

**UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II**

**W KRAKOWIE**

**WYDZIAŁ TEOLOGICZNY**

**PIOTR SEBASTIAN POPIOŁEK**

**RUCH RADYKALNEJ ORTODOKSJI:**

**TEOLOGIA, PONOWOCZESNOŚĆ**

**I SEKULARNOŚĆ W MYŚLI JOHNA MILBANKA.**

Praca doktorska

przygotowana na seminarium z teologii dogmatycznej

pod kierunkiem ks. dra hab. Roberta J. Woźniaka, prof. UPJPII

Kraków 2022

**Autor:** Piotr Sebastian Popiołek

**Tytuł:** Ruch Radykalnej Ortodoksji: teologia, ponowoczesność i sekularność w myśli Johna Milbanka

**Promotor:** ks. dr hab. Robert J. Woźniak, prof. UPJPII

**Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie**

**Kraków 2022**

**Stron 317**

## **ABSTRAKT**

W tej pracy podjąłem się syntezy myśli Johna Milbanka wychodząc z pozycji teologicznych. Uważam, że to właśnie perspektywa teologiczna pozwala lepiej zrozumieć jego projekt Radykalnej Ortodoksji, będący krytycznym podejściem do nowoczesnej i sekularnej myśli, dominującej wciąż we współczesnych dyskursach naukowych. „Radykalnie ortodoksyjne” ujęcie chrześcijańskiej tradycji pozwala Milbankowi dokonać ponowoczesnego zwrotu ku teologii jako metadyskursowi. By zrozumieć jednak, czym jest owa „radykalnie ortodoksyjna” perspektywa, którą proponuje, należy się zwrócić ku metodzie brytyjskiego teologa. Dlatego też w swej pracy omawiam wpieryw genealogiczny projekt Milbanka, w którym tworzy on wizję dwóch skonfliktowanych tradycji w chrześcijaństwie – ortodoksyjnej i heterodoksyjnej. Ta druga, jego zdaniem, przyczyniła się do powstania nowoczesności takiej, jaką znamy. Dopiero powrót do „ortodoksyjnej” tradycji pozwala na przywrócenie nadrzędnej roli teologii w myśleniu o świecie. W drugim rozdziale pokazuję jak daleko „tradycja szkotowska” wpłynęła na kryzys metafizyki i powstanie świeckich nauk społecznych według narracji Milbanka. Ostatecznie, w trzecim rozdziale, zarysowane zostają problemy z którymi mierzy się współczesne społeczeństwo, oraz jak projekt teologiczny Milbanka może pomóc w ich rozwiązaniu, składając się na specyficzną „radykalnie ortodoksyjną” teologię polityczną.

## **SŁOWA KLUCZOWE**

John Milbank, sekularność, postsekularyzm, ponowoczesność, nowoczesność, teologia polityczna, Radykalna Ortodoksja, Europa, teologia anglikańska, teologia polityczna

# SPIS TREŚCI

<b>SPIS TREŚCI .....</b>	<b>3</b>
<b>WYKAZ SKRÓTÓW.....</b>	<b>6</b>
<b>WSTĘP .....</b>	<b>8</b>
<b>ROZDZIAŁ I</b>	
<b>ZWROT TEOLOGICZNY.....</b>	<b>20</b>
1. Projekt genealogiczny Johna Milbanka.....	20
1.1. Henri de Lubac: genealogia idei natury i nadprzyrodzoności.....	24
1.2. Tomasz z Akwinu na nowo odczytany .....	35
a) Bóg i uczestnictwo w Jego Bycie.....	37
b) <i>Doctrina sacra</i> a filozofia .....	43
c) Relacja natury i łaski .....	45
1.3. Tradycja franciszkańska i narodziny nowoczesności.....	50
a) Teoria jednoznaczności bytu.....	53
b) Reprezentacja .....	57
c) Posybilizm.....	59
d) Współdziałanie .....	61
2. Od genealogii ku odnowie teologii.....	69
2.1. Teologia i myśl ponowoczesna .....	70
2.2. Krytyka współczesnej teologii .....	72
2.3. Jaka teologia?.....	76
3. Krytyczna recepcja projektu teologicznego Milbanka .....	84
3.1. Krytyka ujęcia myśli Tomasza z Akwinu przez Radykalną Ortodoksję.....	85
3.2. Krytyka ujęcia myśli Dunska Szkota przez Radykalną Ortodoksję.....	87
3.3. Teologia i postmodernizm.....	91
4. Konkluzja .....	94
<b>ROZDZIAŁ II</b>	
<b>MYŚL NOWOCZESNA W OGNIU KRYTYKI JOHNA MILBANKA .....</b>	<b>96</b>
1. Rozwód filozofii z teologią .....	102
1.1. Postszkoterska myśl baroku .....	103

1.2.	Kartezjański dualizm.....	104
1.3.	Kant i „zwrot kopernikański”, którego nie było .....	110
a)	Agnostycyzm Kanta .....	112
b)	Kantowski dogmatyzm.....	117
c)	Metafizyka wzniosłości jako powrót pogaństwa .....	119
d)	Uprzedniość wolności i zła .....	122
	Prawo moralne .....	123
	Narodziny radykalnego zła .....	125
1.4.	Fenomenologia – powrót metafizyki?.....	132
a)	Fenomenologia Husserla a tradycja szkotowska.....	133
b)	Krytyka fenomenologii donacji Jean Luc-Mariona .....	136
2.	Nauki pozytywne a teologia .....	143
2.1.	Narodziny nauk społecznych .....	146
a)	Francuska tradycja i malebranche’owski nominalizm .....	148
c)	Religia a rzeczywistość społeczna w tradycji niemieckiej.....	155
3.	Konkluzja .....	160

### **ROZDZIAŁ III**

#### **TEOLOGIA POLITYCZNA JOHNA MILBANKA..... 166**

1.	Liberalne podstawy nowoczesnego społeczeństwa.....	173
1.1.	Nowożytne państwo a suwerenność.....	175
a)	<i>Mythos</i> suwerennej władzy .....	175
b)	„Tyrania negatywnej wolności” .....	179
c)	<i>Dominium</i> .....	181
d)	Prawny racjonalizm.....	183
1.2.	Agonistyka w społeczeństwie liberalnym.....	185
1.3.	Krytyka ekonomii liberalnej.....	189
a)	Franciszkański protokapitalizm.....	190
b)	Kapitalizm jako „ikonoklastyczny system destrukcji” .....	193
2.	Teologie polityczne i ich krytyka .....	199
2.1.	Poszukiwanie katolickiego integralizmu.....	203
2.2.	Krytyka integralizmu Rahnera .....	209
2.3.	Naiwność teologii wyzwolenia .....	214
3.	Ku integralistycznej teologii politycznej.....	222

3.1.	Wydarzenie Wcielenia jako fundament praktyki chrześcijańskiej .....	225
3.2.	Praktyka eklezjalna a rzeczywistość społeczno-polityczna .....	237
4.	Trzecia droga a chrześcijański socjalizm .....	250
4.1.	„Złożona przestrzeń” ( <i>complex space</i> ) a nauczanie społeczne Kościoła .....	258
4.2.	Cechy chrześcijańskiego socjalizmu .....	267
a)	Moralna ekonomia.....	269
b)	Gotycyzm i organicyzm .....	272
c)	Transcendencja.....	283
d)	Liturgiczność „polityki czasu” .....	285
5.	Konkluzja .....	288
<b>ZAKOŃCZENIE.....</b>		<b>295</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>		<b>301</b>

## WYKAZ SKRÓTÓW

### Prace źródłowe

- BR – J. Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Routledge: London, New York 2006.
- BSO – J. Milbank, *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Wiley Blackwell: Chichester 2013.
- FL – J. Milbank, *The Future of Love: Essays in Political Theology*, Cascade Books: Eugene (OR) 2009.
- MCh – J. Milbank, S. Žižek, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, red. C. Davies, MIT: Cambridge (MA) 2009.
- PRS – J. Milbank, *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, tłum. M. Filipczuk, Teologia Polityczna: Warszawa 2020.
- PV – J. Milbank, A. Pabst, *The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future*, Rowman & Littlefield International: London, New York 2016.
- SM – J. Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, 2nd ed., William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids (MI)-Cambridge 2014.
- TA – J. Milbank, C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, Routledge: London 2001.
- TST – J. Milbank, *Theology and Social Theory : Beyond Secular Reason*, 2nd ed., Blackwell: Maiden, Oxford, Carlton 2011.
- WMS – J. Milbank, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Blackwell: Oxford, Cambridge (MA) 1997.

### Dokumenty magisterium

- CA – Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak: Kraków 2006, s. 619-702.
- CV – Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej: Wrocław 2009.
- GS – Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*, w: *Sobór Watykański II: Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum: Poznań 2002, s. 526-606.

- LC – Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia*, z 22 marca 1986 roku, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19860322\\_freedom-liberation\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_pl.html) [dostęp: 26.10.2021]
- LN – Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia *Libertatis nuntius*, z 6 sierpnia 1984 roku, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_pl.html) [dostęp: 26.10.2021]
- TD – Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Dehon Wydawnictwo Księży Sercanów: Kraków 2012.
- QA – Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xi/encykliki/quadragesimo\\_anno\\_15051931.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/quadragesimo_anno_15051931.html) [dostęp: 26.10.2021]
- HG – Pius XII, Encyklika *Humani generis*, <https://biblia.wiara.pl/doc/423146.ENCYKLIKA-HUMANI-GENERIS> [dostęp: 22.02.2022].
- SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak: Kraków 2006, s. 435-508.

## WSTĘP

John Milbank jest aktualnie jednym z najbardziej rozpoznawalnych współczesnych teologów, którego prace są tłumaczone, publikowane i komentowane na całym świecie (od Stanów Zjednoczonych po Koreę Południową). Jego wkład we współczesną teologię jest doceniany zarówno przez środowiska protestanckie, jak i katolickie. Jest zapraszany do wspólnych przedsięwzięć w zakresie publikacji prac naukowych, oraz na wydarzenia o charakterze religijnym i naukowym (w tym wielokrotnie w Polsce). Jakkolwiek niektóre elementy jego myśli są kontrowersyjne i kontestowane, tak ogrom pracy jaką wykonał by przywrócić należne (według niego) miejsce teologii nie może być zignorowany. Milbank jest teologiem anglikatolickim. Wywodzi on się ze środowiska anglikańskiego, jednakże jego teologia ma bez wątpienia rys katolicki. Wbrew głównemu nurtowi anglikanizmu, który od czasów Elżbiety I nabrał rysu silnie reformowanego, właśnie w części Tradycji katolickiej dojrzał chrześcijańską ortodoksję, za którą należało podążać w swych naukowych poszukiwaniach – chociaż łączy się ona z bardzo specyficznym jej rozpoznaniem (co będę się starał ukazać w niniejszej pracy).

Przybliżę jeszcze pokrótce rys biograficzny Milbanka. Urodził się on 23 października w 1959 roku w Kings Langley w Wielkiej Brytanii. Dyplom studiów drugiego stopnia z teologii uzyskał w Cambridge. Następnie doktoryzował się z filozofii na Uniwersytecie Birmingham. Tam obronił pracę na temat myśli Giambattisty Vico *The Priority of the Made: Giambattista Vico and the Analogy of Creation*, pod przewodnictwem włoskiego filozofa Leona Pompy. Pierwszy tom doktoratu, pod tytułem *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668-1744*, ukazał się w druku dopiero w rok od wydania *Theology and Social Theory*. W latach przygotowywania pracy doktorskiej, dzięki funduszowi Christendom Trust<sup>1</sup>, młody filozof i teolog wykładał w Lancaster<sup>2</sup>. Następnie rozwijał karierę naukową na Uniwersytecie Virginii, przeprowadzając się z rodziną do USA. Po powrocie do Wielkiej Brytanii wykładał na Uniwersytecie Nottingham na wydziale religioznawstwa, gdzie aktualnie jest emerytowanym profesorem. Od 1978 roku jest żonaty

---

<sup>1</sup> Instytucja charytatywna założona przez anglikatolickiego socjalistę Maurice'a Reckitta.

<sup>2</sup> Alison Milbank zajmuje się przede wszystkim związkami literatury i teologii. Napisała ważną pozycję na temat Tolkiena i Chestertona: A. Milbank, *Chesterton and Tolkien as theologians: the fantasy of the real*, T&T Clark: London 2007.



z teolożką Alison Milbank<sup>3</sup>, która w 2007 roku została ordynowana na duchownego w Kościele anglikańskim. Ponadto posiada dwójkę dzieci: teologa Sebastiana Milbanka, oraz córkę, która również jest duchownym Kościoła anglikańskiego.

Swoją najważniejszą pracę, która odbiła się echem w świecie naukowym, zatytułowaną *Theology and Social Theory*, John Milbank zaczyna słowami „Once, there was no «secular»”<sup>4</sup>. Ten krótki cytat najlepiej chyba oddaje sedno myśli Milbanka: przestrzeń sekularna została sztucznie stworzona, a cała rzeczywistość ma charakter teologiczny. Ta główna jego myśl sprawia, że zaliczany od jest do grona myślicieli postsekularnych, jednakże w przeciwieństwie do wielu z nich, którzy traktują religię z pewną pobłażliwością<sup>5</sup>, Milbank domaga się przywrócenia jej decydującej roli. Odwołując się do ruchu *ressourcement* w teologii, wskazuje on, że nowoczesność jest ukonstytuowana przez wyobraźnię religijną, a pozornie świeckie dyscypliny: wszelkie nauki pozytywne, filozofia, myśl polityczna, są *de facto* kryptoteologiami<sup>6</sup> – dodać by można, że heterodoksyjnymi względem chrześcijańskiej ortodoksji.

Milbank, wraz z innymi teologami i filozofami, zainicjował ruch Radykalnej Ortodoksji<sup>7</sup>, który kontynuuje myśl zawartą zarówno w jego *opus magnum*, jak i w manifestie, który opublikował pierwotnie w 1991 roku pt. *Postmodern Critical*

---

<sup>3</sup> Por. D. Grumett, *Radical Orthodoxy*, „The Expository Times” 2011, 122, 6, s. 261.

<sup>4</sup> J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd ed., Oxford: Blackwell 2006, s. 9. Polskie tłumaczenie tej pracy ukazało się w 2021 roku pod tytułem *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*.

<sup>5</sup> Jest to zarzut, który pojawia się chociażby względem Jürgena Habermasa przez konfesyjnych autorów. Myśl postsekularna, jakkolwiek dowartościowuje religię i przywraca jej istotną rolę w społeczeństwie, tak traktuje ją jedynie jako jeden z wielu fenomenów, poddawanych ocenie z perspektywy sekularnej.

<sup>6</sup> Pojęcie to spopularyzowała Agata Bielik-Robson. Por. A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas: Kraków 2008. Przed nią używane było głównie akcydentalnie, przede wszystkim w literaturze socjologicznej i antropologicznej. Nie posiadało ono jednak ustalonej definicji. Od ponad dekady stał się on jednak popularny w dyskursie postsekularnym.

<sup>7</sup> Przychyłam się w swojej pracy do określania Radykalnej Ortodoksji mianem „ruchu”, gdyż uważam, że jest to najlepszy sposób charakteryzacji tego wieloosobowego projektu. Jest to również zgodne z dotychczasową recepcją Radykalnej Ortodoksji w Polsce, m.in. przez Roberta Woźniaka oraz Sławomira Zatwardnickiego. Zob. R. J. Woźniak, *Radykalna Ortodoksja. Próba opisu*, „Znak” 2010, 662-663, s. 10-20; S. Zatwardnicki, *Objawienie w ujęciu radykalnej ortodoksji*, „Teologia w Polsce” 2019, 13, 12, s. 237-260; S. Zatwardnicki, *Radical Orthodoxy as Suspended Middle = Radykalna ortodoksja jako suspended middle*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2019, 27, 2, s. 121-147.

*Augustianism*<sup>8</sup>. Kolejny swego rodzaju „manifest” stanowi wprowadzenie do książki *Radical Orthodoxy: A New Theology*<sup>9</sup>, współnapisane z Grahamem Wardem i Catherine Pickstock. To właśnie od momentu ukazania się tej publikacji zaczęto konsekwentnie stosować nazwę *Radical Orthodoxy* (Radykalna Ortodoksja), pod nazwą tą rozumiejąc Milbanka i bliskich mu myślicieli. Jako oddających ducha „radykalnej ortodoksji” Milbank widzi też inne grupy, jak *Communio* wraz z Benedyktem XVI, czy przedstawiciele neopatrystycznych i sofiologicznych prądów teologii katolickiej, np. Williama Desmonda, Philippa Rosemana, Johannes Hoffa, czy Oliviera-Thomasa Venarda. Spośród ruchów katolickich ma też silne związki z *Communione e Liberazione*, międzynarodowym ruchem świeckich katolików powstałym we Włoszech. Ruch Radykalnej Ortodoksji, jak stwierdza Milbank, eklektyczny i ekumeniczny z natury, oraz wychodzący ze środowiska anglikatolickiego, ma zwolenników w niemal wszystkich kościołach i denominacjach<sup>10</sup>.

Zadaniem, jakie postawili przed sobą przedstawiciele Radykalnej Ortodoksji, jest przywrócenie ortodoksyjnej i starożytnej myśli chrześcijańskiej wolnej od dualizmów, które zdominowały nowoczesną (ale i późnośredniowieczną) rzeczywistość, to znaczy: wiary i rozumu, natury i nadprzyrodzoności, religii i świeckości. Pojęcie „radykalnej ortodoksji” obejmuje pierwotne pragnienie *ressourcement*, jakim jest powrót do prawdziwie chrześcijańskich korzeni (łac. *radix* – stąd angielskie *radical*) – neo-tomiści (czy wręcz „neo-neo-tomiści”, jak nazywa ich Milbank) natomiast, zadowolają się wyłącznie powrotem do Tomasza z Akwinu, jak tego który zwieńcza i przerasta wcześniejszą tradycję teologiczną<sup>11</sup>. Jednym z głównych założeń jest wyciągnięcie konsekwencji z Augustyńskiej doktryny o stworzeniu *ex nihilo*, która wyraża się w partycypacyjnym (*participatory*) i neoplatońskim odczytaniu chrześcijaństwa. Podobnie autorzy Radykalnej Ortodoksji na

---

<sup>8</sup> Oryginalnie artykuł ukazał się na łamach „Modern Theology” 1991, 7, 3, czyli w rok po publikacji *Theology and Social Theory*. Później był przedrukowywany w innych książkach wydawanych w ramach ruchu Radykalnej Ortodoksji. Ale to właśnie pod taką nazwą, tj. *postmodern critical augustianism* („ponowoczesny krytyczny augustianizm”), był znany projekt Milbanka przez pierwsze lata od publikacji *Przekroczyć rozum sekularny*.

<sup>9</sup> J. Milbank, G. Ward, C. Pickstock, *Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy*, w: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, ed. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, Routledge: London-New York 1999.

<sup>10</sup> J. Milbank, *The New Divide: Romantic Versus Classical Orthodoxy*, „Modern Theology” 2010, 26, 1, s. 29-30.

