pojawia się pytanie o warunki i granice jej dalszego rozwoju. W szczególny sposób będą mnie tu interesować poszukiwania innych niż kerygmatyczne strategii odczytań świętych tekstów, strategii dających się zastosować w pedagogice religii, która byłaby uprawiana w odmiennej niż katechetyczna formule teoretycznej. Interesującą inspirację dla

---

<sup>1</sup> W przypadku pedagogiki religii problem takiego samoograniczenia może dotyczyć zarówno normatywności pedagogicznej, jak i teologicznej. W obu wymiarach założenia wstępne wymuszają określony tryb postępowania poznawczego. W dalszej części rozważań będą mnie interesować nie tyle granice myślenia pedagogicznego, ile granice związane z ideą, które wiążą się z myśleniem teologicznym.

tego typu poszukiwań stanowi lektura koncepcji „słabej myśli” Gianiego Vattimo prowokująca namysł nad projektem takiej właśnie (po vattimowsku) „słabej” pedagogiki religii.

### Słabe myślenie Gianniiego Vattimo

Jak pisze G. Vattimo, koncepcja „słabej myśli” została po raz pierwszy w ten sposób nazwana jesienią 1979 roku i stała się tytułem zbiorowej publikacji wydanej w roku 1983 (Vattimo, Paterlini 2011, s. 79). Chodziło w niej o formułę myślenia „potrafiącego wyrazić się w półcieniu” (Vattimo, Paterlini 2011, s. 79), o taką interpretację myśli Heideggera, która wyrażałaby się w poszukiwaniach „drogi do ponownego spotkania Bycia jako śladu, wspomnienia, Bycia zużytego i osłabionego, i tylko dlatego godnego uwagi, etyki słabości, o której wiedzieliśmy, że jest prostsza, choć bardziej kosztowna i niesie ze sobą mniej pewności” (Vattimo, Paterlini 2011, s. 80). Jest „słabe myślenie” postmetafizyczną lub jak określa Vattimo: „ultrametafizyczną” (2015a, s. 142) perspektywą „rozkładu” i „rozproszenia” totalności, rezygnującą z bezwzględnej, esencjalnej konieczności, dopuszczającą wielość rozstrzygnięć i otwierającą się na niemetafizyczną koncepcję prawdy, która wychodzi raczej od doświadczenia sztuki, aniżeli od pozytywistycznego modelu naukowej wiedzy (Humeniuk 2017, s. 125).

Ambicją myśli postmetafizycznej jest wypracowanie ontologii osłabiania, która ujmowałaby ciężaru obiektywnym strukturom i przeciwdziałałaby przemocy dogmatyzmu. Zadaniem słabej filozofii miałyby stać się odwrócenie programu platońskiego – przywrócenie ludzkości jej historyczności, a nie tego, co wieczne (Rorty, Vattimo 2010, s. 22). I tak, w diagnozie obecnego stanu kultury zachodniej, na gruncie której G. Vattimo (2015a, s. 142), jako współczesny włoski spadkobierca myślowej tradycji Nietzschego i Heideggera, sytuje swoje rozważania, kluczową staje się z jednej strony tradycja dekonstruowania dialektyki wraz z jednoczesnym postulatem destrukcji mocnej ontologii, z drugiej zaś - projekt nowej, utrametafizycznej słabej ontologii, neutralizującej źródła totalności wraz z jej roszczeniami, uwalniającej (za Heideggerem) bycie od stabilności-obecności, rozproszenie sensu historii i ulokowanie jej mikroelementów w każdym, kogo ona w jakiś sposób dotyczy. „Osłabianie bycia [...] wywiera głęboki wpływ na sposób pojmowania myśli i bycia-tu-oto, które jest jej «podmiotem». Słaba myśl pragnie wyartykułować ów wpływ i przygotować w ten sposób nową ontologię” (Vattimo 2015, s. 140). Tę zaś konstruuje się nie tylko prowadząc dyskurs różnicy, ale również – rozpamiętując samą dialektykę. Filozofia różnicy przechodzi bowiem w słabą myśl właśnie poprzez przyjęcie dziedzictwa dialektyki. G. Vattimo (2015a, s. 141) określa stosunek filozofii ultrametafizycznej do tradycji przekazanej przez metafizykę, sięgając po heideggerowską kategorię *Verwindung*, czyli ‘przechodzenie-zniekształcenie’ i ‘przyjście do siebie’ w sensie „wyzdrowienia”, „ochłonięcia”. Według G. Vattimo (2015a, s. 142) „*Verwindung* jest sposobem, w jaki myśl myśli o prawdzie bycia [...]. Do bycia nie

można się zbliżyć w kategoriach obecności, lecz tylko we wspomnieniu, albowiem [...] nie da się go zdefiniować jako tego, co jest, ale jako to, co jest przekazywane – bycie jest przesłaniem, przeznaczeniem”. Pozbawienie bycia stabilności, jego nieuchwytność, niemożność osadzenia, uobecnienia w myśli staje się „mechaniką” słabego myślenia, myślenia de-esencjalizującego i u-historyczniającego bycie.