<sup>11</sup> J. Milbank, *The New Divide...*, s. 29.

nowo odczytują Tomasza z Akwinu i jego metafizykę, którą kontrastują z późnośredniowiecznymi tomistami oraz neotomistami (zgadzając się w wielu miejscach z Henri de Lubac’iem, Étienne Gilsonem (1884-1978) czy Jacquiem Maritainem (1882-1973) – ale uważając ich interpretacje za niewystarczające. Autorzy ci, w swoich pracach, wykonują gigantyczną pracę „genealogiczną” (czy też, za de Lubac’iem i Michelelem Foucault „archeologiczną”), której zadaniem jest wykazanie teologicznego uwikłania nowoczesnej myśli sekularnej. Jako symbol tzw. *paradigm shift*, które doprowadziło do narodzin nowoczesności uważają teorię jednoznaczności bytu (*univocitas entis*) Jana Dunsza Szkota. Jest to jedna z istotniejszych cech charakterystycznych tego ruchu, który dopatruje się powstania nowoczesnych dualizmów w myśli franciszkańskiej (czasem wybiegając przed Szkota, aż do Bonawentury), którą Daniel Horan OP nazwał *Scotus Story*<sup>12</sup>. Wprowadzenie tej teorii dla Milbanka oznacza całkowite odejście od starożytnej i średniowiecznej metafizyki, w której dominowały kategorie uczestnictwa (partycypacji), analogii, daru, na rzecz nowej ontologii, gdzie Bóg stanowi tylko jeden z bytów będących przedmiotem poznania. To z kolei doprowadziło do zrodzenia kolejnych dualizmów (rozumu i wiary, rzeczywistości fenomenalnej i noumenalnej etc.), które pozwoliły na stwierdzenie, że może istnieć sfera autonomiczna i niezależna od nadprzyrodzoności. Powstanie przestrzeni sekularnej łączy się zatem według Milbanka bezpośrednio z pewnymi przedzałożeniami natury teologicznej (mającymi źródła w późnośredniowiecznej teologii). Konsekwentnie doprowadziło to do rozdzielenia w filozofii i teologii tego, co naturalne od nadprzyrodzonego.

Kolejny krok, czyli całkowite zanegowanie tej drugiej rzeczywistości (i wprowadzenie redukcjonizmu materialistycznego) stało się nieuniknione. W nowoczesności ten paradygmat uniwersalnego rozumu sekularnego i rzeczywistości społecznej jako całkowicie niezależnych od nadprzyrodzonego stał się niekwestionowalny. Do tego stopnia, że sama teologia musiała mu ulec, przyjmując podrzędną rolę kolejnej z nauk szczegółowych, zajmujących się tym, co nadprzyrodzone w opozycji do tego co naturalne. Stąd Milbank krytykuje nowoczesne szkoły teologiczne, które nie potrafiły przezwyciężyć dualizmu natury i nadprzyrodzoności (dotyczy to tak neotomizmu, jak i neoortodoksji, teologii liberalnej, teologii wyzwolenia oraz teologii transcendentalnej). Z kolei epoka ponowoczesna otwiera przed teologią nowe możliwości, pozwalając na to, co

---

<sup>12</sup> D. P. Horan OFM, *Postmodernity and Univocity. A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus*, Fortress Press: Minneapolis 2014.

Milbank określa mianem „powrotu do przednowoczesności” (*half-turn back to pre-modernity*)<sup>13</sup>. Ponowoczesność bowiem podważyła roszczenia nowoczesności do posiadania jedynej prawdy, opartej na uniwersalnym (świeckim) rozumie.

Wobec tej nowej sytuacji teologia nie musi podporządkowywać się już świeckim standardom naukowym, które wymuszały na niej określenie się jako jednej z nauk pozytywnych i wychodzenia z pozycji podmiotu poznającego (stąd krytyka u Milbanka wszelkiej teologii „oddolnej”). Nie jest to jednak negacja nowoczesności dla samej negacji, lecz chodzi w niej o przywrócenie tego, co chrześcijaństwo utraciło przez ostatnie wieki, a co według Milbanka stanowi remedium na dzisiejszy jego kryzys. W przeciwieństwie do świeckich dyskursów ponowoczesnych i postsekularnych, radykalny powrót proponowany przez anglikańskiego teologa musi być ortodoksyjny, tzn. wierny chrześcijaństwu wyznawanemu w credo oraz myśli Ojców Kościoła: „Ortodoksja to najbardziej bezpośrednie poczucie oddania się wyznawanemu (*credal*) chrześcijaństwu oraz wzorowości jego patrystycznej macierzy”<sup>14</sup>. Genealogia Milbanka, wraz z jego krytyką nowoczesnej filozofii i teologii wychodzi poza zakres czysto teoretycznych spekulacji. Teorie społeczne mają bowiem przełożenie nie tylko na postrzeganie otaczającej nas rzeczywistości, ale i jej przekształcanie. Stąd kulminacją całego przedsięwzięcia Milbanka jest jego specyficzna „teologia polityczna”. Metadyskurs teologiczny nie unika deskrypcji rzeczywistości społecznej, ale jak najbardziej się w nią angażuje – co było charakterystyczne dla autorów Pisma Świętego, czy autorów patrystycznych. Dopiero w nowoczesności chrześcijańscy autorzy stopniowo zaczęli odstępować to pole relacji międzyludzkich neutralnej świeckiej domenie.

W jaki sposób Milbank przeprowadza genealogię nowoczesności i, konsekwentnie, świeckości? Co ta genealogia pozwala mu powiedzieć o rozumie nowoczesnym, któremu

---

<sup>13</sup> J. Milbank, ‘*Postmodern Critical Augustinianism*’: *A Short Summa In Forty Two Responses To Unasked Questions*, „*Modern Theology*” 1991, 3, 7, s. 225. W kontekście tak ujętego programu przez Milbanka tym bardziej dziwi zaliczanie go do grona teologów premodernistycznych, czego dokonał Michał Pospiszyl w artykule: M. Pospiszyl, *Wszystko co chcielibyście wiedzieć o chrześcijaństwie, ale baliście się zapytać Žižka*, w: „*Pressje*” 2011, 25, s. 72-81. Milbank nie odrzuca nowoczesności, nie jest antymodernistyczny, ale jak ujmuje to James K. A. Smith, jest zdecydowanie postnowoczesny, poprzez przyjęcie postawy krytycznej względem nowoczesności. Por. J. K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Baker Academic: Grand Rapids (MI) 2004, s. 71.

<sup>14</sup> J. Milbank, G. Ward, C. Pickstock, *Introduction...*, s. 2.

podporządkowane są różne dziedziny nauki, od filozofii po nauki polityczne? Jak rozumie on teologię i jakie widzi możliwości dla niej w świecie ponowoczesnym – nie tylko w aspekcie teoretycznym, ale i praktycznym? Są to pytania, nad którymi będę się pochylał w swej pracy, które pozwolą przedstawić, mam nadzieję, w sposób jasny i spójny myśl teologiczną Johna Milbanka, oraz wykazać że jest to autor wartościowy dla dzisiejszego dyskursu teologicznego (ale i wykraczającego poza niego).

### **Status questionis i metodologia**

John Milbank jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych współczesnych teologów. Jego główna praca, *Theology and Social Theory* doczekała się jak dotąd przekładów na języki hiszpański<sup>15</sup>, francuski<sup>16</sup>, a w końcu polski<sup>17</sup>. Ponadto artykuły Milbanka i wywiady z nim ukazują się w licznych językach europejskich, i pozaeuropejskich. Od wydania *opus magnum* brytyjskiego teologa ukazała się duża ilość prac omawiających i polemizujących z Milbankiem – nie sposób jest uwzględnić ich wszystkich, a sama biografia poświęcona tym pracom zajęłaby wiele stron. Nie wszystkie są również warte uwagi, czy to ze względu na brak istotnego wkładu w dyskusję, czy wąski i częściowy zakres podejmowanego tematu, wykraczający poza to, co będzie mnie interesuje w tej pracy badawczej. Mniej jest monografii poświęconych Milbankowi, które starałyby się wyłożyć i usystematyzować jego myśl w postaci klarownego wywodu. Część z nich ma charakter porównawczy – zestawiany jest z innymi autorami, którzy podejmowali tak jak on, jakiś określony temat (np. zagadnienie nadprzyrodzoności, czy teologii politycznej)<sup>18</sup>. Znacznie więcej jest prac, gdzie myśl Milbanka i jego projekt Radykalnej Ortodoksji umieszczane są jako część dyskursu,

---

<sup>15</sup> J. Milbank, *Teología y teoría social: Más allá de la razón secular*, tłum. M. Villanueva, Herder: Barcelona 2004.

<sup>16</sup> J. Milbank, *Théologie et théorie sociale : au-delà de la raison séculière*, tłum. P. Robin, Les Éditions du Cerf: Paris 2010.

<sup>17</sup> J. Milbank, *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, tłum. M. Filipczuk, Teologia Polityczna: Warszawa 2020.

<sup>18</sup> Warto wymienić tutaj: P. S. Kucer, *Truth and Politics. A theological comparison of Joseph Ratzinger and John Milbank*, Fortress Press: Minneapolis 2014; rozprawa doktorska H. Lim, *John Milbank and the Mystery of the Supernatural: His Postmodern Engagement with Henri de Lubac*, Université de Strasbourg: Strasbourg 2013.

np. ponowoczesnej teologii czy postsekularyzmu<sup>19</sup>. Powstały również prace wprowadzające w Radykalną Ortodoksję, z których jak dotąd książka reformowanego teologa Jamesa K. A. Smitha *Introducing Radical Orthodoxy* jest najbardziej popularna (ukazując się nawet w języku koreańskim) – posiada „błogosławieństwo” samego Milbanka, który napisał do niej wstęp. Wprowadza ona również dla projektu Radykalnej Ortodoksji perspektywę teologii kościoła ewangelicko-reformowanego<sup>20</sup>. Jak dotąd jedyną wydaną, w pełni systematyczną pracą, która poświęcona jest myśli Milbanka, jest *L'invenzione del secolare* Marca Salvoli<sup>21</sup>. Powstały również prace doktorskie poświęcone myśli Milbanka, które nie zostały opublikowane i nie trafiły przez to do szerszego obiegu<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric, and Truth*, red. W. Hankey, D. Hedley, Ashgate Publishing: Aldershit 2005; G. Hyman, *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy Or Nihilist Textualism?*, Westminster John Knox Press: Louisville-London 2001; *The Poverty of Radical Orthodoxy*, red. L. Isherwood, M. Zlomislić, Wipf & Stock Publishers: Eugene (OR) 2012 ; D. S. Long, 8. *Radical Orthodoxy*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. K. J. Vanhoozer; Cambridge University Press: Cambridge 2003, s. 126-145; H. Joas, *Sophisticated Fundamentalism from the Left? On John Milbank*, w: H. Joas, *Do We Need Religion? On the Experience of Self-transcendence*, Routledge: New York 2016, s. 75-90; G. Hyman, *John Milbank*, w: *Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, red. W. T. Cavanaugh, P. Manley, John Wiley & Sons: Chichester 2019, s. 320-332.

<sup>20</sup> W jeszcze większym stopniu o Radykalnej Ortodoksji z perspektywy reformowanej, traktuje praca zbiorowa redagowana również przez Smitha: *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition. Creation, Covenant, Participation*, red. J. K. A. Smith, J. H. Olthuis, Baker Academic: Grand Rapids (MI) 2005.

<sup>21</sup> M. Salvoli, *Marco Salvoli, L'invenzione del secolare. Post-modernità e donazione in John Milbank*, Vita e Pensiero: Milano 2013. Mam wiedzę o istnieniu niewydanych prac doktorskich poświęconych myśli Milbanka, lecz nie udało mi się do części z nich dotrzeć, jak choćby autorstwa Kristen Haas *The eschatology of John Milbank* obronionej na Calvin Theological Seminary w 2008 roku.

<sup>22</sup> Poza wymienionymi już przeze mnie publikacjami udało mi się ustalić, że powstały następujące prace: C. T. S. Grey, *Theology, Science and Life with John Milbank and Hans Jonas*, University of Bristol: Bristol 2017; J. W. Alvis, *A Radical Phenomenology of Love: Divine Love as Understood by the Radically Orthodox John Milbank*, Liberty University: Lynchburg (VA) 2009; R. A. Davis, *Political Church and the Profane State in John Milbank and William Cavanaugh*, University of Edinburgh: Edinburgh 2013; M. P. Smith, *Is Theology Rational?: A Critical Study of Ward's Introduction to 'The Postmodern God' and Milbank's 'Theology and Social Theory' : Beyond Secular Reason*, University of Wales Trinity Saint David 2012; M. R. Laffin, *Martin Luther in the Modern Political Narrative: A Constructive Reappraisal of Luther's Political Theology with Special Reference to the Institutions in Critical Conversation with John Milbank and Jennifer Herdt*, University of Aberdeen: Aberdeen 2014.

Pomimo tak dużej recepcji tego autora w dyskursie teologicznym i nauk społecznych, jak i coraz większej jego popularności w Polsce, nie ukazała się u nas żadna monografia poświęcona w pełni myśli brytyjskiego teologa. Powstawały jednak prace w postaci artykułów mające wprowadzać w myśl Radykalnej Ortodoksji<sup>23</sup>. Poza wspomnianym tłumaczeniem *Theology and Social Theory* na język polskich ukazały się tłumaczenia

---

<sup>23</sup> Były za to próby wprowadzenia w myśl Radykalnej Ortodoksji i wzbudzenia zainteresowania wśród polskich czytelników. Zob. „Znak” 2010, 662-663; „Krytyka Polityczna” 2007/2008, 14 oraz „Pressje” 2011, 26-27; 2014, 36; 2017, 50; 2017, 51-52. Od niedawna autor jest silnie promowany przez środowisko Teologii Politycznej. Ukazało się również kilka prac naukowych poświęconych Radykalnej Ortodoksji: J. Gużyński, *Między teorią prywatną a teorią zła radykalnego. Johna Milbanka krytyka pozytywnej ontologii zła (Between the theory of initiation and the theory of radical evil. John Milbank's criticism of the positive ontology of evil)*, „Ethos” 2019, 1, s. 103–121; P. Kopiec, *Teologicznie o krytyce kapitalizmu. Ujęcie Johna Milbanka i Radykalnej Ortodoksji*, „Teologia i człowiek” 2020, 4, 52, s. 49-72; P. Kopiec, *Teologiczny ruch Radykalnej Ortodoksji o protestantyzmie i scholastyce. Wprowadzenie w refleksję*, „Nurt SVD” 2020, 148, s. 213-229; R. J. Woźniak, *Radykalna Ortodoksja...*; S. Zatwardnicki, *Objawienie w ujęciu radykalnej ortodoksji...*; S. Zatwardnicki, *Radical Orthodoxy as Suspended Middle...* (oba artykuły Sławomira Zatwardnickiego były wynikiem realizacji grantu „Radykalna ortodoksja (radical orthodoxy) w teologii. Część I. Teologia jako nauka”); R. J. Woźniak, *Przyszłość, Teologia, Społeczeństwo*, Wydawnictwo WAM: Kraków 2007; M. Puczyłowski, *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację*, Wydawnictwo WAM: Kraków 2018. W trakcie przygotowywania tej pracy doktorskiej również dokonałem przekładów prac Milbanka, przeprowadziłem wywiady z tym autorem, oraz publikowałem prace naukowe i popularnonaukowe poświęcone myśli Radykalnej Ortodoksji. Przekłady: Milbank, J., Pabst, A., *Polityka cnoty. Post-liberalizm i przyszłość człowieka (wstęp do książki)*, tłum. P. Popiołek, „Pressje” 2017, 51/52, s. 56-61; wywiady: J. Milbank, P. Popiołek, *Milbank: Socjalizm jest naturalnie bardziej powiązany z religią niż liberalizm*, 13.02.2020, Magazyn „Kontakt”, <https://magazynkontakt.pl/milbank-socjalizm-jest-naturalnie-bardziej-powiazany-z-religia-niz-liberalizm/> [dostęp: 21.06.21]; J. Milbank, P. Popiołek, *Nowoczesność nie jest winą reformacji*, „Pressje” 2017, 50, s. 103-111; artykuły popularnonaukowe: P. Popiołek, *Społeczeństwo agonistyczne i pragnienie pokoju*, 11.01.2021, „Teologia Polityczna”, <https://teologiapolityczna.pl/piotr-popiolek-spoleczenstwo-agonistyczne-i-pragnienie-pokoju-1> [dostęp: 20.04.2022]; P. Popiołek, *Radykalna intronizacja. Chrystus Król Polski i teologia postsekularna*, „Pressje” 2014, 36, s. 95-108; artykuły naukowe: P. Popiołek, *Powrót do myślenia teologicznego w ponowoczesności. Postsekularyzm i Radykalna Ortodoksja*, w: *Mit-Religia-Nowoczesność. Cena emancypacji*, red. T. Majewski, M. Kustera, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków 2019, s. 19-42; P. Popiołek, *Chrystus – źródło i założyciel „praktyki” chrześcijańskiej. Eklezjologiczny wymiar chrystologii w myśli Johna Milbanka*, IMAGO DEI – IMAGO CHRISTI. NA OBRAZ BOŻY, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Krakowie: Kraków 2018, s. 65-84. Fragmenty moich artykułów *Społeczeństwo agonistyczne i pragnienie pokoju* oraz *Chrystus – źródło i założyciel „praktyki” chrześcijańskiej. Eklezjologiczny wymiar chrystologii w myśli Johna Milbanka* zostały wykorzystane i rozwinięte w tej pracy doktorskiej (kolejno: w rozdziale III, 1.2., oraz w III, 3.1.).

pojedynczych esejów, artykułów, fragmentów książek czy wywiady. Niniejsza praca ma za zadanie wypełnić tę lukę. Ponadto, jak wspomniałem, nie powstała praca próbująca pokazać rozwoju myśli teologicznej Johna Milbanka, jak i ukazać jej w sposób syntetyczny. Niewątpliwie nie jest to zadanie łatwe, ze względu na ciągłą i bardzo płodną działalność autora. Jednakże, można wyróżnić podstawowe elementy jego myśli, które nie ulegają zmianie na przestrzeni lat – a niekiedy pewne jej elementy ulegają wręcz wyostreniu, jak zamierzam pokazać. Ze względu na te zauważalne braki w literaturze, podjąłem się niełatwego zadania dokonania syntezy myśli tego autora z perspektywy teologicznej. Żywię również nadzieję, że praca ta, pozwoli innym teologom lepiej zrozumieć Milbanka, którego myśl momentami może wydawać się zbyt chaotyczna i nieuporządkowana. Zwłaszcza na gruncie polskim, gdzie tak mało dostępnych jest nie tylko prac Milbanka, ale i tych poświęconych jego projektowi.

Część z istniejących opracowań myśli brytyjskiego wychodzi z perspektywy filozoficznej i w ten sposób, jako filozofa, traktują one samego Milbanka. W mojej pracy traktuję Milbanka przede wszystkim jako teologa – a w konsekwencji jako filozofa. Ta uprzednia metapozycja teologii względem filozofii jest spójna z założeniami samego Milbanka. Nie uprawia on bowiem jakiejś samodzielnej autonomicznej dyscypliny filozoficznej, która traktowała by Boga jedynie jako kolejny przedmiot swoich badań, ale wychodzi z łona teologicznego doświadczenia i namysłu nad Objawieniem, które to dopiero otwiera drzwi do poznania stworzonej rzeczywistości. Stąd też tytułowa teologia, która stanowi główny klucz do zrozumienia myśli brytyjskiego teologia, a dla mnie jest punktem wyjścia. Jak zostanie pokazane w pierwszym rozdziale, to właśnie dyskurs ponowoczesny pozwala na przywrócenie teologii roli jako „królowej nauk”. Metoda genealogiczna Milbanka, jak i sam sposób tworzenia przez niego narracji przypominającej postmodernistyczny *collage* wychodzą z ponowoczesnych ustaleń odnośnie rozpadu nowoczesnego paradygmatu ufundowanego na świeckim rozumie. Te główne idee stanowią klucz dla odczytania przeze mnie twórczości Milbanka i stworzenia koherentnej syntezy jego teologicznej myśli.

Spod pióra Milbanka wyszło kilka książek i setki artykułów oraz rozdziałów w zbiorowych monografiach. Był współautorem również dwóch książek z innymi autorami: z Catherine Pickstock i Adrianem Pabstem. Stanowią one podstawową literaturę źródłową dla moich badań. Dobierając je, starałem się nie pominąć najistotniejszych pozycji, w których zawarł interesujące mnie treści. Jakkolwiek największą uwagę poświęcałem



monografiom i artykułom naukowym, to starałem się nie pomijać również prac popularnonaukowych i wywiadów, jeśli zawierały istotne informacje na temat poglądów Milbanka na interesujący mnie temat. W wielu miejscach autor ten w oczywisty sposób powtarzał swoją myśl sprzed lat, potwierdzając jedynie swą stałość przy niektórych założeniach. Nie zawsze zatem był sens przytaczania wszystkich fragmentów, gdzie dana myśl się pojawia. Natomiast taki zabieg bywał czasem potrzebny, gdy starałem się ukazać jakieś zmiany w jego myśli, czy rozwój pewnej idei. Pozostałe źródła to pisma innych autorów Radykalnej Ortodoksji, dokumenty Magisterium czy teksty przynależące do Tradycji Kościoła (w tym Ojców i Doktorów Kościoła), pisma szeroko pojętej tradycji chrześcijańskiej (gdy mowa o licznych teologach niekoniecznie należących do Tradycji, lub wprost wywodzących się z innych tradycji, w tym heterodoksyjnych), aż w końcu autorzy do których odnosi się bezpośrednio Milbank (np. z nauk społecznych). Odwołanie się do tej literatury pozwoliło mi krytycznie odnieść się do projektu samego Milbanka, poprzez jego konfrontację z tymi źródłami. Z licznej literatury przedmiotu poświęconej samemu Milbankowi i Radykalnej Ortodoksji przywoływałem głównie te, które odnosiły się do podejmowanych przeze mnie zagadnień – czy to w sposób przychylny czy krytyczny. Ze względu na takie ujęcie przeze mnie tematu, mogą pojawić się zarzuty o redukcjonizm, przed którymi nigdy nie jest się łatwo obronić. Bez wątpienia moja praca ma pewne ograniczenia – wiąże się to bezpośrednio z dobranymi przeze mnie zagadnieniami i selekcją źródeł. Więcej można by poświęcić miejsca trynitologii, teologii liturgii, czy teologii daru u Milbanka. Zawęziłem te tematy do tego co konieczne, by zachować przejrzystość wyводу. Mam nadzieję, że zostaną one jednak poruszone w przyszłości – jeśli nie przeze mnie, to przez innych autorów.

Główne źródło dla mnie stanowią prace Milbanka publikowane w języku angielskim. Starałem się jednak paralelnie korzystać z prac przetłumaczonych już na język polski, by ułatwić polskiemu czytelnikowi śledzenie wyводу oraz weryfikację przytaczanych przeze mnie fragmentów tekstu. Stosuję ten zabieg przede wszystkim w przypadku cytowań (przy porównawczych odwołaniach do tekstu preferuję pozostać przy źródłach w języku oryginalnym). Nie zawsze jednak polskie tłumaczenia były zadowalające – czasami nie oddawały w pełni sensu, który był zawarty w oryginale, a był potrzebny by ukazać jakiś element myśli autora. Jeszcze kiedy indziej tłumaczenie to zawierało wręcz błędy i zupełnie kłóciło się z oryginałem (jeśli to były zmiany dokonywane w dłuższym cytacie w języku polskim, to używałem kwadratowych nawiasów dla moim poprawek). W takich sytuacjach

korzystając z polskiego tłumaczenia odnotowywałem to w przypisie. Jeśli nie zaznaczono inaczej i nie przywoływałem przy polskim cytacie z Milbanka żadnego istniejącego tłumaczenia, to znaczy, że przekład był mojego autorstwa. Zrezygnowałem z cytowań w języku angielskim, by zwiększyć przejrzystość pracy i nie zwiększać diametralnie jej objętości. Natomiast tam, gdzie uznałem to za istotne (np. ze względu na analizę lub zawilość sensu fragmentu tekstu), zamieszczałem odpowiednie terminy lub zdania w języku oryginalnym, umieszczając je w nawiasie. Polskie tłumaczenie *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* ukazało się pod tytułem *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna* – widzimy zatem, że tytuł i podtytuł zostały odwrócone przez wydawcę. Z tego też powodu, pozwoliłem sobie odwoływać się do tej publikacji czasem przez tytuł *Przekroczyć rozum sekularny*, a czasem podtytuł *Teologia i teoria społeczna* (zachowując wierność oryginałowi). Przy cytowaniu Pisma Świętego korzystam z IV poprawionego wydania Biblii Tysiąclecia, chyba że zaznaczam inaczej.

## **Struktura pracy**

Praca składała się z trzech rozdziałów. Pierwszy wprowadza w metodologię Milbanka i stara się ukazać jak wygląda jego główna narracja dotycząca narodzin nowoczesności. Genealogia przeprowadzana przez Milbanka nie jest zwykłą historiografią idei, ale tworząc swą narrację na temat rozwoju metafizyki i teologii, daje mu podstawy by dokonać teologicznego zwrotu. Zostanie przywołany również projekt Henri de Lubaca, jako istotna inspiracja dla brytyjskiego teologia. Cała ta narracja, jak pokażę odbywa się w kluczu „radycznie ortodoksyjnym”, co pozwala Milbankowi na wyróżnienie dwóch dróg tradycji teologicznej – ortodoksyjnej i heterodoksyjnej (w uproszczeniu nazwijmy je tutaj neoplatońsko-dominikańską oraz nominalistyczno-franciszkańską), z których to ta druga dała podwaliny dla świeckiej nowoczesnej rzeczywistości. Pozostaje jednak pytanie o zasadność tej narracji i radykalnego podziału na ortodoksyjne-heterodoksyjne, tworzącego dualistyczną wizję naszej historii i tradycji teologicznej. Pociąga ono za sobą kolejne pytanie – czy można rzeczywiście budować cały system teologiczny w oparciu na tej narracji?

Drugi rozdział jest swoistego rodzaju przejściem, między metodą i teologicznymi założeniami Milbanka z pierwszego rozdziału, a jego teologią polityczną, będącą przedmiotem trzeciego. Skupia się on przede wszystkim na krytyce filozofii od nowożytności, która to właśnie ulegała tendencjom heterodoksyjnym wyrażonym

w rozdziale pierwszym i mającym swe źródła już w późnym średniowieczu. Zwracam tam uwagę na elementy, które zdaniem Milbanka miały największy wpływ na sekularyzację rozumu i zarzucenie ortodoksyjnie chrześcijańskiej metafizyki, co miało swój ewidentny wpływ na rozwój teorii społecznych.

Trzeci rozdział, będący zwieńczeniem pracy, ale i zajmujący największą jej część, poświęcony jest „teologii politycznej” Milbanka (choć jak pokażę, używanie tego terminu rodzi wiele problemów). Przedstawia on problemy, które Milbank dostrzega we współczesnym świeckim społeczeństwie, oraz w jaki sposób, z perspektywy teologicznej, można im zaradzić. Teologia zdaniem Milbanka nie oferuje tylko krytyki „państwa ziemskiego”, ale daje możliwość stworzenia pewnego obrazu, nieostrych reguł, które mogą stanowić podwaliny dla „państwa Bożego” do którego pielgrzymują chrześcijanie. Nie jest to wyraz jego utopizmu, jak pokażę, ale łączy się z pewnymi fundamentalnymi założeniami związanymi tak z rozumieniem Objawienia, natury ludzkiej, jak i rzeczywistości społecznej. Swoją autorski projekt Milbank nazywa wieloma imionami, ale najczęściej pojawia się on po prostu jako „chrześcijański socjalizm”, odwołując się do przedmarksowskich, a wręcz średniowiecznych tradycji sposobu organizacji. Jak jego sam projekt genealogiczny i teologiczny, tak i ów społeczny projekt również jest niezwykle kontrowersyjny, doczekując się wiele krytyki, tak od strony autorów konfesyjnych, jak i zwolenników społeczeństwa świeckiego.

Dochodząc do konkluzji, opierając się na własnej analizie jego prac, jak i recepcji dokonanej przez innych autorów, będę starał się wskazać na główne zalety i wady, a wręcz słabości projektu Milbanka. Z jednej strony daje on bowiem wielkie szanse i nadzieje dla teologii, z drugiej natomiast zbudowany jest, jak postaram się ukazać, na niezwykle grząskim gruncie, sprawiając że składane przez niego obietnice łatwo się rozplývają. Pomimo erudycji Milbanka, chaotyczność jego wywodu sprawia, że jest on często niezrozumiały, lub rozumiany jest odwrotnie do zamierzonego przez niego celu, doprowadzając czasem do skrajnie różnych interpretacji jego myśli.

# ROZDZIAŁ I

## ZWROT TEOLOGICZNY

To, co John Milbank nazywa zwrotem teologicznym staje się możliwe dopiero dzięki narodzinom myśli ponowoczesnej, która podważa paradygmat „naturalnego rozumu”, w pełni sekularnego i oderwanego od nadprzyrodzoności. Jakie jest jednak zadanie teologów w tych nowych okolicznościach? Ponowoczesność odrzucając wielkie narracje nowoczesności jednocześnie wprowadziła zamęt, bo skoro żadna z narracji nie może rościć sobie prawa do bycia jedyną prawdziwą, to w takim wypadku i teologia staje się tylko kolejnym konkurencyjnym dyskursem. Według Milbanka może być to przewyciężone, na co pozwala jego projekt genealogiczny pokazujący kryptoteologiczność rozumu świeckiego. Dlatego też w pierwszym rzędzie w tym rozdziale zostanie ukazany projekt genealogiczny Milbanka, jego związek z teologią Henri de Lubaca SJ (1986-1991) oraz ruchem *ressourcement*. Genealogia nadprzyrodzoności stanowi istotny element jego projektu, gdzie „radycznie ortodoksyjna” lektura źródeł ma odzyskać przed-dualistyczny obraz chrześcijaństwa. Następnie zostanie ukazane odczytanie w takim właśnie kluczu myśli Tomasza z Akwinu, który jest w narracji Milbanka (i zarazem Radykalnej Ortodoksji) stawiany *vis-à-vis* Jana Dunsza Szkota (ale też szerszej tradycji franciszkańskiej, z której się wywodził). Po tym zostanie dopiero ukazana propozycja „zwrotu teologicznego” (*theological turn*) Milbanka, który został umożliwiony poprzez wcześniej przeprowadzoną genealogię.

### 1. Projekt genealogiczny Johna Milbanka

Genealogia jest jedną z metod, którymi posługiwali się „mistrzowie podejrzeń”, a która została najlepiej opanowana przez Fryderyka Nietzschego. Autor *Przewyciężyć rozum sekularny* we wprowadzeniu do drugiego wydania swej pracy pisze wprost, że przyjmuje pewne elementy metody genealogicznej i ontologii różnicy z systemu niemieckiego filozofa<sup>1</sup>. Została ona również zaaplikowana przez wielu myślicieli postmodernistycznych, pośród których można wymienić takie osoby jak Michela Foucault, Gillesa Deleuze’a, Félix

---

<sup>1</sup> Por. PRS, s. 28-9 (TST, s. xiv).

Guattari'ego, Jean-François Lyotarda, czy Jacques'a Derridę<sup>2</sup>. Genealogia na usługach postmodernistów miała przede wszystkim zajmować się dekonstrukcją „reżimów opartych na sile”<sup>3</sup>. Innego genealogicznego zadania podjął się Heidegger, który doszukiwał się przyczyny bolączek współczesnego społeczeństwa w specyficznym postrzeganiu egzystencji oraz „cudu Bycia, które daje wszystko co jest”<sup>4</sup>. W tej narracji „upadku Zachodu”, który można sprowadzić do przyczyn znajdujących się w jakichś ontologicznych pomyłkach, doprowadzających nas do nowoczesnej zubożałej kultury i społeczeństwa, myśl Heideggera jest zbieżna z zamysłem Milbanka<sup>5</sup>. Główna różnica jest taka, że miejsce tego „upadku” – jak twierdzi Paul DeHart – znajduje się gdzie indziej<sup>6</sup>.

Genealogia jako metoda ma na celu poszukiwanie źródeł i śladów pewnych idei, poprzez prześledzenie skomplikowanych i zmiennych procesów historycznych i myślowych. Wiąże

---

<sup>2</sup> Por. PRS, s. 603 (TST, s. 278). Obok Milbanka, można wymienić również innych autorów, którzy podjęli się równie istotnych projektów genealogicznych, jak chociażby Albert Hirschman ze swoją pracą *Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*, tłum. I. Topińska, M. Kochanowicz, Znak: Kraków 1997 (ukazała się oryginalnie w 1977 r.), Alasdair MacIntyre z *Dziedzictwem cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN: Warszawa 1996 (oryginalnie w 1981 r.), Amos Funkenstein z *Theology and the Scientific Imagination from Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press: Princeton 1986, oraz Brad S. Gregory z *Niezamierzoną reformacją. Od rewolucji religijnej do świeckiego społeczeństwa*, tłum. A. Dzierzgowska, PWN: Warszawa 2021 (oryginalnie w 2012 r.). Warto zwrócić uwagę, że dwóch ostatnich autorów, podobnie jak Milbank, łączą zmiany dokonujące się w metafizyce stojące u podstaw nowoczesnego światopoglądu z teorią jednoznaczności Dunska Szkota. Jednakże chociaż studium Gregorego ukazało się dwie dekady po pracy anglikańskiego teologa, to o dziwo nie ma w nim odniesień ani do Milbanka, ani do ważniejszych autorów Radykalnej Ortodoksji piszących na temat roli Szkota w genealogii nowoczesności, jak chociażby Catherine Pickstock.

<sup>3</sup> PRS, s. 605 (TST, s. 279).

<sup>4</sup> P. J. DeHart, *Aquinas and Radical Orthodoxy. A Critical Enquiry*, Routledge: London-New York 2014, s. 6.

<sup>5</sup> Por. P. J. DeHart, *Aquinas and Radical Orthodoxy...*, s. 7.

<sup>6</sup> DeHart zauważa, że dla Heideggera degeneracja Bycia znamionuje całą zachodnią metafizykę od Platona do Hegla, natomiast według Radykalnej Ortodoksji Byt był w doskonały sposób rozumiany przez Ojców Kościoła poprzez ich „partycypacyjną ontologię” Bożego stworzenia *ex nihilo*. Przez to „zejście ku onto-teo-logii przychodzi znacznie później, wraz z upadkiem zaczęty przez szkotyzm”. Ogólne założenia Heideggera chociaż były prawdziwe, to imiona winowajców „musiały być zmienione by chronić niewinnych”. W tym celu Radykalna Ortodoksja całą winą za ten upadek obarczyła przede wszystkim tradycję franciszkańską. Por. P. J. DeHart, *Aquinas and Radical Orthodoxy...*, s. 7-8.

się to z tym, że tak myślenie i działanie ludzkie odbywają się „w cieniu” i „pół-ukryciu”<sup>7</sup>.  
Oddając głos Milbankowi:

W rzeczywistości wszystkie nasze działania przyjmują mityczne, metaforyczne, czy racjonalne ramy, podczas gdy wszystkie nasze teoretyczne wypowiedzi i pisma są praktyczną ingerencją w ludzką historię, bez względu na to czy w sposób zamierzony czy nie.<sup>8</sup>

Tak postrzegana historia ludzka, w której związek myśli i działania są często ukryte, rzadko wychodzi na światło dzienne i nie można jej wyraźnie dostrzec. Dlatego zadaniem „genealoga” jest przebrnięcie przez te wszystkie cienie i dojście do momentu, w którym można spojrzeć „na działania w świetle ich przed-założeń i teorii, w świetle ich praktycznych tendencji”<sup>9</sup>. Jak zauważa Simon Oliver, metoda ta przyjęta przez Radykalną Ortodoksję w gruncie rzeczy współgra z tym jak teologia była pojmowana przez tradycję tomistyczną<sup>10</sup>. Dzięki temu taka teologia jest bardziej interdyscyplinarna, nie posiadająca określonych granic badawczych.

Metoda ta w dużej mierze przypomina tą *ressourcement*<sup>11</sup>, czyli „Nowej Teologii”, która miało za zadanie przywrócić w Kościele właściwą teologię i filozofię, oraz zrozumienie wiary Kościoła jako pewnego dynamicznego dziedzictwa. Przeciwwstawiając się

---

<sup>7</sup> Por. BSO, s. 1.

<sup>8</sup> BSO, s. 1.

<sup>9</sup> BSO, s. 1.

<sup>10</sup> Por. S. Oliver, *Henri de Lubac and Radical Orthodoxy*, w: *T&T Clark Companion to Henri de Lubac*, red. J. Hillebert, Bloomsbury: London-New York 2017, s. 396.

<sup>11</sup> Samo pojęcie *la nouvelle théologie* powstało w zasadzie jako inwektywa, przeciwko de Lubacowi i jego zwolennikom, i zostało ukute przez o. Garrigou-Lagrange w 1946 r. Później było podchwyczone przez papieża i *L'Osservatore Romano*. Por. H. U. von Balhasar, *Theology of Henri de Lubac*, tłum. J. Fessio SJ, M. M. Waldstein, Ignatius Press: San Francisco 1991, s. 17. Obok de Lubaca, wśród najważniejszych autorów tego ruchu, do których należeli głównie dominikanie i jezuita szkół Le Saulchoir i Lyon-Fourvière, należałoby wymienić Marie-Dominique Chenu (1895-1990), Yves Congara (1904-1995), Domonique Dubarle'a (1907-1987), Henri-Marie Féreta (1904-1992), Jeana Daniélou (1905-1974), Henri Bouillarda (1908-1981) i Hansa Urs von Balthasara (1905-1988). Por. G. Flynn, *Introduction. The Twentieth-Century Renaissance in Catholic Theology*, w: *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, red. G. Flynn, P. D. Murray, P. Kelly, Oxford University Press: Oxford 2012, s. 1-2. Więcej na temat tego ruchu: *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, red. G. Flynn, P. D. Murray, P. Kelly, Oxford University Press: Oxford 2012, a w języku polskim: A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Wydawnictwo WAM: Kraków 2016, s. 103-108.

ahistorycznym metodom neoscholastycznym proponowali powrót do źródeł (*ressourcement*), do Biblii, Ojców Kościoła, oraz liturgii, poprzez zwrócenie się ku samym tekstom źródłowym. Uważali, że w teologii nowożytnej ta metoda została zarzucona<sup>12</sup>. Przekonywali, że myśl chrześcijańska powinna być aktualizowana (*aggiornamento*) do współczesnych warunków kulturowych<sup>13</sup>. De Lubac tutaj przestrzegał przed ryzykiem archeologii rozumianej jako pewnej formy muzealnictwa. Można by użyć tu określenia Foucaulta, że taka archeologia służyła „odtworzeniu dyskursu historycznego”, czy „wewnętrznemu opisowi zabytku”<sup>14</sup>. W teologii sprowadzałyby się to do tego, że doktryna Kościoła byłaby prezentowana właśnie niczym pewne artefakty, które byłyby same w sobie tajemnicze i niezrozumiałe, a teolodzy-muzealnicy, specjalizujący się w ich historii pełniliby funkcję informatorów, którzy tłumaczyliby i opowiadali o nich nieobeznanym laikom. W taki sposób była właśnie postrzegana przez de Lubaca teologia od XVI w., oderwana od swych źródeł, mocno spekulacyjna i abstrakcyjna. To konkretne pojęcie archeologii jest dalekie od tego, jak rozumiana jest opisywana tu genealogia. Jednakże u de Lubaca pojawia się również pojęcie archeologii, które znacznie bardziej oddaje metodę *ressourcement* i można je w gruncie rzeczy traktować jako synonimiczne dla omawianej genealogii<sup>15</sup>.