W tym kontekście ważnym problemem słabego myślenia staje się język. G. Vattimo wskazuje na oczywistą niemożność mierzenia się z metafizyką i ultrametafizyką inaczej, niż za pomocą dostępnych, starych kategorii. Można je dyskredytować, osłabiać, ale nie sposób ich wyeliminować. Nie ma bowiem **przed-** czy **pozakategorialnego** dostępu do bycia. Nieunikniona jest jednak zmiana sposobu ich użycia. Kluczowym terminem zdaje się tu być *pietas* przywołująca wyobrażenia tego, co śmiertelne, skończone, ułomne, wpisująca słabe myślenie w nihilistyczną logikę radykalnej hermeneutyki.

Wydaje się paradoksalnie, że program słabej ontologii jest na wskroś chrześcijański. Zakłada bowiem, że tym, co transcendentne, co czyni możliwym wszelkie doświadczenie świata jest ułomność. „Bycie nie jest, ale wydarza się [...], jest tym, co towarzyszy – jako ułomność wszelkim naszym przedstawieniom. [...] wspomnianie bycia oznacza wspomnianie tej właśnie ułomności. Myślenie prawdy nie jest myśleniem, które «tworzy fundamenty», jak chce metafizyka także w swej Kantowskiej odmianie, lecz myślą, która obnażając ułomność i śmiertelność jako to, co właśnie określa bycie, usuwa te fundamenty” (Vattimo 2015a, s. 142–143). Inaczej mówiąc, nie sposób odnaleźć interpretacyjnego rdzenia prawdy bez tzw. śmierci Boga, owej nietzscheańskiej nihilistycznej metafory radykalnego uhistorycznienia bycia. W eseju *Wiek interpretacji* G. Vattimo (2010, s. 57) kontynuuje myśl Diltheya, według którego to właśnie chrześcijaństwo stworzyło możliwość stopniowego rozpadu metafizyki przez wprowadzenie w świat zasady wewnętrzności, wypierającej tzw. obiektywną rzeczywistość. Znana nietzscheańska formuła, jakoby nie istniały fakty, a jedynie interpretacje, wraz hermeneutyczną ontologią Heideggera mają być możliwie najdalej wyprowadzonymi wnioskami z owej zasady i jednocześnie – dojrzałą postacią chrześcijańskiego przesłania.

W dalszej części artykułu przyjrzą się wskazywanym przez G. Vattimo związkom hermeneutyki z chrześcijaństwem, przede wszystkim rysowanym przez niego warunkom uprawiania „słabego” myślenia wraz z teologiczną i kulturotwórczą koncepcją *kenosis*, jako swoistą siłą „słabego” chrześcijaństwa. Przywołując owe hermeneutyczne wątki myśli autora *Końca nowoczesności* (Vattimo 2006), chciałabym jednocześnie podjąć próbę zamarkowania pola „słabej”, czyli niemetafizycznej, hermeneutycznej i inkluzyjnej chrześcijańskiej pedagogiki religii, odmiennej w swych założeniach od chrześcijańskiej „mocnej” katechetyki, jako jej teoretycznej alternatywy, wyrastającej z innych założeń wstępnych i stawiającej przed sobą inny rodzaj zadań w obszarze pedagogiczno-religijnym.