Dla Radykalnej Ortodoksji kluczowa staje się dokonana przez de Lubaca genealogia doktryny „natury czystej”. Ta późnośredniowieczna koncepcja, która wyrosła wśród komentatorów Tomasza z Akwinu, dla przedstawicieli *ressourcement* leżała u podstaw nowożytnych dualizmów oraz wykrystalizowania się idei świeckości. Hipoteza „natury czystej”, jak zostanie dalej pokazane, stanie się punktem wyjścia dla wielu dociekań samego Milbanka.

---

<sup>12</sup> Por. J. W. Wood, *Ressourcement*, w: *T&T Clark Companion to Henri de Lubac...*, s. 94.

<sup>13</sup> Por. K. Kaucha, *Przedmowa do trzeciego wydania*, w: H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, W Drodze: Poznań 2011, s. 9.

<sup>14</sup> M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemak, Państwowy Instytut Wydawniczy: Warszawa 1977, s. 32.

<sup>15</sup> Zob.: „Jednakże jak odnaleźć chrześcijaństwo, jeśli nie przez powrót do jego źródeł i usiłowanie odkrycia go na nowo w epokach eksplozji jego żywotności? Jak odnaleźć sens tylu doktryn i instytucji, które zawsze w naszym wnętrzu zmierzają ku martwej abstrakcji i formalizmowi, jeśli nie starając się dotrzeć do twórczej myśli, której są wynikiem? Iluż badań nad zamierzchłą przeszłością wymaga tego rodzaju poszukiwanie! Iluż uciążliwych rekonstrukcji, poprzedzonych długimi pracami przygotowawczymi! Jednym słowem ileż «archeologii»! [...] Nieraz potrzeba dużo jałowej archeologii, aby na nowo uruchomić źródła żywej wody.”, H. de Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, tłum. M. Rostworowska-Książek, Wydawnictwo WAM: Kraków 1995, s. 29-30.

### 1.1. Henri de Lubac: genealogia idei natury i nadprzyrodzoności

Na początku warto podkreślić, iż John Milbank w pewnym stopniu uważa się za kontynuatora dzieła *ressourcement* zapoczątkowanego między innymi przez Henri de Lubaca<sup>16</sup>. Środowisko teologiczne z Cambridge, z którego Milbank się wywodził, było mocno powiązane intelektualnie z *nouvelle théologie*<sup>17</sup>. Wiele spostrzeżeń i tez zostało zaczerpniętych bezpośrednio od francuskiego teologa, jednakże wyciągnięto z nich radykalniejsze konsekwencje<sup>18</sup>. W przedmowie do drugiego wydania *Theology and Social Theory*, Milbank sam stwierdza, że jego zdaniem Henri de Lubac nie poszedł wystarczająco daleko w swej genealogii, co prowadziło do tego, że w swej myśli utrzymywał problematyczną równowagę „między tym, co naturalne, i tym, co nadprzyrodzone, między rozumem i wiarą, filozofią i teologią”<sup>19</sup>. Chociaż stwierdza, że o wiele bliżej jest mu do samego de Lubaca, niż recepcji francuskiego teologa, której dokonał Hans Urs von Balthasar<sup>20</sup>. Dalej, w tejże książce, przeciwstawia francuski integralizm z de Lubac’iem na czele, jako ortodoksyjny, ale nie w pełni zrealizowany projekt – niemieckiemu, niedoskonałemu integralizmowi<sup>21</sup>. Już w tej swojej wczesnej pracy zawarł pewne myśli na temat de Lubaca, które zostały następnie rozwinięte w książce poświęconej myśli jezuitę: *The Suspended Middle*. Sam tytuł książki został zaczerpnięty z określenia, którego użył Balthasar względem twórczości de Lubaca: „De Lubac wkrótce zdał sobie sprawę, że znalazł się w zawieszeniu pośrodku [*suspended middle*], z której to pozycji nie mógł uprawiać żadnej filozofii bez transcendowania jej w teologię, ale również teologii bez konstytuującej jej filozoficznej substruktury”<sup>22</sup>. Ważną kwestią, chociażby od strony metodologicznej, jest

---

<sup>16</sup> Sam *explicite* stwierdza, że z pewnością bliżej mu genealogii de Lubaca niż Balthasara. Por. PRS, s. 48 (TST, s. xxv).

<sup>17</sup> Zob. J. K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy...*, s. 35.

<sup>18</sup> Można to choćby zauważyć w podejściu do samej koncepcji *natura pura*, która zostaje radykalnie odrzucona przez Milbanka.

<sup>19</sup> PRS, s. 48 (TST, s. xxiv-xxv).

<sup>20</sup> Por. PRS, s. 48 (TST, s. xxv).

<sup>21</sup> Myśl ta rozwinięta zostanie w trzecim rozdziale tej pracy. Tam też zostanie wyjaśniona różnica między integralizmem i integryzmem.

<sup>22</sup> Dalej, Balthasar zauważa, że ten środek „był istotnym ośrodkiem jego myśli od początku do teraz, w pierw w opozycji do nowożytnej dychotomii którą Kajetan narzucił na Tomasza, dzisiaj w opozycji do nowej formy chrześcijańskiej schizofrenii, która ustępuje tak bardzo post-kantowskiemu naukowemu racjonalizmowi i sekularyzmowi (jako «otwarcie na świat»), że jedyne co zostaje dla sfery wiary, to bezzasadny fideizm.” H. U. von Balthasar, *The Theology of Henry de Lubac...*, s. 15.



zestawianie przez niego myśli de Lubaca i Balthasara. W jego opinii, ten drugi powędrował za daleko w kierunku barthowskiego fideizmu, starając się przewyciężyć przepaść która powstała między rozumem a wiarą, kładąc większy nacisk na uzasadnieniu wiary „jako takiej”<sup>23</sup>. Recepcja de Lubaca w myśli Milbanka, jak i rola tego teologa jaką mu przypisuje w historii teologii XX wieku, pokazują również stopień przywiązania brytyjskiego filozofa do katolickiej tradycji teologicznej, z którą sam się często identyfikuje.

Wykorzystując genealogiczną (czy archeologiczną) pracę de Lubaca, i rozwijając ją, dochodzi do wniosków, które stają się kamieniami węgielnymi jego własnej teologicznej drogi i przełomowego odkrycia, które zostaje wyrażone w *Przewyciężyć rozum sekularny* – mianowicie iż ziarno nowoczesnego (a zatem i świeckiego) myślenia zostało zasiane już w późnym średniowieczu. To krytyka późnośredniowiecznych teologów, neotomistycznego zwrotu i teologów kontrreformacyjnych staje się przyczynkiem do ukazania w jaki sposób sekularność zrodziła się jako forma chrześcijańskiej herezji. Recepcja de Lubaca dokonana przez Milbanka obejmuje zatem jego genealogię nauki o *natura pura*, relacje pomiędzy naturą a nadprzyrodzonością, oraz zagadnienie przeobóstwienia i nakierowania stworzenia ku Bogu.

Kluczową pozycją Henri de Lubaca, można by wręcz rzec przełomową, było *Surnaturel* wydane w 1946 roku<sup>24</sup>. Ukazanie się tej książki Milbank porównuje do wydania *Bycia i czasu* Heideggera, czy *Dociekań filozoficznych* Wittgensteina. Było to wydarzenie kluczowe dla naszego zrozumienia własnej kultury. *Surnaturel* ukazało w jaki sposób „mętna” teologia scholastyczna wytworzyła nowoczesną filozofię i kulturę<sup>25</sup>. W cztery lata po wydaniu książki, została ogłoszona encyklika *Humani Generis* Piusa XII, która była postrzegana jako wymierzona w twierdzenia zawarte w książce de Lubaca<sup>26</sup>. Balthasar

---

<sup>23</sup> PRS, s. 48 (TST, s. xxv).

<sup>24</sup> H. de Lubac, *Surnaturel: études historiques*, Aubier-Montaigne: Paris 1946. Pozycja ta, mimo że rzeczywiście uważana za jedną z najistotniejszych prac teologicznych XX wieku, nie została jak dotąd przełożona ani na język polski, ani angielski.

<sup>25</sup> Por. SM, s. 70.

<sup>26</sup> Chociaż przekonanie o takim obrocie sprawy jest dość powszechne wśród teologów, oraz powtarza je zarówno Milbank jak i Balthasar, to Jacob W. Wood poddaje je w wątpliwość. Należy tu zwrócić uwagę na kilka istotnych faktów. Ogólne twierdzenie, że człowiek posiada naturalne pragnienie nadprzyrodzoności de Lubac opiera na tradycji teologicznej Idziego Rzymianina i jego interpretacji Tomasza. Tradycja ta była kontynuowana przez Michała Paludanusa (1593-1653), Fulgencjusza Lafosse’a (ok. 1640-1684), Giovanniego Lorenzo Berti (1696-1766) oraz Michała Anioła Marcelli OESA (zm. 1804). Jak wykazuje Wood, to właśnie

zauważył, że chociaż dokument uderzał w całą szkołę teologiczną w Lyonie, to de Lubac stał się kozłem ofiarnym nagonki, która powstała<sup>27</sup>. W swych późniejszych publikacjach (*Augustinisme et theologie moderne* oraz *Le mystère du surnaturel*<sup>28</sup>), jak odnotowuje Milbank, de Lubac dopracował swoje twierdzenia z *Surnaturel*<sup>29</sup>. Sam francuski teolog, pomimo że znalazł się w pewien sposób na marginesie życia teologicznego (nie mógł nauczać, jego książki nie mogły być przedmiotem nauki w seminarium i zostały wycofane z seminaryjnych bibliotek), miał wielu zwolenników (np. w osobie Étienne Gilsona, z którym prowadził żywą korespondencję). Myśl de Lubaca z czasem okazała się kluczowa dla teologii Soboru Watykańskiego II. Został on poniekąd przywrócony do łask przez Jana XXIII, zostając mianowanym na konsultora Papieskiej Komisji Przygotowawczej obrad soboru<sup>30</sup>. Jednakże jak odnotowuje Balthasar, po samym Soborze nie cieszył się już estymą, gdyż dla teologów liberalnych, którzy zdominowali dyskurs, jawił się jako „tradycjonalista”. By posłużyć się określeniem Milbanka – żył w zawieszeniu pomiędzy fałszywym konserwatyzmem kościelnej antymodernistycznej reakcji a liberalną hegemonią

---

w oparciu o ich recepcje Idziego Rzymianina de Lubac rozwinął swą koncepcję nadprzyrodzoności. *Surnaturel* w znacznej mierze zostało oparte na tezach Marcelliego, który miał najbardziej skrajne poglądy i właśnie ta interpretacja zostaje potępiona przez *Humani Generis*. Sama teologia Idziego Rzymianina, a zatem jej bardziej ortodoksyjne ujęcia, do których należy wliczyć wczesne dzieła de Lubaca, jak i jego późniejszą pracę *Le mystère du surnaturel* (która opiera się na myśli Lafosse'a), nie zostają potępione. Zob. J. W. Wood, *Henri de Lubac, Humani Generis, and the Natural Desire for a Supernatural End*, „Nova et vetera” 2017, 15,4, s. 1209-1241; rozprawa doktorska: J. W. Wood, *The Natural Desire for God: Henri de Lubac and European Thomists of the Early Twentieth Century*, Catholic University of America: Washington D.C. 2014, <https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/etd%3A411/datastream/PDF/view> [dostęp: 06.07.2021]. Polski teolog Andrzej Zuberbier przychyła się do stwierdzenia, że pewne poglądy szkoły nowej teologii były potępione w encyklice, aczkolwiek przypisanie ich jednoznacznie de Lubacowi jest problematyczne. Por. A. Zuberbier, *Relacja natura – nadprzyrodzoność*, Akademia Teologii Katolickiej: Warszawa 1973, s. 29-30.

<sup>27</sup> H. U. von Balthasar, *Theology of Henri de Lubac...*, s. 17.

<sup>28</sup> H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier-Montaigne: Paris 1965; H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Aubier Montaigne: Paris 1965. Wcześniej, w 1949 r., ukazał się artykuł o tym samym tytule: H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, w: *Théologie dans l'histoire II*, Desclée de Brouwer: Paris 1949, s. 71-107, gdzie wyjaśniał wiele problemów poruszanych w *Surnaturel*.

<sup>29</sup> Np. w kwestii, czy może być duchowa natura nie będąca zorientowana ku łasce. Por. SM, s. 9.

<sup>30</sup> Por. K. Kaucha, *Przedmowa do trzeciego wydania...*, s. 10.

posoborowego teologicznego *aggiornamento*<sup>31</sup>. Można zatem powiedzieć, że de Lubac wciąż pozostawał na marginesie, pomimo swojego gigantycznego wkładu w katolicką myśl teologiczną. Jako moment oficjalnej rehabilitacji można uznać rok 1983, kiedy został przyjęty do kolegium kardynalskiego przez Jana Pawła II, co zdaniem Milbanka można uznać za kres wykluczenia tego teologa, a *nouvelle théologie* w końcu mogła zostać włączona do głównego nurtu teologii.

W swym opus magnum *Surnaturel*, Henri de Lubac wykazał w jaki sposób doktryna o *natura pura* doprowadziła do utraty prawdziwej katolickiej i ortodoksyjnej nauki na temat nadprzyrodzoności (fr. *surnaturel*). W swej pracy *Petite catéchèse sur nature et grâce* francuski teolog pisał, że

Idea nadprzyrodzoności jest dla chrześcijanina równie istotna, jak na przykład pojęcie stworzenia, objawienia, Kościoła czy sakramentu. Można więc twierdzić, że jest ono wszędzie obecne, nie tylko w wyniku działania tradycji, lecz od samych początków.<sup>32</sup>

Koncepcja ta stanowiła „korelat natury ludzkiej”, chociaż samo pojęcie nadprzyrodzoności w języku teologicznym pojawiło się dopiero w bulli Piusa V *Ex omnibus afflictionibus* z 1567 roku, zawierającej potępienie poglądów Michała Bajusa (1513-1589)<sup>33</sup>. Dopiero w tym dokumencie możemy się spotkać ze szczegółowym omówieniem zagadnienia przez

---

<sup>31</sup> SM, s. 8. Balthasar w swojej książce przywołuje takie słowa de Lubaca: „To, co chciałem zaoferować jako przyjemną strawę i wyglądającą wprzód siłę, teraz odrzucają jak zgniły owoc albo nieprzyjemny ciężar”. H. U. von Balhasar, *Theology of Henri de Lubac*.... 19.

<sup>32</sup> H. de Lubac, *O naturze i łasce*..., s. 7.

<sup>33</sup> Por. H. de Lubac, *O naturze i łasce*..., s. 13. Zob. Pius V, *Ex omnibus afflictionibus*: 21, „Humanae naturae sublimatio et exaltation in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae condicionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis” („Wywyższenie i wyniesienie natury ludzkiej aż do uczestnictwa w naturze Bożej należało do nieskazitelności pierwszego stanu i dlatego musi być nazwane czymś naturalnym, a nie nadprzyrodonym”); 23: „Absurda est sententia eorum, qui dcunt, hominem ab initio, dono quodam supernaturali et gratuito, supra condicionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter colera” („Absurdalnym jest błędny pogląd, utrzymujący, że na początku człowiek został poprzez pewny nadprzyrodzony i darmowy dar wywyższona ponad swój naturalny stan, by z wiarą, nadzieją i miłością mógł nadprzyrodzenie wielbić Boga”), podkreślenia własne. Za: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matter of Faith and Morals*. Latin-English, ed. Peter Hünermann, 43rd Edition, Ignatius Press: San Francisco 2012, §1921, §1923. Tłumaczenie polskie p. 21 za: *Breviarium Fidei*, V/51.

Magisterium<sup>34</sup>. Nadprzyrodzoność według rozumienia de Lubaca oznacza „nie tyle Boga czy rzeczy boskich rozważany sam w sobie, a jego czyste transcendencji, co – w sposób ogólny i jeszcze niejasny – porządek boski pozostający w związku z porządkiem ludzkim i zarazem mu przeciwstawny”<sup>35</sup>. Odrzucenie tego rozróżnienia byłoby dla francuskiego teologa równoznaczne z odrzuceniem idei Objawienia, tajemnicy Wcielenia, odkupienia, oraz zbawienia. Jest zatem ono czymś fundamentalnym dla rozumienia istoty chrześcijaństwa. Natomiast rozwinięcie doktryny o *natura pura* doprowadziło do rozwarstwienia się natury i nadprzyrodzoności, wprowadziło niespotykany dotąd podział. Idea ta jest zdaniem de Lubaca nieznaną we wschodniej teologii, gdyż nie było jej odpowiednika w starożytnej myśli greckiej, a nawet w łacińskiej pojawiła się stosunkowo późno<sup>36</sup>.

Zdaniem Milbanka wyłonienie się doktryny o „czystej naturze” doprowadziło z kolei do wytworzenia przestrzeni dla świeckiej i współczesnej filozofii, w tym dla całej kantowskiej tradycji filozoficznej, którą de Lubac odrzucał<sup>37</sup>. Wiązało się to też z rozdzieleniem idei nadprzyrodzoności i natury. Pokantowski naukowy racjonalizm jak i sekularyzm nie pozostawiają już miejsca dla wiary, która może być jedynie utrzymana w postawie fideistycznej<sup>38</sup>. Natomiast dla de Lubaca prawdziwa filozofia i teologia nie były ze sobą sprzeczne. Milbank pisze, że sama koncepcja nadprzyrodzoności:

*dekonstruuje* możliwość teologii dogmatycznej, tak jak była ona wcześniej rozumiana w czasach nowożytnych, podobnie jak w równym stopniu dekonstruuje możliwość teologii filozoficznej, czy nawet wyraźnie samodzielnej filozofii *tout court*.<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> Więcej na temat Bajusa i reakcji Kościoła na jego tezy można przeczytać w polskojęzycznej literaturze przedmiotu: A. Zuberbier, *Relacja natura – nadprzyrodzoność...*, s. 20-22; L. F. Ladaria, *Natura i nadprzyrodzoność*, w: *Historia dogmatów, Tom II. Człowiek i jego zbawienie: Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne. Etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, red. B. Sesboüe SJ, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M: Kraków 2001, s. 341-344; G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999.

<sup>35</sup> H. de Lubac, *O naturze i łasce...*, s. 13.

<sup>36</sup> H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, Herder&Herder: New York 2016, s. 5.

<sup>37</sup> Por. SM, s. 11.