### Hermeneutyka słabej myśli – inspiracje dla pedagogiki religii

Zdaniem G. Vattimo (2011, s. 19), przy ustalaniu warunków koniecznych do uprawiania filozoficznej hermeneutyki „słabego” myślenia uwzględnić należy dwie kluczowe przesłanki. Pierwszą jest uznanie drugorzędności prawdy ujmowanej jako zgodność z tzw. odwiecznymi, obiektywnymi faktami, prawdy rozumianej jako odzwierciedlenie „faktycznego” stanu rzeczy, a także uznanie historyczności i skończoności prawdy pierwotnej. „Faktyczny” stan rzeczy nie daje się bowiem stwierdzić ponadczasowo i bezwarunkowo. Pozostaje zawsze pewną filozoficzną i perswazyjną interpretacją określonej sytuacji historycznej, konstruującą swe znaczenia w oparciu o ograniczony w oczywisty sposób kontekst czynników i zjawisk. Podmiot nie jest wszak nosicielem kantowskiego *a priori*, lecz dziedzicem historyczno-skończonego języka, umożliwiającego i warunkującego dostęp do samego siebie i do świata. Ten epistemologiczny status podmiotu poznającego implikuje hermeneutyczną definicję prawdy. G. Vattimo (2010, s. 62) twierdzi: „We współczesnym, postmetafizycznym myśleniu coraz bardziej oczywiste staje się przekonanie, iż prawda nie polega na odpowiedniości między sądami a rzeczami. Nawet mówiąc o odpowiedniości, mamy na myśli twierdzenia sprawdzalne jedynie w kontekście określonych paradygmatów, których prawdziwość wynika z uznania ich przez pewną wspólnotę”. Warto przy tym pamiętać, że hermeneutyka okazuje się nadspodziewanie przyjazna religii. Wraz ze swoją krytyką prawdy pierwotnej odbiera przecież podstawy racjonalistycznym, empirystycznym, pozytywistycznym i idealistycznym negacjom możliwości doświadczenia religijnego. „Nie oferuje być może żadnych pozytywnych argumentów, rekomendujących religijne postrzeganie życia, ponieważ nie ma w niej nic, co przypominałoby *preambula fidei* tradycji scholastycznej, ale z całą pewnością likwiduje podstawy pryncypialnych argumentów, w które filozofia wyposażyła ateizm” (Vattimo 2011, s. 57–58). Warto przy tym zwrócić uwagę, że owa epistemologiczna strategia od dawna konstytuuje znany dziś ład świata instytucjonalnych religii. W ramach tradycji chrześcijańskiej obecne są bowiem nie tylko różne subtradycje wyznaniowe, takie jak katolicyzm, protestantyzm czy prawosławie, lecz także, w ramach każdej z nich, odrębne szkoły myśli etycznej i teologicznej z odmiennymi systemami sankcjonowanych lokalnie praktyk. A wszystkie one przywiązane są do osobnych partykularnych wizji prawd-przekazów, w bardzo różnym stopniu pokrywających się ze sobą, często zupełnie w swych założeniach odmiennych, dodatkowo ulegających historycznym i kulturowym modyfikacjom. W powyższym kontekście trudno mówić o „prawdzie-zgodności” regulowanej przez kryteria weryfikacji i falsyfikacji, lecz raczej o „prawdzie-ujawnianiu się” (Ricoeur 2011, s. 68), w sensie pozostawiania swobody bycia temu, co się ukazuje. Doświadczenie prawdy wiąże się z uważnym wsłuchiowaniem się w przekazy i z interpretowaniem ich, nie zaś z dowodzeniem ich prawdziwości lub fałszu przez racjonalny, naukowy rozum.

Dla „słabej” pedagogiki religii może to oznaczać rezygnację z doktryny *pre-ambula fidei*, z ortodoksji jako mocnej ontologii, narzucającej się w arbitralnych i autorytatywnych sądach oraz apodyktycznych roszczeniach do określania i ustalania obowiązujących uniwersalnie kryteriów epistemologicznych, metafizycznych, antropologicznych czy etycznych. *Praxis* takiej pedagogiki wiązałoby się z hermeneutycznym w swym charakterze odkrywaniem zbawczego sensu chrześcijańskiego przesłania polegającego na wyzbywaniu się roszczeń do obiektywności oraz na sprowadzaniu kategorii prawdy z zewnątrz (doktryna) do wewnątrz (przeżywanie). G. Vattimo (2010, s. 64) konstatuje: „Chrześcijańskie objawienie jest o tyle wiarogodne, o ile uznajemy, że pod jego nieobecność egzystencja byłaby pozbawiona sensu”. A nieco dalej wyjaśnia, że „droga do zbawienia nie prowadzi przez opis i poznanie, ale przede wszystkim przez interpretację i kształtowanie. Ranga, jaką takie pojęcia jak komunikacja, globalizacja, dialog, konsens, interpretacja, demokracja i dobroczynność zyskały we współczesnej kulturze, nie jest bynajmniej dziełem przypadku, wskazuje raczej na dążenie nowoczesnej myśli ku pojmowaniu prawdy w większym stopniu jako dobroci niż obiektywności”. Słaba ontologia, a za nią i „słaba” pedagogika religii stawiają na pierwszeństwo wymiaru egzystencjalnego przed wymiarem doktrynalnym, na pierwszeństwo etyki przed dogmatyką.

Drugim warunkiem uprawiania hermeneutyki „słabego myślenia” jest konieczność uznania wcześniejszego „otwarcia” pola określonej tradycji, wewnątrz którego prawda może się ujawnić, dając się jednocześnie na specyficznie hermeneutycznych zasadach weryfikować i falsyfikować. I tu G. Vattimo wskazuje na szczególny związek hermeneutyki z tradycją chrześcijaństwa. Jak dowodzi w eseju *Poza interpretacją* (Vattimo 2011, s. 61), „nowoczesna hermeneutyka filozoficzna rodzi się w Europie tylko dlatego, że tu właśnie obecna jest religia księgi, skupiająca uwagę na fenomenie interpretacji; i dlatego, że ta interpretacja bazuje na idei wcielenia Boga, rozumianego jako *kenosis*, jako niżenie i osłabienie”. W stanowiącej oś filozoficznej koncepcji słabego myślenia idei chrześcijańskiej *kenosis*, w owym micie wcielenia, ukrzyżowania i śmierci Boga wraz z koncepcją epoki „wolności ducha” (Löwith 2002, s. 144 i n.), którą w sobie mit ten zawiera, wyraża się jednocześnie nihilistyczne „dążenie” samej hermeneutyki. G. Vattimo (2011, s. 65–66) ujmuje tę kwestię następująco: „nihilizm jest «zbyt podobny» do *kenosis*, aby można było to podobieństwo uznać za przypadkową koincydencję, związek idei. [...] sama hermeneutyka jako filozofia niosąca ze sobą pewne tezy ontologiczne miałyby być owocem sekularyzacji, jako nawiązanie, następstwo, «zastosowanie», interpretacja treści chrześcijańskiego objawienia, przede wszystkim dogmatu wcielenia Boga”. Związek hermeneutyki i chrześcijaństwa zostaje dobrze uchwycony w słowach, jakie włoski filozof formuluje w swym eseju *Historia zbawienia, historia interpretacji* (Vattimo 2015b, s. 150–151): „Interpretacja – przede wszystkim interpretacja tekstów świętych – wchodziła [...] w tradycji judeochrześcijańskiej, w relacje ze zbawieniem [...]. Aby dostąpić zbawienia należy pojąć Słowo Boże zawarte w Piśmie i zastosować

je właściwie do naszej sytuacji i kondycji [...]. Należy także interpretować je w taki sposób, który nie jest niezgodny z rozumem”.

Omawiany autor idzie jeszcze dalej w swych rozważaniach nad związkiem hermeneutyki i koncepcji chrześcijańskiego zbawienia. Określa „zdarzenie” zbawienia, wcielenie, ową aktualizację zapowiedzi proroków, jako fakt na wskroś hermeneutyczny. Zdarzenie to nie oznacza wyłącznie żywego wypełnienia czy też ostatecznego odszyfrowania sensu prawa i nauk proroków, lecz etap hermeneutycznego procesu interpretowania zbawienia, po którym nastąpić ma era Ducha, ożywiającego tekst. Duch jest tu „najbardziej **hermeneutyczną** osobą Trójcy Świętej” (Vattimo 2015b, s. 151), gwarantem dalszej aktualizacji i wzbogacania interpretacji historii zbawienia. Tę zasadę G. Vattimo (2015b, s. 153) uznaje za „ideę produktywności aktu interpretacji”. Uważa, że „interpretacja nie polega tylko na uchwyceniu oryginalnego sensu tekstu (na przykład intencji autora) i na jego maksymalnie wiernej reprodukcji, lecz także wnosi coś istotnego do samego tekstu”. Produktywność interpretacji stała się w pewnym sensie paradygmatyczna dla kultury europejskiej, która „zrozumiała, że komentarz nie ma charakteru li tylko przygodnego, instrumentalnego, wtórnego, [lecz] jest właśnie efektem interpretacji, jakiej kultura ta poddała przekaz chrześcijański” (Vattimo 2015b, s. 153). Poza tym G. Vattimo (2011, s. 66) zwraca uwagę na fakt, że zetknięcie „tendencji kenotycznej”, o której była mowa wcześniej, z ideą produktywności interpretacji pozwala postrzegać sekularyzację zachodniej kultury nie jako proces linearnego i progresywnego porzucania chrześcijańskiego dziedzictwa, lecz przeciwnie, jako wyraz swoistej żywotności chrześcijańskiego przekazu na miarę czasów słabej ontologii<sup>2</sup>, zachowywania jego treści w rozmaitych odsłonach interpretacyjnych, wyzwalania wielości sensów objawienia, ujawniania polifonii mitycznych wariacji<sup>3</sup>.