<sup>38</sup> Por. H. U. von Balhasar, *Theology of Henri de Lubac...*, s. 15.

<sup>39</sup> SM, s. 12.

Ludzka natura wymyka się namysłowi filozoficznemu, czy jak określa to Milbank „paradoksalnie wykracza poza siebie”, a dla późniejszego de Lubaca staje się już niemal zupełnie niewidoczna czy niejasna<sup>40</sup>.

„Dyskurs o nadprzyrodzoności” de Lubaca zdaniem Milbanka nie może być jednoznacznie uznany ani za rodzaj dogmatyki ani teologii filozoficznej – może być uważany natomiast za odnowienie augustiańskiej „filozofii chrześcijańskiej” czy *sacra doctrina* Tomasza z Akwinu. Dyskurs ten zazwyczaj zachowywał formę teologii historii<sup>41</sup>. Mimo to, teologia dla de Lubaca była jakąś formą mistyki polegającą na odczytywaniu znaków, których to ciąg składa się na ową wspomnianą „teologię historii”.

Nie można powiedzieć też, by de Lubac w swym wykładzie o nadprzyrodzoności doprowadził do sformułowania i usystematyzowania jakiejś nowej filozofii. Natomiast należałoby mówić, według Milbanka, o pewnym nowym rodzaju ontologii, która jest w zasadzie „nie-ontologią” (*non-ontology*). Jest ona umiejscowiona „pomiędzy dyskursami filozofii i teologii”, przełamując ich autonomię, ale jednocześnie wiążąc „luźno i ściśle z sobą”<sup>42</sup>. Co dla Milbanka oznacza pojęcie „nie-ontologia”? Chodzi o zanegowanie znaczenia ontologii, jakie zostało jej nadane w siedemnastym wieku, jako oznaczającej czysto filozoficzne określenie bytu. To znaczy, poddania go poznawczej klasyfikacji, bez odniesienia do tego co nadprzyrodzone (Boskie). Z kolei ontologia de Lubaca jest ściśle związana z objawieniem i nadprzyrodzonością.

Nadprzyrodzoność według de Lubaca przede wszystkim nie jest czymś „dodanym” do natury, czymś przychodzącym z zewnątrz. Jest obecna w stworzeniu, czy, jak określa to Milbank, „w sercu tego co zwyczajne” (*in the heart of ordinary*)<sup>43</sup>. Stworzenie „jako takie” posiada łaskę, gdyż całość kosmosu posiada naturalne pragnienie Boga, natomiast duchowa ludzka egzystencja jest następstwem tej sytuacji. Nadprzyrodzoność zatem jest dokładnie tym, co rzeczywiste i realne. Wiąże się to z tym, że nie można natury i nadprzyrodzoności rozumieć w sposób statyczny i substancjalny – ale w pełni dynamiczny i w ciągłym ruchu. To, co zwyczajne i dane, nie jest nieruchome i zamknięte w sobie – ono wskazuje

---

<sup>40</sup> Por. SM, s. 12.

<sup>41</sup> Por. SM, s. 13.

<sup>42</sup> Por. SM, s. 4-5.

<sup>43</sup> SM, s. 5.

ponad siebie i „w swej duchowej naturze aspiruje wzwyż do tego co najwyższe”<sup>44</sup>. Natura jest więc zawsze wywyższana, ale nie jest niszczona – co jest zgodne z tomistyczną zasadą *gratia non tollit naturam, sed perficit*<sup>45</sup>. Milbank podsumowuje to w ten sposób, że jest to rodzaj „symetrycznego paradoksu”, w którym owo „więcej” potrzebne przez naturę, może być tylko otrzymane od Boga w postaci darmowego daru<sup>46</sup>. Od Tomasza z Akwinu de Lubac bierze przekonanie, że ludzka naturalna ciekawość względem swego pochodzenia jest manifestacją ontologicznego i erotycznego przyciągania wszystkich istot z powrotem do Boga, co wynika z ich radykalnego i wspólnego pochodzenia od Niego. Zostaje zauważone, że jest to w rzeczywistości neoplatońskie odczytanie doktryny o *ex nihilo*, według której wszystkie istoty istnieją tylko i wyłącznie jako pragnące i tęskniące za Bogiem – swą ostateczną przyczyną. Każda z istot wyraża w swój własny sposób owo pochodzenie i dążenie z powrotem ku Bogu<sup>47</sup>. W tym kontekście pojawia się pytanie o ludzką wolność. Ponownie za Akwinatą można stwierdzić, że Bóg zwraca naszą wolność ku Sobie, przez co jest ona dla nas naturalnym pragnieniem nadprzyrodzonego, jak i posłuszeństwem łasce. Cała duchowa natura człowieka – jak twierdzi Milbank – „jest przeniknięta *wolnością*, a wolność jako taka jest relacją do boskiego prawa i ostatecznego boskiego celu”<sup>48</sup>. Za św. Tomaszem można stwierdzić ponadto, że Bóg jest obecny w naszej duszy. Ma to ontologiczne konsekwencje: jest On *tak jakby* przedmiotem działania w działającym<sup>49</sup>. Milbank nazywa to „naszą ukrytą mistyczną kondycją”, gdyż wiąże się z tym, że nasza natura w głębi zawsze jest ukierunkowana na nadprzyrodzone<sup>50</sup>.

---

<sup>44</sup> SM, s. 5.

<sup>45</sup> To często przywoływane sformułowanie pada w *Sumie Teologicznej* Akwinaty: „łaska nie niweczy natury, ale przeciwnie, doskonali ją”. Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I, 1, 8, *ad* 2. Wydanie polskie: św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna. Tom 1: O Bogu. Część 1 (1,1-13)*, tłum. . Pius Bełch OP, London 1960, s. 39.

<sup>46</sup> Por. SM, s. 6.

<sup>47</sup> Por. SM, 32-3.

<sup>48</sup> Por. SM, 26.

<sup>49</sup> „Bóg jest wewnątrz duszy, tak jak przedmiot (ontologicznego) działania jest w działającym”. SM, s. 33.

<sup>50</sup> Por. SM, s. 33.

Ten model relacji natury i nadprzyrodzoności uległ zmianie w późnym średniowieczu oraz w (błędnym – zdaniem de Lubaca i Milbanka) odczytaniu św. Tomasza<sup>51</sup>. Zdaniem wspomnianych teologów doszło do zaburzenia dotychczasowo ortodoksyjnej katolickiej nauki o relacji natury i nadprzyrodzoności, a co za tym idzie, relacji natury i łaski. Wpiew do utraty takiego rozumienia miał się przyczynić Dionizy Kartuz (1402-1471), następnie Tommaso de Vio zwany Kajetanem (1468/9-1534) i Francisco Suárez (1548-1617)<sup>52</sup>. Wymienieni myśliciele utrzymywali, że istnieje dualizm pomiędzy wolą i intelektem. Pogląd, który według Milbanka narodził się dopiero poprzez wpływ myśli Dunsza Szkota<sup>53</sup>. Zostaje to przeciwstawione nauce św. Tomasza, według którego wszystkie byty intelektualne, a więc ludzie jak i anioły, są wezwane do wizji uszczęśliwiającej<sup>54</sup>. Posiadają one w sobie rozumną ciekawość, która ma również według Milbanka charakter erotyczny. Jest ona pragnieniem skierowanym ku swemu własnemu początkowi, którym jest Bóg. Nie ma tutaj jeszcze, stwierdza Milbank, szkotowskiego dualizmu woli i intelektu. Pragnienie Boga wedle tej wcześniejszej tradycji miało mieć już charakter nadprzyrodzony. Przynależy do natury, ale wyciąga ją ponad siebie i uwzniośla ku Bogu. Ma więc charakter dynamiczny i wertykalny. Zmiana, która się dokonała w późnym średniowieczu doprowadziła do „spłaszczenia” tej dynamiki. Nadprzyrodzoność została utracona dla natury, stając się zaledwie „dodatkiem” do niej, czymś całkowicie zewnętrznym. Doprowadziło to do zagubienia autentycznej teleologii, to znaczy ukierunkowania stworzenia na Boga, jako prawdziwego *telosu*. Utracone zostało również pierwotne, osadzone w metafizyce partycypacji znaczenie analogii, która zaczęła być postrzegana jedynie w swym wymiarze semantycznym<sup>55</sup>.

Rozłam w nauce na temat nadprzyrodzoności według de Lubaca nastąpił w późnym średniowieczu i u komentatorów św. Tomasza, tj. u Kajetana i Suáreza<sup>56</sup>. W przeciwieństwie

---

<sup>51</sup> To, co de Lubac, a za nim Milbank określają jako odejście do ortodoksji, przez ojca Guya de Broglie było postrzegane jako postęp teologiczny i lepsze zrozumienie zagadnienia nadprzyrodzoności. Por. A. Zuberbier, *Relacja natura – nadprzyrodzoność...*, s. 29, przypis 5.

<sup>52</sup> Por. SM, s. 17.

<sup>53</sup> Myśl Dunsza Szkota, wraz z jego recepcją przez Milbanka, zostanie rozwinięta w dalszej części rozdziału.

<sup>54</sup> Por. SM, s. 33

<sup>55</sup> Por. SM, s. 35-6.

<sup>56</sup> Kajetan jak i Suárez, jakkolwiek byli znanymi komentatorami Akwinaty, to stworzyli swe własne systemy. I chociaż Kajetan posługiwał się Tomaszem by polemizować z teoriami Dunsza Szkota, to fałszował nauczanie mistrza. O Suárezie natomiast można bez popadnięcia w przesadę napisać, iż sam był pod silnym wpływem

do swojego mistrza, Kajetan stwierdza, że ludzka natura w swej aktualności jest w pełni definiowalna przez to, co naturalne<sup>57</sup>. Jak zauważył de Lubac, kardynał wypaczył w swoich komentarzach oryginalny tekst Tomasza i nadał nowe znaczenie podwójnemu uszczęśliwieniu (*duplex hominis beatitudo*). Oddzielił dwa porządki, naturalny i nadprzyrodzony, na sposób całkowicie obcy Akwinacie<sup>58</sup>. Zgodnie z tym sposobem rozumowania dar łaski jest czymś czysto zewnętrznym wobec natury. „Zamiast – pisze de Lubac – opierać swą argumentację na «naturze ludzkiej jako stworzonej na obraz Boży», rozumie naturę jedynie jako «wywyższoną przez łaskę»”<sup>59</sup>. To wyróżnienie natury czystej, jako posiadającej swój naturalny koniec, niezależny od nadprzyrodzonego, ma daleko idące konsekwencje (wpływające na narodziny nowoczesności). Bowiem jak zauważa Milbank, oznacza, że może być coś takiego jak w pełni „naturalna” etyka<sup>60</sup>, polityka, filozofia itd., które mogą się obyć bez odwołania do nadprzyrodzoności<sup>61</sup>. W swej późniejszej pracy *Beyond Secular Order* stwierdza, że po Suárezie „w końcu pojawiła się w pełni autonomiczna teoretyczna filozofia, w swej zasadzie niezależna od jakiegokolwiek

---

szkotyizmu. Por. E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Wydawnictwo Marek Derewiecki: Kęty 2006, s. 17-19; H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural...*, s. 147.

<sup>57</sup> „Zważywszy liczne twierdzenia Kajetana o możliwości nie podnoszenia przez Boga natury ludzkiej do porządku nadprzyrodzonego – pisze Luis Ladaria – można dojść do wniosku, że jego zdaniem stan „natury czystej” (nawet jeśli nie używa jeszcze tej terminologii) jest realną możliwością. Znamy nawet jego rozważania o sytuacji i możliwościach człowieka w takiej sytuacji. Zaczyna się tutaj rysować doktryna, która będzie później miała szerokie następstwa. Studiować się będzie to, co człowiek może uczynić bez łaski, jego zdolność do czynienia dobra, jakie mu przystoi, oraz możliwość zachowywania prawa naturalnego. Kajetan przyznaje także porządkowi naturalnemu osobny status i trwałość. Zaznacza nawet, że łaska doskonali naturę zgodnie z tym, czym jest sama w sobie (*per modum naturae*), według swych naturalnych zasad.” L. F. Ladaria, *Natura i nadprzyrodzoność*, w: *Historia dogmatów, Tom II. Człowiek i jego zbawienie: Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne. Etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, red. B. Sesboüe SJ, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M: Kraków 2001, s. 340-1.

<sup>58</sup> H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural...*, s. 8.

<sup>59</sup> H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural...*, s. 9. Cytowanie de Lubaca za: S. Dockx, *Du désir naturel de voir l'essence divine d'après saint Thomas*, „Archives de philosophie” 1964, s. 79-80. Więcej na temat pracy Dockxa w języku polskim można przeczytać w: A. Zuberbier, *Relacja natura – nadprzyrodzoność...*, s. 53-56.

<sup>60</sup> Co implikuje istnienie etyki świeckiej, uniezależnionej od jakichkolwiek nadprzyrodzonych kryteriów, w tym objawienia chrześcijańskiego. Wszelkie transcendentalne kryteria wypracowane w filozofii nowożytnej są w gruncie rzeczy agnostyczne (co zaprezentuję w kolejnym rozdziale).

<sup>61</sup> Por. SM, 18.



egzystencjalnej (*existencial*) orientacji czy ukierunkowania na wizję uszczęśliwiającą (*quest for beatitude*)”<sup>62</sup>. Zostaje stworzona cała przestrzeń całkowicie niezależna od *sacrum*, którą mogą zająć się nauki pozytywne.

De Lubac w opinii Milbanka na nowo stara się odzyskać ortodoksyjnie chrześcijańskie nauczanie na temat pragnienia nadprzyrodzoności, które zostało utracone na przestrzeni wieków. To pragnienie zostaje umieszczone, za Apostołem Pawłem i Orygenesem, w duchu – *pneumie*. Milbank pisze, że *pneuma* (πνεῦμα) jest „najgłębszą częścią ludzkiej egzystencji, która zachowuje intensywne ontologiczne pokrewieństwo z boskim początkiem”. To pojęcie *pneumy* łączyło się także z „nowym chrześcijańskim rozumieniem zbawienia jako przebóstwienia, lub ontologicznej transformacji tak bliskiej podobieństwa Bogu, jak tylko to pozostaje zgodne z trwałą stworzoną naturą”<sup>63</sup>. Milbank konkluduje więc, że dla de Lubaka „pragnienie nadprzyrodzonego jest duchem, a duch jest pragnieniem nadprzyrodzonego”<sup>64</sup>. *Pneuma*, za Orygenesem jak i innymi Ojcami Kościoła, stanowi również cząstkę człowieka, która nigdy nie może ulec potępieniu. Nawet wtedy gdy cała osoba zostaje potępiona. Stąd bierze się przekonanie, że w takim razie powinno się wziąć pod uwagę, że taki stan zatracenia nie jest permanentny. Co prawda Milbank referuje tu poglądy Ojców, przywoływane przez de Lubaca, jednakże można odnieść wrażenie, że sam skłania się poniekąd ku tej wczesnej koncepcji apokatastazy (co widać szczególnie w jego ostatnich wypowiedziach i publikacjach<sup>65</sup>).

Pragnienie Boga, które jest określane przez Tomasza jako *desiderium naturale* czy *desiderium naturae*, obecne tak w ludziach jak i aniołach, nie oznacza naturalnego,

---

<sup>62</sup> BSO, s. 27.

<sup>63</sup> SM, s. 16-17.

<sup>64</sup> SM, s. 56.

<sup>65</sup> Referat Johna Milbanka pt. "Religion, Power and Order" wygłoszony na International Summer School & Conference "Politics as Theology", 30 czerwca 2017 w Granadzie. John Milbank nie usystematyzował jeszcze tego swojego poglądu, który wyraża na razie w dość swobodny sposób w swych referatach, w dyskusjach, czy nawet w mediach społecznościowych. Jednakże w recenzji wydanej niedawno książki Davida Bentleya Harta (*That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and Universal Salvation*, Yale University Press: New Haven and London 2019), Milbank napisał: „Jeśli wszystko i wszyscy nie będą ostatecznie odnowieni, wtedy Bóg nie jest Bogiem. Jest to sam rdzeń niedającego się odeprzeć argumentu Harta, doskonale wywiedzonego. On nas wzywa do prawdziwej ortodoksji, być może nadszedł już właściwy na to czas”. Jakkolwiek Milbank nie pisze wprost, że zgadza się całościowo z tezą postawioną przez Harta w jego książce, widać wyraźnie, iż sympatyzuje z koncepcją powszechnego zbawienia.

przyrodzonego pragnienia, tak jak widzieli je neotomiści. To pragnienie, jak pokazał de Lubac i na co zwraca uwagę Milbank, oznacza tak naprawdę „wywołane” pragnienie, które pochodzi wyłącznie z *woli*. Jest ono wzbudzone poprzez ciekawość, która jest właściwa intelektowi. W żaden sposób jako ludzie nie antycypujemy prawdziwej istoty wizji uszczęśliwiającej<sup>66</sup>. Pragnienia Boga nie można więc sprowadzić do czysto naturalnego wewnętrznego poruszenia. Nie może być ono również po prostu wywołane, przez jakiś zewnętrzny czynnik. Według św. Tomasza (za *Summa contra Gentiles*<sup>67</sup>) jesteśmy pociągani do wizji uszczęśliwiającej „dokładnie w ten sam sposób” jak każda istota jest poruszana przez Boga do jakiegoś rodzaju jedności z Nim. Różnica jest taka, że ludzkość, jako istoty rozumne, zaznacza Milbank, jest pociągana ku Niemu w sposób intelektualny ku intelektualnej jedności<sup>68</sup>. Jednakże tego pragnienia poznania Boga, nie można sprowadzić do jakiejś epistemologicznej ciekawości. Jest ono bowiem, twierdzi Milbank, naszym ontologicznym *élan*<sup>69</sup>. Neotomizm według tej wykładni daleko pobłądził określając pragnienie Boga jako przynależące do czysto naturalnego porządku. Nawet niemiecki teolog Karl Rahner (1904-1984), jak zauważa Milbank nie był w stanie wyjść z tego impasu dualizmu natury i nadprzyrodzoności. De Lubac jak i Hans Urs von Balthasar uważali, że transcendentalny tomizm, ze swym kantyzmem, tkwił wciąż w fałszywej neoscholastycznej spuściźnie<sup>70</sup>. Według de Lubaca, teologia niemieckiego teologa Karla Rahnera (1904-1984) sprowadzała się tak naprawdę do transcendentalistycznego przepracowania „potencjału do posłuszeństwa” Kajetana, jak i wspomaganego przez łaskę naturalnego pragnienia nadprzyrodzonego (czyli rahnerowskiego „nadprzyrodzonego egzystencjału”). Zabrakło

---

<sup>66</sup> Por. SM, s. 17.

<sup>67</sup> Por. SCG, III, q. 25. „Ostatecznym celem każdej rzeczy jest bowiem Bóg, jak to wykazano (R. XVII). Każda rzecz chce więc łączyć się z Bogiem jako z ostatecznym celem, możliwie jak najściślej. Ścisłej zaś łączy się jakaś rzecz z Bogiem przez to, że w jakiś sposób dosięga do samej Jego substancji, co się dokonuje, gdy się poznaje coś z bożej substancji, niż przez to, że się przybliża do podobieństwa bożego. A zatem substancja rozumna dąży do poznania bożego jako do ostatecznego celu.” Tomasz z Akwinu, *Summa Filozoficzna (Contra Gentiles), Księga III*, przekład z wydania łacińskiego dokonanego na rozkaz papieża Leona XIII [tłum. Z. Włodkowa], Nakładem „Wiadomości Katolickich”: Kraków 1933, III, q. 25, s. 59.

<sup>68</sup> Por. SM, s. 26.

<sup>69</sup> Por. SM, s. 27.

<sup>70</sup> Por. SM, s. 10.

u Rahnera tego „paradoksalnego sięgania tego co skończone ku nadprzyrodzonemu”<sup>71</sup>. Natomiast tak de Lubac jak i Balthasar wyraźnie podkreślali paradoksalność *surnaturel*. Istoty rozumne – ludzkość jak i aniołowie, posiadają nieuchronne naturalne przeznaczenie do wizji uszczęśliwiającej, które jest znacznie silniejsze niż to obecne u Rahnera. Owo przekonanie o tym tych dwóch teologów, według Milbanka, wydawało się zbyt radykalne dla władz kościelnych (w rozumieniu hierarchii Kościoła rzymsko-katolickiego). Może być bowiem postrzegane jako zagrażające darmowości daru nadprzyrodzoności i objawionemu porządkowi, jak i „zachowawczo” zagrażać autonomii naturalnej sferze rozumu<sup>72</sup>. Stąd, sugeruje Milbank, ostrożność kościelnych teologów, jeśli nie niechęć, do ich twierdzeń.

Konstatując, Milbank uważa Henri de Lubaca nie tylko za największego teologa XX wieku, ale uważa jego odkrycia za przełomowe. Nie jest to też dla niego odkrycie „nowej” teologii (wbrew narzuconej jej nazwie, tj. *nouvelle théologie*), ale wydobywanie na powierzchnię ukrytej nauki na temat nadprzyrodzoności, która wypadła z oficjalnej wykładni teologicznej na kilka wieków. Milbank w tej radykalnej wizji nadprzyrodzonego u de Lubaca wyznacza trzy składowe elementy: 1. Dar bez przeciwstawienia (*gift without contrast*), 2. Duch i łaska są nierozłączne, oraz 3. Orientacja całego kosmosu na nadprzyrodzone<sup>73</sup>. Jak można było zobaczyć w nie-ontologii de Lubaca, by wspomniane elementy zostały zachowane musi zachodzić konkretna różnica ontologiczna między Bogiem a jego stworzeniem, gdzie boskie *esse* przechodzi w stworzone *ens*. Jest to obraz w pełni dynamiczny, gdzie stworzenie samo w sobie jest darem, a otrzymując bezinteresowny dar w postaci łaski, jest pociągane przez niego ku swemu początkowi (i zarazem końcowi), który odnajduje w Bogu.

## 1.2. Tomasz z Akwinu na nowo odczytany

Kluczem do zrozumienia poglądów Johna Milbanka w zakresie teologii jak i metafizyki jest zapoznanie się z jego interpretacją nauki św. Tomasza z Akwinu. Z czasem myśl dominikanina zaczęła stanowić swoisty fundament dla Radykalnej Ortodoksji i staje

---

<sup>71</sup> SM, s. 71. Milbanka krytyka teologii Rahnera, a przede wszystkim jej aspektu integralistycznego będzie omawiana w rozdziale trzecim, ze względu na kluczową rolę rahneryzmu w dwudziestowiecznej teologii politycznej.

<sup>72</sup> Por. SM, s. 11.

<sup>73</sup> Por. SM, s. 59.

się pod wieloma względami warunkiem „ortodoksji” chrześcijańskiej. Mimo to, w historii chrześcijaństwa tak przed jak i po Tomaszem, wyszukiwane są inne filary tej ortodoksji, którym jednak nie poświęca się tak wiele uwagi jak Tomaszowi (np. Ojcom Kapadockim, Janowi Szkocie Eriugenie, Mikołajowi z Kuzy, Mistrzowi Eckhartowi). Przyczynę tego można upatrywać między innymi w niezwykle silnie usystematyzowanej myśli Doktora Anielskiego. Przy czym tak jak w genealogii nowoczesności, wraz z rolą w niej Dunsza Szkota, tak w przypadku Akwinaty, twierdzenia Johna Milbanka stają się podstawą dla późniejszego rozwoju refleksji nad myślą doktora anielskiego u autorów Radykalnej Ortodoksji. W tej narracji poglądy Tomasza, uznawane są za *par excellence* ortodoksyjne<sup>74</sup>, zgodne z tradycją katolicką i są często stawiane *vis-à-vis* poglądów Dunsza Szkota, uznawanych za błędne i heterodoksyjne<sup>75</sup>. Nie sposób jednak nie zauważyć, że gdy mówimy o „Tomaszu” Milbanka, Pickstock, czy Radykalnej Ortodoksji w ogóle, to – jak twierdzi wielu krytyków, ale i sympatyków – nie mamy do czynienia z „czystym” Tomaszem, ale z jego „nową” kreacją<sup>76</sup>. Sam Milbank postuluje „radykalnie ortodoksyjną” lekturę Tomasza, w której zostaje odrzucony dualizm natury i nadprzyrodzoności, oraz krytykowany jest „autonomiczny naturalizm” jako „nihilizm”<sup>77</sup>.

Pierwsze takie zestawienia myśli Tomasza i Szkota znajdują się już w *opus magnum* Milbanka: *Theology and Social Theory*. Później wątki poruszone w tej pracy były stopniowo rozwijane, nie bez współpracy z Catherine Pickstock, z którą Milbank napisał jedno z najważniejszych dzieł na temat myśli Tomasza stanowiących kanon Radykalnej Ortodoksji: *Truth in Aquinas*. Wspominając o literaturze, którą posiłkuje się anglikański teolog przy odczytaniu myśli tomistycznej, należy zauważyć istotną rolę jaką w niej

---

<sup>74</sup> Ortodoksyjności Tomasza nie umniejszają stwierdzenia, że np. ontologia Eriugeny jest jeszcze głębiej chrześcijańska niż Akwinaty. Zob. J. Milbank, TST, s. 432.

<sup>75</sup> Różnice między teologiczną tradycją dominikańską i franciszkańską są niezaprzeczalne, *novum* Milbanka i Radykalnej Ortodoksji polega w dużej mierze na obarczenie tej drugiej winą za utworzenie drogi nowoczesności opartej na sekularnym paradygmacie. Na temat różnic pomiędzy tymi dwoma tradycjami w odniesieniu do natury ludzkiej i przeznaczenia człowieka można przeczytać w: G. Lafont, *Drogi „przedwczesnej nowoczesności”*, w: *Historia dogmatów, Tom II. Człowiek i jego zbawienie: Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne. Etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, red. B. Sesboüé SJ, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M: Kraków 2001, s. 459-474.

<sup>76</sup> Zob. J. K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy...*, s. 120.

<sup>77</sup> Por. TA, s. 21.

zajmowali autorzy ruchu *ressourcement*, wspomniany Henri de Lubac, ale też Etienne Gilson czy Hans Urs von Balthasar<sup>78</sup>.

W gruncie rzeczy można powiedzieć, że teologia Tomasza, tak jak ją rozumie Milbank, jest dla niego wręcz wzorcowa, a wszelkie późniejsze poglądy (np. Mistrza Eckharta), które odczytuje on jako ortodoksyjne w jakiś sposób są powrotem do myśli Akwinaty. Tomasz z Akwinu jest dla Milbanka źródłem w którym odnajduje się wszystkie konstytutywne dla chrześcijańskiej ortodoksji i tradycji elementy, jak analogiczność i uczestnictwo (partycypacja). Zgodnie z twierdzeniem Milbanka, u Akwinaty nie ma właściwego rozdziału na metafizykę, filozofię samą w sobie (w oderwaniu od twierdzeń teologicznych) i teologię, przez co wyżej wymienione pojęcia mają znaczenie teologiczno-ontologiczne. W oparciu o Tomaszowe rozumienie tych kwestii niemożliwe staje się wydzielenie teologii jako całkowicie zewnętrznej względem innych nauk opartych na „naturalnym rozumie”. Przedstawiona niżej swoista genealogia myśli Tomasza staje się jednym z głównych punktów, w których teolog w czasach ponowoczesnych powinien znaleźć oparcie.

Należy przypomnieć, że Milbank w swej genealogii stara się pokazać „co poszło nie tak” w historii, co doprowadziło do narodzin nowoczesności wraz z jej „sekularnym rozumem”, oraz dualizmów które zdominowały myślenie i życie współczesnego człowieka. Bez wątplenia w tej opowieści Tomasz zajmuje rolę protagonisty (w przeciwieństwie chociażby do Dunsza Szkota, Ockhama, Suáreza, Kajetana etc.)<sup>79</sup>. Tak jak zajmował on istotne miejsce w projekcie *ressourcement*, i w genealogii natury i nadprzyrodzoności, tak wciąż zachowuje on tą rolę w Radykalnej Ortodoksji.

### **a) Bóg i uczestnictwo w Jego Bycie**

To co zwraca uwagę to teocentryczność metafizyki Tomasza, zawdzięcza się pogładowi, że cała rzeczywistość jest „zawieszona” w Bogu, czy znajduje w Nim oparcie. Stworzona rzeczywistość nie jest „płaska”, wertykalna i immanentna, ale jest jakby podwieszona w rzeczywistości transcendentnej. Można się tu posłużyć metaforą płachty

---

<sup>78</sup> H. U. von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics V: The Realm of Metaphysics in the Modern Age*, trans. O. Davies et al., Edinburgh: T&T. Clark, 1991, B. 1: *The parting of the ways*, s. 9–48.

<sup>79</sup> Chociaż, jak zauważa James K. A. Smith, nawet Milbank dostrzega załączki niebezpiecznych dualizmów u Tomasza, szczególnie jeśli są interpretowane w oderwaniu od jego

materiału uczepionej haka, który ją podnosi. W przeciwieństwie do późniejszych, późnośredniowiecznych, czy nawet nowoczesnych projektów ontoteologicznych, system Tomasza jest całkowicie teontologiczny. Wiąże się to ze wspomnianym analogicznym i uczestniczącym paradygmatem, który zostaje przypisany Doktorowi Anielskiemu.

Bóg jest jedynym prawdziwym doskonałym bytem, a wszystkie byty względem niego są tylko przez uczestnictwo w Nim. Byt dla Tomasza jest analogiczny do wiedzy, natomiast wiedza do bytu. To założenie według Milbanka sprawia, że jego teoria prawdy jest – w przeciwieństwie do współczesnych teorii – ontologiczna a nie epistemologiczna<sup>80</sup>. Prawda dla Tomasza jest sposobem egzystencji nie czyniąc z niej jednak jakiegoś rodzaju bytu, ale raczej ukazuje to, że jest ona zamienna z bytem – wskazując na jej transcendentalność<sup>81</sup>.

Tomaszowa korespondencyjna teoria prawdy jest możliwa tylko jeśli jest Bóg. Bez Niego cała teoria się sypie wpadając w odmęty nihilizmu. Milbank wskazuje również na kolejny warunek którym jest zgodność z koherencyjną teorią prawdy, w której wszystkie rzeczy postrzegane jako prawdziwe muszą „przystawać” czy „trzymać” się razem ze względu na ich doskonałą inteligibilność w boskim umyśle. Jeśli Byt jest wymienny z Prawdą, oznacza to, że istnieje niezachwiana i w pełni gwarantowana łączność pomiędzy tym jakie rzeczy są w zewnętrznym materialnym świecie, oraz jakie są w naszym umyśle. Prawda, zdaniem Milbanka jest jakby właściwością (*property*) rzeczy – „że rzecz jest prawdziwa jeśli spełnia się i utrzymuje się zgodnie z jej własnym charakterem i celem. Tak więc można powiedzieć «Ten deszcz jest prawdziwy» jeśli pada bardzo mocno”<sup>82</sup>. Tak postrzegana prawda ma charakter „wstępujący” i hierarchiczny. Rzeczy są „bardziej prawdziwe” jeśli w większym stopniu wypełniają swój wewnętrzny sposób bycia i realizują cel. Jeśli Byt jest samo-substytucyjny, to rzeczy skończone istnieją tylko w sposób pochodny, czerpiąc swe bycie z tego Bytu. Nic w „skończonym świecie”, jak zaznacza Milbank, dla Akwinaty nie „jest” samo z siebie, ani „subsystemne” w sobie<sup>83</sup>. Swoje bycie które stworzenie otrzymuje, jest darem łaski. Dlatego też, jak będzie twierdził Milbank, stworzenie samo jest „czystym” darem Stwórcy, gdyż nic co posiada nie pochodzi z samego siebie. Dla Tomasza wszystkie stworzenia sybsystują poprzez łaskę, to znaczy „substytucyjną

---

<sup>80</sup> Por. TA, s. 5. Za „wynałazcę” epistemologicznej teorii prawdy Milbank uznaje Szkota, co ukazane jest w dalszej części rozdziału.

<sup>81</sup> Por. TA, s. 6.

<sup>82</sup> TA, s. 6-9.

<sup>83</sup> Por. TA., s. 33-34.

tylko w swym ciągłym «powrocie» do pełnej bożej samo-obecności, podczas gdy intelekt po prostu jest świadomością tego powrotu”. Oznacza to nie tylko, że tak rozumiany intelekt jest łaską, ale „w pewnym sensie jest po prostu miejsce manifestacji stworzenia, jak i łaski. Ponieważ jesteśmy umysłem, ludzie zwłaszcza są przeznaczeni do bycia przebóstwionymi”<sup>84</sup>. Rozumność człowieka nie może być zatem rozumiana w skończonych, naturalnych kategoriach, gdyż zawsze jest w jakiejś relacji do Boskiego rozumu. Byty, jak i umysły – stwierdza Milbank – „korespondują do Bożego *esse* i *mens* czy intelektu”<sup>85</sup>. Gwarancją tej korespondencji (w przeciwieństwie do dzisiejszych sekularnych ujęć tej teorii) jest to, że jest ona zagwarantowana poprzez swoje nadprzyrodzone źródło. Dlatego też zostaje powiedziane, że w formule sekularnej ani korespondencyjna teoria prawdy, ani koherencyjna teoria prawdy są w zasadzie nie do utrzymania<sup>86</sup>. Są one pozbawione jedyne gwaranta Prawdy i Bytu, stając się nihilizmami. Intelekt człowieka jest uwarunkowany swym nadprzyrodzonym ukierunkowaniem oraz swą nadprzyrodzoną przyczyną. W ujęciu Milbanka:

Powiedzenie, że rzeczy są prawdziwe tylko w Bogu zakładałoby, że Akwinata w tym przypadku modyfikuje Arystotelesa w kierunku Augustyna i neoplatonizmu. Jednak Tomasz łączy Arystotelesa z neoplatonizmem w zupełnie nowy sposób. Idąc za Arystotelesem, widzi nawet ludzką duszę jako fundamentalnie zwierzęcą duszę, czy „formę form” która podtrzymuje żywy materialny organizm. On postrzega intelekt jako zaledwie władzę duszy, a nie jej esencję. Wydaje się więc, że w najbardziej odważnym stylu, Akwinata widzi władzę umysłu jako pewną „przypadłość” dla nas, na sposób „oksymoronicznej” właściwej przypadłości (kategoria rozwinięta przez Akwinatę, nie Arystotelesa). [...] Stąd ludzkie zwierze nie musi “myśleć”, ale jeśli to czyni jest człowiekiem, a im bardziej ćwiczy intelekt tym bardziej jest człowiekiem.<sup>87</sup>

Wcześniej wspomniano jak rzeczy są „bardziej prawdziwe”, to znaczy są bardziej sobą, będąc po prostu „bardziej”. W świetle powyższego fragmentu ukazane zostaje, że człowiek „jest bardziej”, gdy myśli, wykonuje operacje intelektualne. W tym miejscu należy zwrócić

---

<sup>84</sup> TA, s. 37-8.

<sup>85</sup> TA, s. 18.

<sup>86</sup> Por. TA, s. 6.

<sup>87</sup> TA, s. 12.

uwagę na Tomaszowe pojęcia takie jak „światło rozumu” i „światło wiary”<sup>88</sup>. W perspektywie wcześniejszych rozważań nie mogą być one rozumiane w kategorii dualistycznej, przypisując pełną autonomię rozumowi ludzkiemu i traktując światło wiary w kategoriach rzeczywistości zewnętrznej, działającej na człowieka. W ujęciu Milbanka Tomaszowe „światło wiary” (*lumen fidei*) jest konsekwentnie rozumiane jako „wzmocnienie” intelektu poprzez wyższy stopień uczestnictwa w Bożym świetle<sup>89</sup>. To „wzmocnienie” zmienia równowagę myśli od jej dyskursywności ku boskiej czystej intuicji. Wiąże się to z tym, że zwiększa się „względna bezpośredniość zrozumienia”. Gdy kwestia relacji rozumu i wiary zostaje ujęta w ten sposób, wiara oznacza zwiększenie stopnia intensywności uczestnictwa w Bożej intelektualnej intuicji. Milbank za de Lubac’iem zauważa, że u Akwinaty rozum dąży do widzenia Bożej istoty, „gdyż nauka jest nieusatisfakcjonowana dopóki nie pozna natury przyczyny”<sup>90</sup>. Natura ludzka nie jest w stanie sama sobie tego zapewnić, dlatego rozum potrzebuje pomocy łaski. Koncepcja prawdy Tomasza, jak zostaje pokazane przez Pickstock i Milbanka, jest tak teologiczna jak i filozoficzna. Jest korespondencyjna tylko w tym sensie, że polega na metafizycznej zasadzie partycypacji w Boskim Byciu<sup>91</sup>.

Wiara i rozum nie są jakimiś różnymi odrębnymi od siebie etapami, gdzie drugi zaczyna się tam, gdzie kończy się pierwszy. W opinii Milbanka, Tomaszowe rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma rzeczywistościami nie można nawet określić jako „faz” pomimo ich różnej intensywności. Wiara jak i rozum są mglistymi antycypacjami ostatecznej wizji chwały (*visio beatifica*). Obie są w tym samym „intensywnym” zawieszeniu pomiędzy czasem i wiecznością. Przed upadkiem rozum był doskonałony „przez pierwotną łaskę (*original grace*) i sprawiedliwość (*righteousness*), co uwzględniło antycypację Wcielenia

---

<sup>88</sup> Można wskazać kilka terminów łacińskich, którymi się posługuje Tomasz na wskazanie tej rzeczywistości, która tutaj zostaje nazwana po prostu „światłem rozumu”: *lumen intellectus*, *lumen rationis* i *lumen synderesis*. Ponadto, pojawia się jeszcze u Tomasza pojęcie „światła chwały” (*lumen gloriae*), czyli wiary którą jesteśmy obdarzeni w stanie łaski uświęcającej, która to jest ukształtowana przez miłość (*fides caritate formata*). Por. J. Salij, *Pytanie o „światło wiary” w perspektywie myśli Tomasza z Akwinu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 28 (2014), s. 147-148.

<sup>89</sup> Por. TA, s. 23.

<sup>90</sup> TA, s. 38.

<sup>91</sup> Por. TA, s. 4.



w aspekcie chwały”<sup>92</sup>. Po Upadku owa „pierworodna sprawiedliwość” zostaje utracona, co sprawia, że człowiek nie może wypełniać prawa naturalnego, ani czynić niczego prawdziwie „naturalnie” dobrego<sup>93</sup>.