Postsekularyzm jako znak owego sprzężenia hermeneutyki z chrześcijaństwem i jednocześnie jako diagnoza współczesnej kondycji Zachodu stanowi dobry przykład hermeneutycznej produktywności interpretacji. Trudno wskazać w jego ramach ujęcie, w którym nie pobrzmiwałoby echo chrześcijańskiej ontologii

2 P. Artemiuk krytykuje stanowisko G. Vattimo, podkreślając, że „Ontologia nihilistyczna, którą rozwija włoski filozof, mając swe źródło w filozofii Nietzschego, Heideggera i Gadamera, dziedziczy pojęcia i koncepcje tam wypracowane i nie da się jej obiektywnie pogodzić z chrześcijańskim Objawieniem. Wprawdzie u Vattimo religia powraca, ale jest to powrót, który zdecydowanie przeciwstawia transcendencji immanencję, mocy i władzy – słabość, a kultowi Boga – moralność i miłość. Jeśli religia nie może i nie powinna szukać jakiejś pozaświatowej podstawy, fundamentu i ma ograniczać się jedynie do doświadczenia stworzoności, czyli skończoności, to zamyka horyzont refleksji nad religią, pozbawiając go wymiaru transcendentalnego” (2016, s. 465–467). Stanowisko takie zdaje się wyrażać często obecną w teologii, wynikającą z przywiązania do mocnej ontologii rezerwę wobec radykalnej hermeneutyki.

3 W pewnym sensie tendencję kenotyczną traktować można jako próbę przywracania chrześcijaństwa – owego „ugrupowania” czy jednej z wielu szkół religijnych – tradycji judaistycznej, w której to obecność heteronomicznych interpretacji i komentarzy stanowiła naturalną logikę dyskursu rabinicznego (Rosik 2016, s. 16 i n.).



i metafizyki w postaci napięcia między transcendencją, owym „ślądem boskości”, i immanencją<sup>4</sup>. O owej hermeneutycznej pracy w polu tradycji G. Vattimo (2011, s. 66) pisze: „Podtrzymująca hermeneutykę idea przynależności interpretującego do «rzeczy» interpretowanej, czy mówiąc bardziej ogólnie, do gry interpretacji, odzwierciedla, wyjaśnia, powtarza, interpretuje to doświadczenie transcendencji”. Każda zatem impresja, tekst, komentarz, krytyka, dekonstrukcja, dzieło sztuki inspirowane i generowane w polu tradycji przekazu chrześcijańskiego w ramach określonej wspólnoty interpretacyjnej, niezależnie od stopnia, w jakim przystaje bądź nie przystaje do wersji uznanej lokalnie za ortodoksyjną, stanowić ma prawomocny przejaw hermeneutycznej pracy interpretacyjnej.

Dla myślenia pedagogicznego oraz samej pedagogiki religii zasada *kenosis* wraz hermeneutycznym postulatem produktywności interpretacji oznaczać może zapowiedź nie tyle programowego rozhermetyzowania ortodoksyjnych wersji przekazu chrześcijańskiego, stanowiących tradycyjnie treść transmisyjnej, kerygmatycznej pedagogiki religii, wersji legitymizowanych przez oficjalne urzędy nauczycielskie poszczególnych instytucji religijnych (te bowiem wciąż zachowują swoją prawomocność wobec własnych odbiorców-wiernych), co dowartościowanie tych wersji, które dotąd funkcjonowały na teologicznych peryferiach w charakterze banickich herezji, nie znajdując uznania oficjalnej nauki kościołów z uwagi na swój niekonwencjonalny lub wręcz „niebezpieczny” potencjał poznawczy i pedagogiczny. G. Vattimo (2011, s. 21) w swym hermeneutycznym postulatcie słabego myślenia podkreśla, że za każdą argumentacją wysuwaną dla podtrzymania określonej interpretacji stoi świadomość własnej partykularności, lokalności i ograniczoności roszczeń do prawdy. Świat jest bowiem polem nieustannego konfliktu interpretacji, a hermeneutyka przyjmuje, że wartość lokalnych argumentów leży nie w możliwościach odwoływań do jakiegoś obiektywnego bezpośredniego dowodu (takiego bowiem nie da się wskazać), lecz w zdolności do stwarzania przestrzeni dla spójnego i wspólnego obrazu, w oczekiwaniu, że inni zaproponują swój obraz łatwiejszy do zaakceptowania. W tym sensie owe wersje historycznych prawd (z zakresu dogmatyki lub etyki) są tworzone, utrzymywane i przekazywane w ramach lokalnych wspólnot interpretacyjnych, być może i niszowych, ale i tak pozostających w polu tradycji chrześcijańskiego przekazu. Tradycja ta legitymizuje je i uprawomocnia. Tutaj też mogą „legalnie” podlegać reinterpretacjom i pedagogicznemu „użyciu”.

### Konkluzje

W tradycji hermeneutycznej pedagogika ujmowana jest nie tyle jako **nauka** o wychowaniu (pedagogicznoreligijnym), ile jako **myślenie** o wychowaniu, czyli

4 A. Bielik-Robson ilustruje tę życiodajną strategię instynktu samozachowawczego podmiotu figurą Hioba, który „jest” osobno i inaczej, niż „jest” Bóg, a jednocześnie nie całkiem „jest” z natury (2013, s. 12–13).

„uprzytomnienie sobie warunków możliwości wychowania, a więc warunków takiej wiedzy i takiego doświadczenia, które jest rzeczywiście wychowujące, tj. tworzące tożsamość podmiotową” (Folkierska 1990, s. 110). Jak podkreśla Bogusław Śliwerski (1998, s. 21), rolą badacza teorii wychowania jest w takim ujęciu uruchomienie namysłu nad przesądami myślenia pedagogicznego (i teologicznego) po to, aby wykryć rzeczywisty (ukryty) sens wiedzy, czyniąc ją zarazem wiedzą problematyczną i niekonieczną<sup>5</sup>. Radykalnie hermeneutyczna koncepcja słabej myśli G. Vattimo stanowi interesującą propozycję dla pedagogiki religii. Przez osłabienie (*kenosis*) skodyfikowanych interpretacji teologicznych, ujmowanych w lokalnych systemach doktryn, uprawomocnianych przez religie instytucjonalne lub ich partykularne tradycje, czyni bowiem możliwym poszukiwanie oraz włączanie w obszar teorii i praktyki tej subdyscypliny innych niż ortodoksyjne interpretacji tzw. świętych tekstów. „Słaba” pedagogika religii, jako projekt szkicowany w niniejszym artykule, pozostawałaby formułą myśli pedagogiczno-religijnej uprawianej „wewnątrz” określonej tradycji religijnej, a nie poza nią<sup>6</sup>. Poddając dyskursywną, heterogeniczną, niejednorodną i ontologicznie „słabą” tradycję chrześcijańską uwadze zsekularyzowanego uczącego się podmiotu, ujawniałby się vattimowski paradoks **siły w słabości**, Rehabilitowałby herezje rozumiane jako inne niż „kanoniczne” interpretacje świętego tekstu i czyniłby z nich ważny użytek. Przyglądanie się hermeneutycznej i historycznej pracy nad nimi, np. nad tym, jak konstytuowały się ich wersje prawomocne, a jak apokryficzne, a także rekonstruowanie religijnych intencji, tematów czy motywów z innych niż religijne tekstów kultury (np. z literatury, sztuki, tekstów popkultury, performansów artystycznych), sprzyjałoby nie tylko ożywieniu zainteresowania własną tradycją religijną, pogłębieniu orientacji w tym temacie, krytycznej lekturze szeroko rozumianych tekstów z tego zakresu czy też poszukiwaniom nierozpoznanych wcześniej pól oddziaływania kultury, lecz także treningowi interpretowania i rozumienia, kompetencjom współcześnie istotnym, acz niełatwym.

Słaba pedagogika religii przesuwalaby punkt ciężkości z transmisyjnej i adaptacyjnej strategii arbitralnego przekazu pedagogiczno-religijnego w stronę

5 Idąc krok dalej, wskazać można związek pomiędzy hermeneutycznym rozpoznawaniem przesądów myślenia i tekstu z krytycznym rozpoznawaniem w nich zakusów władzy i demaskowaniem opresji. W ten sposób hermeneutyczna strategia lektury „świętych” ksiąg, osłabiając mocne interpretacje, otwiera przestrzeń dla nieortodoksyjnych, krytycznych interpretacji biblijnych podejmujących problemy nierówności społecznych, nadużyć władzy, społecznej niesprawiedliwości i ucisku, a nawet religijnych anarchii. Przykładem może tu być postać Jacquesa Ellula, francuskiego teologa i filozofa, który w eseju *Anarchia i chrześcijaństwo* wyłożył swój projekt anarchistycznego chrześcijaństwa (Humenuk 2018, s. 195–212). Obie powyższe strategie czytania tekstów religijnych fundują dwie osobne ścieżki dalszego rozwoju pedagogiki religii: hermeneutyczną i krytyczną pedagogikę religii.