Odzyskanie przez człowieka prawdy o nim samym jest możliwe tylko przez naśladowanie Boga-Człowieka. Odwieczna Prawda przychodzi na świat przez Wcielenie i w konkretnej osobie – Jezusie Chrystusie, zostaje wyrażona w sposób absolutny i najdoskonalszy. Jeśli Prawda może pojawić się w świecie, to właśnie dokonało się to w tym wydarzeniu. W tym znaczeniu, jej rozumienie jest w pełni chrystologiczne, jeszcze bardziej podkreślając aktualny, egzystencjalny wymiar prawdy, która nie jest tylko abstrakcyjnym pojęciem o wartości semantycznej. Można wręcz powiedzieć, że prawda jest wyrażana i odkrywana jako chrystokształna. Wydarzenie Wcielenia u Akwinaty, zdaniem Milbanka, jest podstawą dla odnowy uczestnictwa w Bożym rozumieniu.

Konsekwentnie, dla nas, nie tylko rzeczy są prawdziwe jedynie gdy partycypują w Bogu, ale też są tylko prawdziwe gdy łączą się z wcielonym *Logosem*. Akwinata zatem utrzymuje, że poza byciem jedynym dawcą łaski nam, Chrystus jest naszym jedynym autentycznym nauczycielem, który przywraca nam prawdę i wiedzę.<sup>94</sup>

W aktach i słowach Jezusa prawda uzyskała swe ukonkretnienie, które stało się dostępne dla ludzkich cielesnych zmysłów. Każda prawda partycypuje w odwiecznie wypowiedzianym *Logosie*. Kontemplacja prawdy nie wymaga oglądu teoretycznego. Może być przedmiotem bardzo bezpośredniej obserwacji. I w ten sposób, zdaniem Milbanka, zmysły cielesne pouczają intelekt w kwestiach nadprzyrodzonych (u Tomasza te relacje jest opisana jako *convenientia*<sup>95</sup>). Po upadku Adama, człowiek zwrócił się ku sobie samemu. Porzucił swój nadprzyrodzony cel, kierując się ku stworzeniu. Tak upadła natura, zauważa Milbank, zostaje teraz odpowiednio „naprostowana” dzięki Wcieleniu wykorzystując jej słabość do cielesnych doznań. Gdy wyobrażamy sobie Chrystusa, to nasza wyobraźnia jest

---

<sup>92</sup> TA, s. 39. Zatwardnicki analizując ujęcie wiary i rozumu w świetle rozumienia objawienia u Radykalnej Ortodoksji, zwraca uwagę, że bardziej zrównoważone stanowisko w tej kwestii zaprezentowała Międzynarodowa Komisja Teologiczna w TD. Por. S. Zatwardnicki, *Objawienie w ujęciu radykalnej ortodoksji*, s. 255.

<sup>93</sup> Por. TA s. 36-9.

<sup>94</sup> TA, s. 60.

<sup>95</sup> W polskich przekładach i opracowaniach myśli Tomasza *convenientia* oddawana jest przez takie terminy jak zgodność, odpowiedniość, zbieżność, czy wspólność.

mądrzejsza niż rozum; gdy słyszymy Chrystusa, podobnie, nasz słuch jest mądrzejszy od rozumu; gdy smakujemy Chrystusa (w Eucharystii) nasz język jest mądrzejszy od rozumu<sup>96</sup>. Nasze spotkanie z Chrystusem odbywa się w pierwszym rzędzie w świecie materialnym – w jego czynach, słowach, w końcu poprzez sakrament Eucharystii. Dzięki temu każdorazowemu i zarazem jedynemu wcieleniu możemy widzieć i smakować „materialną powierzchnię jako od razu połączoną z nieskończoną głębią”<sup>97</sup>. W materii chleba i wina jest „w pełni” i „bez żadnego braku” cały Bóg, stanowiąc w ten sposób pełnię uczestnictwa<sup>98</sup>. Tak w wypadku wcielenia *Logosu* w historii, jak i powtarzania tego za każdym razem w Eucharystii, dokonuje się pouczenie ludzkiego rozumu – który nie potrafił już po upadku odróżnić stworzenia od Stworzyciela za pomocą zmysłów.

Tak jak wszelki byt jest poprzez uczestnictwo w bycie Boga, a prawda jest zagwarantowana przez wiedzę Boga, tak akty ludzkiego intelektu uczestniczą w intelekcie Boga. Ponadto wszelkie inne kategorie transcendentalne (jak dobro, piękno) są wymienne, znajdując się tak samo w Bogu. Nie są to, jak zostanie pokazane później na przykładzie tradycji franciszkańskiej, osobne kategorie o wartości epistemicznej. Doskonałość (np. dobra) nie ma charakteru „pre-ontologicznej formalnej możliwości”, ale ukazuje się w swej aktualności.<sup>99</sup>

Stąd jedyną rzeczą która uwiarygadnia doskonałość (i jedyną rzeczą, która ją definiuje), musi być jakiś rodzaj doświadczenia jej aktualności. I to jest właśnie sugerowane przez ciągłe upieranie się przez Akwinatę, że Bóg częściowo komunikuje swoje dobro stworzeniom, w ten sposób, że ich dobra mogą być rozumiane jako dobre poprzez wskazanie od siebie ku doskonałości, którą podpowiadają (swoją własną częściową doskonałością zawartą w tej właśnie tylko podpowiedzi).<sup>100</sup>

Ta komunikowalność i uczestnictwo stanowią podstawę teo-ontologicznego systemu Akwinaty. Dochodzimy tutaj do jednego z kluczowych elementów myśli Milbanka jakim jest postrzeganie relacji natury i nadprzyrodzoności, rozumu i wiary, natury i łaski w kategoriach właśnie intensywności i teoleologicznego charakteru całego stworzenia,

---

<sup>96</sup> Por. TA, s. 64.

<sup>97</sup> TA, s. 94.

<sup>98</sup> Por. TA, s. 94.

<sup>99</sup> Por. TA, s. 29.

<sup>100</sup> TA, s. 29-30.

ukazując je w perspektywie dynamicznej i przebóstwiającej. „Intensyfikacja” i „wzmocnienie” stają się niezwykle istotnymi metaforami opisującymi rzeczywistość w swej nadprzyrodzonej i przelaskawionej perspektywie.

#### **b) Doctrina sacra a filozofia**

W przypadku zdolności rozumu i jego relacji do wiary, to co zostało powiedziane ma o tyle istotne konsekwencje, że przekłada się na rozumienie relacji teologii z innymi naukami oraz metafizyki. Tak jak przeciwstawiane sobie rozum i wiara stanowią w zasadzie dwa stopnie intensywności, podobnie ma się sytuacja z „filozoficzną” teologią i *sacra doctrina*.

Przede wszystkim, stwierdza Milbank, Tomasz nie umieścił rozumowego badania Boga w dziedzinie metafizyki<sup>101</sup>. Metafizyka za swój przedmiot dociekań ma „byty” i zajmuje się Bogiem „tylko w tym zakresie, że musi umiejscowić przyczynowość samego bytu, to znaczy bytu jako *ens commune*, lub tego abstrakcyjnego «ogólnego» istnienia, które jest eksponowane na wiele różnych istotowych sposobów, wśród skończonych stworzeń, w rzeczywistym odróżnieniu od nich”<sup>102</sup>. Ów byt rozumiany jako *ens commune* jest wspólny dla całej skończonej rzeczywistości. Jest on „drugi” i stworzony<sup>103</sup>. Poprzez odniesienie do przyczyny bytu, który posiada skończoną istotę i substancję, można uchwycić „mgliście” w jego zasadzie „słabe przeczucia jednego boskiego formalnego archetypu”<sup>104</sup>. Dociekanie na temat przyczyny bytu wykracza poza przedmiot metafizyki jak i każdej innej nauki i wchodzi w zakres „wyższej nauki”. Metafizyka jest w stanie zaledwie wskazać, że przyczyną bytu jest Bóg, ale pozostaje niemal w zakresie tego czym lub kim On jest. W ten sposób, stwierdza Milbank, dochodzi do „ewakuacji” metafizyki, czy jej samounieważnienia<sup>105</sup>.

Dostęp do tej wyższej nauki jest dostępny jedynie poprzez samoujawnienie się Boga, na którym opiera się *sacra doctrina*. Najwyższa nauka, która jest właściwa Boskiemu

---

<sup>101</sup> Por. BSO, s. 25.

<sup>102</sup> BSO, s. 25.

<sup>103</sup> Por. TA, s. 25.

<sup>104</sup> TA, s. 35.

<sup>105</sup> Por. TA, s. 35.

umysłowi nie jest tożsamą z *sacra doctrina*. Próbując opisać ich relację u Tomasza z Akwinu, Milbank przywołuje analogię przedstawioną przez tamtego: tego w jaki sposób muzyka czerpie z matematyki. Z tym zastrzeżeniem, że *Scientia Dei* obejmuje i zawiera to co jest w *sacra doctrina*. Stanowi to o wyższości teologii, nie ze względu na jakąś arogancję – zaznacza Milbank – ale po prostu z tego względu, że metafizyka nie jest w stanie nic dodać do wiedzy Boga<sup>106</sup>.

W tym Tomaszowym teo-ontologicznym paradygmacie *sacra doctrina* staje się prawdziwą metafizyką, prawdziwą ontologią, teologią i gnoseologią. *Sacra doctrina* nie dodaje niczego (żadnych skutków) z tego co wywiedziono z ludzkich nauk, do zasad powziętych ze *Scientia Dei*. *Scientia Dei* jest doskonała i w jej zasadach mieszczą się wszelkie możliwe skutki. Teologia może tylko penetrować skutki obecne w rzeczywistości stworzonej i odnosić je do nadprzyrodzonego źródła, które wykracza poza zdolności poznawcze samej *sacra doctrina*<sup>107</sup>.

Filozofia – tak jak ją rozumie Akwinata w interpretacji Milbanka – nie stanowi fundamentu dla teologii, która z kolei nie jest dla niej bezpośrednio nadrzędna<sup>108</sup>.

Racjonalna teologia i objawiona teologia nie są zatem, dla Akwinaty, nawet z ludzkiej perspektywy, „etapami” (*stages*), lecz raczej zakładają siebie nawzajem jako różne stopnie (*degrees*) z różnymi intensywnościami w kontinuum poznawania (*coming-to-know*) wewnątrz czasu historycznego.<sup>109</sup>

Objawienie nie stanowi czegoś czysto zewnętrznego, dodanego w stosunku do stworzenia. Według Milbanka jest ono przede wszystkim „świadomością siebie stworzenia w ludzkości jako przeznaczonej do powrotu do Boga (przebóstwienia)”, co jest nieodłączne dla Tomasza z Akwinu od „realizowania stworzenia (*outgoing of creation*), które może tylko postępować w tym samym zakresie w jakim jest związane powrotem, dlatego że w swej głębi jego jedyną rzeczywistością jest dar bożej egzystencji, która jest „wszystkim we wszystkich”. Racjonalna teologia pozwala dostrzec Boga jako przyczynę wszelkiego stworzenia. Jednakże poprzez objawienie zostaje nam dana „pewność”, która gwarantowana jest poprzez

---

<sup>106</sup> Por. TA, s. 27, 35.

<sup>107</sup> Por. TA, s. 36.

<sup>108</sup> Por. BSO, s. 26.

<sup>109</sup> BSO, s. 25.

Wcielenie Syna i Jego obecność w Eucharystii. Zgodnie z założeniem Tomasza, by posiadać jakąś istotną wiedzę „teologii właściwej” trzeba się opierać na Objawieniu<sup>110</sup>.

Jeśli zostaje przyjęte, że oglądanie Boga jest prawdziwym celem człowieka, to, zdaniem Milbanka, musimy posiadać „jakiś przedsmak” tego przez wiarę. By mógł stać się jednocześnie niezaprzeczalną zasadą wszystkiego uporządkowanego i nakierowanego ku temu końcowi, ten przedsmak musi stanowić „całkowitą pewność”. By „być w prawdzie”, pisze Milbank, „musimy zorientować siebie ku absolutnej ontologicznej pewności, której nie możemy uchwycić, a więc musimy zacząć od wiary”<sup>111</sup>. Wiara natomiast jest od czasu Upadku czymś niepewnym. Tutaj Wcielenie, które jak zostało powiedziane, poucza ludzki rozum poprzez zmysły, stanowi podstawę ludzkiej wiedzy. Z tej perspektywy teologia dzięki samemu wydarzeniu Wcielenia jest jak najbardziej właściwą nauką<sup>112</sup>. Nie odbiera to jednak, jak zostało podkreślone, w żaden sposób dostępu do prawdy naukom spekulatywnym. Wszystkie one bowiem, ze względu na wspomnianą wcześniej dynamiczną relację pomiędzy wiarą i rozumem, w pewien mglisty sposób uczestniczą w wizji uszczęśliwiającej<sup>113</sup>.

### c) Relacja natury i łaski

Kolejnym niezwykle ważnym dla teologii i genealogii Milbanka elementem jest model teologiczny *influentia*, zaczerpnięty od Tomasza z Akwinu. Jest on uważany za w pełni ortodoksyjny pogląd i bywa przeciwstawiany w pracach autora modelowi *concursum*, charakterystycznemu dla myśli franciszkańskiej. Przypisywany bywa w szczególności Dunsowi Szkotowi, jak i w formie zaczątkowej Bonawenturze. Oba te modele: *concursum* (ang. *concurrency*)<sup>114</sup> i *influentia*, mają dla Milbanka bardzo istotne implikacje dla metafizyki, ontologii, jak i samej teologii.

W książce *Suspended Middle* zostaje przede wszystkim podkreślone powiązanie *influentia* z teologią łaski<sup>115</sup>. Ten wczesny model aż do połowy XIII wieku łączył się

---

<sup>110</sup> Por. BSO, s. 25.

<sup>111</sup> TA, s. 65.

<sup>112</sup> Por, TA, s. 65.

<sup>113</sup> TA, s. 39.

<sup>114</sup> Zostanie on szczegółowiej opisany w kolejnej sekcji.

<sup>115</sup> Milbank utrzymuje, że według de Lubaca, jeśli łaska jest rozumiana jako „należna” nam, to nie może być darem.

z neoplatońskim pojęciem *processio*. Według swego wczesnego rozumienia, *in-fluentia* oznaczało *w-pływanie* czegoś wyższego do czegoś niższego, tak by mogło ono zostać przyjęte<sup>116</sup>. Taki rodzaj „wpływu” może być określony jako „radyczny dar” (*radical gift*) czy „dar bez przeciwstawienia” (*gift without contrast*), który jest paradoksalnie jednocześnie jednostronny (*unilateral*), jak i włączony w wymianę. W tej twórczej *influentia* „dar jest darem dla daru”<sup>117</sup>.

Tak specyficznie rozumiana donacja bierze się z tego, że „ludzkość sama w sobie jest stworzonym darem”<sup>118</sup>. Więcej nawet, w innym miejscu Milbank stwierdza: „stworzenie jako stworzenie nie jest odbiorcą daru, ono samo *jest* tym darem”. Wynika to z tego, że *ens* (istota) stworzenia wyłącza się z twórczego boskiego *esse* (istnienia)<sup>119</sup>. W ten sposób zostaje przedstawione prawidłowe rozumienie ontologicznej różnicy. W tej koncepcji modelu *influentia*, według Milbanka, zostaje przewyższony problem wykluczania się dwóch sposobów rozumienia daru: jako jednostronnego darmowego daru, oraz wymiany darów (jakie mamy np. u Marcela Maussa<sup>120</sup>). W pierwszym przypadku jednostronnie darmowy dar jest rozumiany jako coś arbitralnego i zewnętrznego, w drugim mamy do czynienia z precyzyjnym i wzajemnym rozliczaniem się z przekazywanymi darów. Wyłącza się więc tutaj koncepcja daru, która jest uwarunkowana konkretną ontologią, i różnicą ontologiczną, która to określa relację Boga i stworzenia poprzez obdarowanie bytów swym istnieniem przez Niego.

De Lubac starał się odzyskać wczesne nauczanie o łasce jako darze, sprzed interpretacji neoscholastyków, oraz ich ideologicznych poprzedników: Kajetana, Suáreza i innych, którzy mieli błędnie odczytać św. Tomasza. Lubac był przekonany, że przywraca

---

<sup>116</sup> Por. SM, s. 95.

<sup>117</sup> Por. SM, s. 96.

<sup>118</sup> SM, s. 35.

<sup>119</sup> Por. SM, s. 48.

<sup>120</sup> Dar u Maussa zakłada odwzajemnienie, jakąś formę wymiany (choćby przesuniętą w czasie i niekończenie w pełni proporcjonalną). Poza wartością materialną dary mogą mieć jeszcze inne wartości, jak choćby uczuciową. Nie zmienia to jednak faktu, że każdy dar wymaga odwzajemnienia. Wręcz „[n]iedwzajemniony dar wciąż jeszcze poniża tego, kto go przyjął, zwłaszcza wtedy, gdy został on przyjęty bez perspektywy odwzajemnienia”. M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, tłum. K. Pomian, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR: Warszawa 1973, s. 151. To rozumienie daru jest zgodne już ze starożytną rzymską zasadą *do ut des* (daję abyś dał), która wyraża wzajemną równowagę świadczeń.

ortodoksyjną naukę Akwinaty, gdy twierdził, że nie ma autonomicznej naturalnej sfery ludzkiego działania, która byłaby wyłączona z porządku zbawienia<sup>121</sup>. Dualizm takiej samowystarczalnej natury oraz zewnętrznej łaski jest całkowicie fałszywy<sup>122</sup>. Lubac zauważa, że łaska dla Tomasza nie stanowiła jakiegś zewnętrznej względem natury rzeczywistości. Nie była cudem – czymś co nazwalibyśmy specjalną *influentia*. Łaska nie dodaje niczego naturze. Ona ją wewnętrznie dopełnia i udoskonala. Sprawia, że natura jest jeszcze bardziej sobą. Milbank zauważa tutaj, że chociaż Tomasz mówił o dwóch ludzkich celach – naturalnym i nadprzyrodzonym, to pierwszy jest niepełny i zostaje odniesiony do drugiego. Nie można mówić więc o dwóch niezależnych celach, a raczej o pewnym uczestnictwie w szczęściu, którego można doświadczyć w tym życiu. Jednakże pełne szczęście nie może być w nim osiągnięte. Rozdzielenie więc tych dwóch celów wynikało z niezrozumienia Akwinaty, według de Lubaca (a za nim także Milbanka)<sup>123</sup>. Naturalny *telos* ze swoją samo-wystarczalnością jest możliwy do przyjęcia tylko wtedy, gdy sama idea teologii traci swoje znaczenie. W nowożytnej scholastyce, zauważa Milbank, naturalny sposób bycia stworzeń „zaczął być postrzegany w kategoriach swej minimalnej samowystarczalności, biorąc pod uwagę najbardziej podstawowe (i nieteleologiczne) fakty o jego sposobie bycia i działania”<sup>124</sup>.

Jak należy jednak rozumieć związek przebóstwienia i daru łaski? Według Akwinaty Bóg jest tak przyczyną przebóstwienia jak i naszej wolnej odpowiedzi. Jednocześnie łaska jest całkowicie stworzona, a nasza przemiana dokonuje się w pewnym sensie całkowicie dzięki naszej woli. Ludzka wrodzona skłonność do przebóstwienia jest „uzupełniającym darem w nas” (*supplementary gift in us*), podczas gdy Boże wybranie przejawia się jako *praemotio physica* ku łasce, która nawiedza nawet naszą zwierzęcość<sup>125</sup>.