6 Słaba pedagogika religii byłaby raczej „wewnętrzna” alternatywą dla formuły kerygmaticznej, aniżeli pedagogiką religii „zewnętrzna”, realizującą zadania czysto religioznawcze.

hermeneutyki zorientowanej na odkrywanie i konstruowanie sensu przez sam podmiot. Dokonywałaby reinterpretacji własnych celów i zadań tak, żeby w miejsce formuły kształtowania podmiotu do **bycia wiernym** stawiać formułę wychowania do **bycia świadomym i sprawczym**. Jej edukacyjny potencjał sprzyjałby koncentracji na wymiarze egzystencjalnym podmiotu uczącego się, na jego refleksyjności, na racjonalności komunikacyjnej i krytycznej (Kwaśnica 2017, s. 33 i n.). Ten rodzaj pracy będzie prowokował refleksję nad własnym stosunkiem do tradycji, umożliwiał osobiste mierzenie się z nią i uwewnętrznianie tego namysłu, rehabilitował metaforę, paradoks i herezję jako cenne okazje edukacyjne, „dające do myślenia”, stające się frapującym pretekstem do refleksji i rozmowy, jak również – sprzyjające praktyce demaskowania uchodzących często uwadze interpretacji ortodoksyjnych mechanizmów społecznych i kulturowych opresji<sup>7</sup>.

Przez bardziej świadomą identyfikację z treścią tradycji, stawianie jej pytań, poszukiwanie i odnajdywanie odpowiedzi wykraczających poza przyjętą ortodoksję i dogmat podmiot odzyskuje autonomię i sprawczość, ma także szansę na stawanie się dojrzałym i odpowiedzialnym uczestnikiem hermeneutycznej tradycji chrześcijańskiego przekazu. Ponadto taka formuła otwiera przed nim przestrzeń specyficznego „mówienia” o doświadczeniu religijnym i jego ekspresji nie tylko w ramach usankcjonowanej dziś tzw. hermeneutyki biblijnej, lecz przede wszystkim na drodze swobodnego eksperymentowania ze słowem, gestem, znakiem i symbolem religijnym, na sposób, w jaki czyni to sztuka, co w silnie zmediatyzowanej (pop)kulturze nie pozostaje bez znaczenia dla recepcji tradycji i identyfikacji z nią.

Projekt słabej pedagogiki religii czyni podmiot aktywnym czytelnikiem i interpretatorem własnej religijnej tradycji, zaangażowanym w poszukiwanie i odkrywanie w niej egzystencjalnej prawdy dla samego siebie, tak jak w przypadku tego ukąszonego przez tarantulę człowieka z *Ziemi zgryzoty* de Martino (1971), który stawał się tancerzem dopiero wtedy, gdy dane mu było osobiście i z bardzo bliska usłyszeć wprawiające go w taneczny ruch dźwięki muzyki.

### Bibliografia

- Artemiuk P. (2016). „Myśl słaba” *Gianniego Vattimo a chrześcijaństwo*. „Studia nad Rodziną”, 16/1–2 (30–31), s. 447–468.
- Bielik-Robson A. (2013). *Przedmowa Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*. W: Bielik-Robson A., Sosnowski M. A. (red.). *Deus otiosus Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- De Martino E. (1971). *Ziemia zgryzoty*. Marucha W. (tłum.). Warszawa: Książka i Wiedza.

7 Dotyczy to m.in. dyskusji wokół roli kobiety w kościele i społeczeństwie, problemu płci kulturowej, modeli ustrojowych i gospodarczych.

- Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Gravissimum educationis* (1968). W: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*. Poznań: Deus otiosus Nowoczesność w perspektywie postsekularnej. (2013). Bielik-Robson A., Sosnowski M. A. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Folkierska A. (1990). *Wychowanie w perspektywie hermeneutycznej*. W: Kwieciński Z., Witkowski L. (red.). *Ku pedagogii pogranicza*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Gnitecki J. (1989). *Hermeneutyczna koncepcja pedagogiki*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Humeniuk M. (2017). *Między katechizmem a biblioteką – w stronę inkluzyjnej pedagogiki religii*. W: Humeniuk M., Paszenda I. (red.). *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*. Wrocław: Instytut pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Humeniuk M. (2018). *Religia i krytyka – koncepcja Jacquesa Ellula w perspektywie pedagogiki ogólnej*. „Forum Pedagogiczne”, 1, s. 195–212.
- Humeniuk-Walczak M. (2014). *Transgresje w pedagogice religii – między instrumentalizacją a emancypacją edukacji religijnej*. W: Paszenda I., Włodarczyk R. (red.). *Transgresje w edukacji*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Il pensiero debole*. (1983). Vattimo G., Rovatti P. A., Amoroso L. (red.). Milan: Feltrinelli.
- Kołakowski L. (2010). *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*. Kraków: Znak.
- Kwaśnica R. (2017). *Dwie racjonalności. Od filozofii sensu ku pedagogice ogólnej*. Wrocław: IKN.
- LaCocque A., Ricoeur P. (2003). *Mysleć biblijnie*. Mukoid E., Tarnawska M. (tłum.). Kraków: Znak.
- Löwith K. (2002). *Historia powszechna i dzieje zbawienia*. Marzęcki J. (tłum.). Kęty: Antyk.
- Milerski B. (2003). *Pedagogika religii*. W: Kwieciński Z., Śliwerski B. (red.). *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Milerski B. (2011). *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe CHAT.
- Myśl mocna myśl słaba Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów* (2015). Surma-Gawkowska M., Zawadzki A. (tłum.). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura* (2011). Grzywacz R. (tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pareyson L. (2015). *Konieczność zwrotu ku mitowi. Sztuka i religia*. Zawadzki A. (tłum.). W: *Myśl mocna myśl słaba Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*. Surma-Gawkowska M., Zawadzki A. (tłum.). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Rogowski C. (1997). *Koncepcje katechetyczne po Soborze Watykańskim II*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

- Rogowski C. (2011). *Pedagogika religii. Podręcznik akademicki*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Rosik M. (2016). *Kościół a synagoga (30–313 po Chr.) na rozdrożu*. Wrocław: Chronikon.
- Śliwerski B. (1998). *Współczesne teorie i nurty wychowania*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Tomasik P. (2003). *Katechetyka fundamentalna*. W: Stala J. (red.). *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*. Tarnów: Biblos.
- Vattimo G. (2006). *Koniec nowoczesności*. Surma-Gawłowska M. (tłum.). Kraków: Universitas.
- Vattimo G. (2006). *Społeczeństwo przejrzyste*. Kamińska M. (tłum.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej TWP.
- Vattimo G. (2010). *Wiek interpretacji*. Królak S. (tłum.). W: Zabala S. (red.). *Przyszłość religii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Vattimo G. (2011). *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*. Kasia K. (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Vattimo G. (2015a). *Dialektyka, różnica, myśl słaba*. W: *Myśl mocna myśl słaba Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*. Surma-Gawłowska M., Zawadzki A. (tłum.). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Vattimo G. (2015b). *Historia zbawienia, historia interpretacji*. W: *Myśl mocna myśl słaba Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*. Surma-Gawłowska M., Zawadzki A. (tłum.). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Vattimo G., Paterlini P. (2011). *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*. Kasia K. (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

## HERMENEUTICS OF WEAK THOUGHTS BY GIANNI VATTIMO AS AN INSPIRATION FOR THE RELIGIOUS EDUCATION

**Abstract:** The article presents a project of *weak* pedagogy of religion, inspired by the radical hermeneutics of Gianni Vattimo and the key category of *kenosis* (*weakening*). This project assumes giving up the orthodoxy as a strong ontology, imposed in arbitrary and authoritative judgments and overbearing claims to define and establish universally binding epistemological, metaphysical, anthropological or ethical criteria. Praxis of such pedagogy would involve a hermeneutic discovery of the saving sense of the Christian message of letting go of objectivity and bringing the category of truth from outside (doctrine) inward (experiencing). The subject regains autonomy and has the opportunity to become a mature and responsible participant in the hermeneutic tradition of Christian transmission by a more conscious identification with the content of tradition, asking questions, searching for and finding answers that go beyond accepted orthodoxy and dogma. This formula opens to him a space of specific „talking” about religious experience and its expression not only within the now-sanctioned so-called biblical hermeneutics, but first and foremost

on the way of experimenting freely with the word, gesture, sign and religious symbol, the way art does it, which in the popculture is not without significance for the reception of tradition and identification with it.

**Keywords:** Gianni Vattimo; weak thought; pedagogy of religion; radical hermeneutics.

**Monika Humeniuk** – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Ogólnej Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół hermeneutycznych i krytycznych nurtów w pedagogice religii, problemów socjologii edukacji, socjologii i filozofii religii, religioznawstwa, edukacji międzykulturowej i aksjologicznej. 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 korespondencyjny: Instytut Pedagogiki, ul. Dawida 1, 50-527 Wrocław. Adres e-mailowy: monika.humeniuk@uwr.edu.pl.