Tomaszowy intelekt kieruje całym kosmosem, przysposabiając sobie rzeczy materialne jako narzędziami, które wykorzystuje w swym „dziele sztuki”. Przypomina to według Milbanka wykorzystywanie przez człowieka siekiery by nadać drzewu formę, którą to sobie wyobraził przy użyciu intelektu. Oznacza to, że chociaż stworzenie jest kierowane przez immanentnego ducha, to on z kolei się sam ukierunkowuje, także bezpośrednio przez

---

<sup>121</sup> Por. SM, s. 21.

<sup>122</sup> Por. SM, s. 40.

<sup>123</sup> Por. SM, s. 25.

<sup>124</sup> SM, s. 21-22.

<sup>125</sup> Por. SM, s. 97-8.

coś transkosmicznego i nadprzyrodzonego. Zatem „intelektualny byt osiąga swój właściwy boski koniec wyjątkowo *dzięki swemu własnemu działaniu* intelektu i woli, a jednak wymaga to uzupełnienia przez łaskę”<sup>126</sup>. Z jednej strony widzimy, że kosmos wymaga bycia kierowanym przez ducha, a jednocześnie duch jest przeznaczony do bycia przepełnionym łaską. Oznacza to, że każda istota jest dla łaski i dzięki łasce<sup>127</sup>. Te spostrzeżenia Milbank sprowadza do trzech punktów: duch jest wewnętrznie powiązany z łaską, cały kosmos jest pociągany przez ludzkość do przebóstwienia (*beatitude*), oraz łaska jest bezinteresownym darem, gdyż „dar może być darem nie przeciwstawiając się darowi” (*gift can be a gift without a contrast to gift*)<sup>128</sup>. Intelektualna egzystencja stanowi koniec wszelkiej nieintelektualnej stworzonej egzystencji. Bóg jest całkowicie transcendentnym *telosem*, a przez to potrzebuje mieć swoją reprezentację w domenie skończoności. Może być On znany w stworzeniu tylko poprzez analogiczne odbicie hierarchii w stworzeniu<sup>129</sup>. Jeśli uznamy, że pragnienie nadprzyrodzonego jest łaską, wtedy przyznamy, że nie ma nic w ludzkiej naturze, co by poruszało ku wizji uszczęśliwiającej – a to, twierdzi Milbank, prowadziłoby do poglądu o tym, że łaska jest czymś czysto zewnętrznym<sup>130</sup>. Z innej strony, jeśli by uznać, że ludzka czysta natura wymaga wizji uszczęśliwiającej, wtedy łaska przestałaby być bezinteresownym darem. Według Milbanka, de Lubac, by mógł utrzymać swój „zawieszony środek” (*suspended middle*), musiał uznać, że chociaż

stworzenie jest podarowaniem niezależnego istnienia, a łaska jest nieodpartym darem mimo wszystko wolnej i przebóstwionej egzystencji, (łącząc stworzenie ze Stworzycielem w odniesieniu do intelektu, woli i osobowości, jeśli nie podstawy bytu) wtedy naturalne pragnienie nadprzyrodzonego jest darem relacji pomiędzy tymi dwoma, uzgodnionym przez wolność ducha. Jeśli stworzenie zakłada zarazem autonomiczny byt jak i całkowicie heteronomiczny dar, podczas gdy łaska zakłada wznoszenie siebie *jako* siebie *poza* siebie, wtedy naturalne pragnienie nadprzyrodzonego zakłada dynamiczną łączność pomiędzy dwoma porządkami, które konstytuują ducha, tak, że ta łączność jest całkowicie w pełni

---

<sup>126</sup> SM, s. 105.

<sup>127</sup> Por. SM, s. 106.

<sup>128</sup> SM, s. 94.

<sup>129</sup> Por. SM, s. 104.

<sup>130</sup> Por. SM, s. 44.



aspektem stworzenia i w pełni zarazem dziełem (uprzedzającej siebie) łaski, jednoczącej ludzkie stworzenia ze Stworzycielem.<sup>131</sup>

Naturalne pragnienie nadprzyrodzonego nie może być przyporządkowane tylko naturze, ani samej łasce. Wynika ono z samej natury intelektualnych stworzeń, które pragną powrócić do Boga jako swego początku. Stąd też naturalne pragnienie wizji uszczęśliwiającej u istot duchowych. Nie ma możliwości dla Akwinaty duchowej egzystencji bez łaski – a to, sugeruje Milbank, odstaje od nauczania *Humani Generis*<sup>132</sup>. Zauważa on, że u Tomasza, istota intelektualna pozbawiona łaski byłaby czymś wręcz niższym od innych stworzeń, gdyż byłoby to dla niej czymś całkowicie niewłaściwym i zaburzonym<sup>133</sup>.

Wbrew temu co twierdzi James K. A. Smith<sup>134</sup>, nie można uznać twierdzeń Milbanka za przypisywanie Tomaszowi odpowiedzialności za późniejszy dualizm natury i nadprzyrodzoności<sup>135</sup>. Owszem, dochodzi do zestawienia poglądów Tomasza ze Szkotem w kwestii odmowy stworzeniom uczestnictwa w stwórczym działaniu Boga, *vis a vis* „bardziej chrześcijańskim” poglądom Eriugeny, ale interpretacja postawy Milbanka przez Smitha jest zbyt daleko idąca i nieuprawniona<sup>136</sup>. Tomasz zdaniem Milbanka niebezpiecznie

---

<sup>131</sup> SM, s. 44.

<sup>132</sup> Milbank nie podał dokładnych przypisów do encykliki, ale można przypuszczać o które fragmenty zakładające przyrodzony charakter nadprzyrodzoności mu chodzi. Pius XII pisał, że „zdaniem Powszechnego Doktora, wyższe dobra moralne przyrodzonego czy nadprzyrodzonego porządku, o tyle może umysł w pewien sposób pojąć, o ile doświadcza w duszy uczuciowego z tymi dobrami powinowactwa, albo już z samej natury, albo pod wpływem łaski”, oraz iż porządek nadprzyrodzony został dany człowiekowi z konieczności, a nie łaski. Pius XII, Encyklika *Humani generis*, <https://biblia.wiara.pl/doc/423146.ENCYKLIKA-HUMANI-GENERIS> [dostęp: 22.02.2022].

<sup>133</sup> Por. SM, s. 104. Por. SCG, III, q. 112. A szczególnie fragment: „Bóg jest ostatecznym celem wszechświata, tylko stworzenie rozumne może Go osiągnąć Samego w sobie, przez to, że Go poznaje i kocha, jak wynika z tego, co już powiedziano (R. XXV i następne). A zatem tylko natura rozumna potrzebna jest sama przez się we wszechświecie, a wszystko inne potrzebne jest ze względu na nią”. Tomasz z Akwinu, *Summa Filozoficzna (Contra Gentiles), Księga III*, przekład z wydania łacińskiego dokonanego na rozkaz papieża Leona XIII [tłum. Z. Włodkowska], Nakładem „Wiadomości Katolickich”: Kraków 1933, III, q. 112, s. 313.

<sup>134</sup> „Konkretnie, schemat natury/łaski stawia zarzut że to Akwinata, a nie Szkot, jako pierwszy odłączył stworzenie od Stworzyciela, dając autonomię naturze, która może być właściwie (choć częściowo) rozumiana w oderwaniu od objawienia”. J. K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy...*, s. 120.

<sup>135</sup> J. K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy...*, s. 120.

<sup>136</sup> Por. PRS, s. 911-913 (TST, s. 432).

zbliża się do dualizmu natury i nadprzyrodzoności, lecz dokonuje się to w sferze społecznej i wynika bardziej z późniejszej błędnej interpretacji jego myśli<sup>137</sup>.

### 1.3. Tradycja franciszkańska i narodziny nowoczesności

Henri de Lubac za przełom w myśleniu teologicznym i filozoficznym uważa rozwinięcie doktryny o *natura pura*. Dla Johna Milbanka natomiast pojęcie natury czystej nie tyle stanowi początek problemu w myśli Zachodu, co jest konsekwencją już wcześniej istniejących i dochodzących do głosu koncepcji teologicznych. Angielski teolog, ale i inni członkowie ruchu Radykalnej Ortodoksji, w tym szczególnie Catherine Pickstock, za punkt graniczny obrali myśl Jana Duns Szkota i jego koncepcję jednoznaczności bytu<sup>138</sup>. To prowadzi w konsekwencji myśl teologiczną ku naturalizacji nadprzyrodzonego. Według autorów Radykalnej Ortodoksji to właśnie Duns Szkot w przeważający sposób przyczynił się do narodzin nowoczesności. Co prawda postawienie Szkota w roli herolda nowoczesności było szeroko krytykowane przez mediewistów, teologów i filozofów, to jednak wciąż stanowi jeden z „kamieni założycielskich” myśli Radykalnej Ortodoksji, który nie ulega erozji – wbrew wspomnianej krytyce. I chociaż to w wyniku prac tego ruchu „opowieść o Szkocie” (jak nazywa ją Daniel Horan<sup>139</sup>) zyskała na popularności, to Milbank odżegnuje się od zarzutów, że to on i jego uczniowie odpowiadają za postawienie Doktora Subtelnego w tej roli<sup>140</sup>. Samego Milbanka należy uznać w pewnym stopniu za twórcę

---

<sup>137</sup> Por. PRS, s. 871-2 (TST, s. 412).

<sup>138</sup> „[N]ajnowsze badania raczej identyfikują Szkota jako jedno źródło długotrwałego przesunięcia ku *natura pura*”. SM, s. 85. Autorzy nie odwołują się tu do konkretnych pozycji. Jednakże jedną z głównych prac, która staje się dla nich odniesieniem przy analizie Szkota jest wspomniany już artykuł Jacoba Schmutza: *La Doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (XIIIe-XVIIe siècles)*, „Revue Thomiste” 2001, 101, 1-2, s. 217-264. W każdym razie, w momencie wydania książki poświęconej myśli de Lubaca nie ukazały się jeszcze kluczowe prace Pickstock na temat Szkota, na które później Milbank często się powołuje.

<sup>139</sup> D. P. Horan, OFM, *Postmodernity and Univocity. A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus*, Fortress Press: Minneapolis 2014, s. 3.

<sup>140</sup> „Zasadniczo rzecz ujmując, mrzonką jest teza głosząca, że Radykalna Ortodoksja promuje jakieś własne «kontrowersyjne odczytanie» myśli Szkota. Ponowne wyakcentowanie tego, że Szkot jest przypuszczalnie kluczową postacią (pośród wielu innych postaci, takich jak Awicenna, Gilbert Porreta, Abelard, Roger Bacon, Henryka z Gandawy itd.) w kontekście zmiany paradygmatu, która dokonała się w historii myśli zachodniej i w której obrębie nadal sytuuje się Kant, nie jest oryginalną tezą autorów Radykalnej Ortodoksji, lecz postulowane i analizowane było między innymi przez takich autorów jak L. Honnfelder, J.-F. Courtine,

„opowieści o Szkocie” mimo, że jak dotychczas, największy wkład w budowę tej narracji miała Catherine Pickstock, która przejęła główne założenia swego mentora i kontynuowała prace nad myślą Szkota w „radykałnie ortodoksyjnym” kluczu. Stanowisko Milbanka na temat roli Szkota w narodzinach nowoczesności jest określane jako „aksjomatyczne” dla całego ruchu Radykalnej Ortodoksji. „Ojcostwo” tej idei, będącej jedną z głównych elementów genealogii ruchu, zostaje nazwane przez Horana „fundacjonalizmem Milbanka”<sup>141</sup> – gdyż od niego zaczęły wychodzić dalsze interpretacje Szkota dokonywane właśnie w tym jego kluczu.

Zarzuty, które są podnoszone w stosunku do odczytania Szkota przez Radykalną Ortodoksję dotyczą tego, że anglikański teolog, jak i jego zwolennicy, niezwykle rzadko odwołują się bezpośrednio do prac Dunsza Szkota. A nawet jeśli, to ich analizy często są pobieżne i mylne. Literatura przedmiotu, do której się odnoszą (wymieniona przeze mnie we wcześniejszych przypisach) jest traktowana jako niewystarczająca, lub po prostu przestarzała i nieaktualna (w niektórych wypadkach zarzuca się również, że pomimo odwołania do pozycji na temat Dunsza Szkota, brakuje ustosunkowania się do twierdzeń cytowanych autorów. Zostawiając na później kontrowersje związane z interpretacją Szkota, należy przyjrzeć się, jak wygląda rola myśli Szkota w narracji Milbanka i Radykalnej Ortodoksji.

Milbank w *Theology and Social Theory (Przekroczyć rozum sekularny)* wskazuje jak Duns Scot „wynałaził” rozdział między ontologią a teologią, odcinając się tym sposobem od wcześniejszej tradycji, między innymi obecnej u św. Tomasza. Jego rola w tej genealogii nie była jeszcze tak wyraźna, jak np. w jego późniejszej pracy: *Beyond Secular Order*. Jednakże już we wstępie do drugiego wydania *Theology and Social Theory* Milbank sam stwierdza, że jego poglądy uległy ewolucji od pierwszego wydania tej pozycji. Po pierwsze

---

O. Boulnois, J.-L. Marion i J. Schmutz pod zasadniczym wpływem poglądów Étienne’a Gilsona, którego własne wnioski uległy w rezultacie powyższego daleko idącym modyfikacjom [zob. zwł.: L. Honnfelder, *Scientia Transcendens: Die Formale Bestimmung der Seiendheit et Realität in der Metaphysik der Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg 1990].” PRS, s. 49, przypis 42 (TST, s. xxv, przypis 41). W swych analizach myśli Szkota Milbank odwołuje się głównie do prac Oliviera Boulnois, Jacoba Schmutza, jak i Catherine Pickstock. W momencie ukazania się pierwszego wydania *Theology and Social Theory* nie ukazały się jeszcze jednak prace wspomnianych trzech autorów. Można więc zakładać, przynajmniej na podstawie samych przypisów, że główne źródło dla Milbanka stanowiła analiza przeprowadzona przez Gilsona w *Jean Duns Scot*, Paris: Vrin 1952.

<sup>141</sup> D. Horan, *Postmodernity and Univocity...*, s. 35.

zauważa, iż bliżej mu do de Lubaca niż do Balthasara, jeśli chodzi o takie kwestie jak relacje teologii i filozofii, wiary i rozumu, nadprzyrodzoności i natury. Balthasar podkreślał różnicę jaka zachodziła między myślą średniowiecza a renesansem (do czego przychylił się jeszcze Milbank w *Przekroczyć rozum sekularny*), natomiast teraz – i to jest drugi zasadniczy punkt w zmianie jego poglądów – jest skłonny przyznać, że nie jest ona tak ostra, szczególnie gdy uwzględnimy rolę Jan Duns Szkota w tej genealogii. Należy zauważyć, że w bibliografii na temat Szkota podanej przez Milbanka w drugim wydaniu jego książki, kluczową rolę zaczynają odgrywać prace Catherine Pickstock, do której analiz się przychyliła, a wręcz podpisuje pod jej wnioskami. W swych pracach wydanych po *Przekroczyć rozum sekularny* rola Szkota z czasem wzrasta, do tego stopnia, że w *Beyond Secular Order* zajmuje on kluczową rolę w genealogii nowożytnej myśli filozoficznej i politycznej. Wciąż jednak, jak zauważył Daniel Horan, w żaden sposób Milbank nie ustosunkowuje się do krytyki wymierzonej w jego wcześniejsze interpretacje (jak i w interpretacje autorstwa Pickstock)<sup>142</sup>.

Jakie elementy nauki Szkota sprawiają, że został postawiony w tej niesławnej roli? Marco Salvioli wymienia dwa główne źródła antycypujące nowoczesność u franciszkanina według Radykalnej Ortodoksji: po pierwsze oddzielenie metafizyki opartej na gruncie samego rozumu od czysto nadprzyrodzonej teologii, oraz, po drugie, przyznanie prymatu woli<sup>143</sup>. Samo oddzielenie metafizyki od teologii jest zaledwie konsekwencją tego, w czym John Milbank i jego zwolennicy, upatrują źródło nowoczesnego paradygmatu: mianowicie teorii *univocitas entis* (jednoznaczności bytu). Ona sama jest z kolei umieszczana obok innych elementów franciszkańskiej późnośredniowiecznej tradycji, które przyczyniły się do narodzin nowożytnej filozofii. We wstępie do drugiego wydania *Theology and Social Theory* wymienione zostają obok teorii jednoznaczności, koncepcja reprezentacji, dualizm duszy i ciała, ontoteologia, jednoznaczne oddzielenie boskiej i stworzonej przyczynowości, oraz transcendentalizm<sup>144</sup>. W swojej nowszej pracy, *Beyond Secular Order*, wyróżnia z kolei już cztery główne filary nowożytnej filozofii, które mają korzenie teologiczne: teoria

---

<sup>142</sup> Horan podsumowuje jego analizę Szkota pisząc, że „opowieść [o Szkocie] nie uległa zmianie, ale zamiast tego została wzmocniona przez tych, którzy już potwierdzili twierdzenia Milbanka dotyczące Szkota”. D. P. Horan, OFM, *Postmodernity and Univocality...*, s. 17. Z prywatnej konwersacji z prof. Milbankiem dowiedziałem się, że nie planuje on ustosunkowywać się do zarzutów kierowanych przeciwko niemu w związku z nadinterpretacją Tomasza czy Szkota, w tym tych, które przywołuję w niniejszej pracy.

<sup>143</sup> M. Salvioli, *Marco Salvioli, L'invenzione del secolare. Post-modernità e donazione in John Milbank*, Vita e Pensiero: Milano 2013, s. 41.

<sup>144</sup> Por. PRS, s. 37 (TST, s. xix).

jednoznaczności, reprezentacja, posybilizm i współdziałanie. Wszystkie te teorie mające swe źródła u Szkota, czy nawet w jakiejś formie już u Bonawentury, według Milbanka przyczyniły się do narodzin nowoczesnej myśli. W tym rozdziale zostaną przywołane poglądy Szkota według tej ostatniej typologii, ukazane przede wszystkim w kontekście średniowiecznej refleksji teologicznej, by można było później lepiej wskazać na kryptoteologiczne uwarunkowania filozofii. Należy pamiętać, że dla Milbanka Duns Szkot wprowadził teologiczno-filozoficzną refleksję, która sprzeniewierzyła się greckiemu dziedzictwu filozoficznemu na rzecz „pozytywistycznego i woluntarystycznego ujęcie Boga, stworzenia i objawienia poprzez rozszerzenie zakresu prymatu ontologii i logicznej możliwości”<sup>145</sup>.

#### a) Teoria jednoznaczności bytu.

Teoria *univocitas entis*, co na język polski jest przekładane jako teoria jednoznaczności bytu, jest dla Milbanka (oraz Pickstock i innych autorów Radykalnej Ortodoksji) kluczowym elementem myśli Dunsza Szkota. Wiąże się to z tym, że jest ona traktowana przez tych teologów jako punkt wyjściowy dla wielu innych poglądów, które albo w jakiś sposób odstają od tradycyjnej według nich teologii, lub są wręcz heterodoksyjne. Teoria ta jest również uważana za główny czynnik, który pozwolił na późniejsze wykształcenie się nowożytnej myśli filozoficznej, a w konsekwencji nowoczesności wraz z sekularyzmem. W interpretacji Milbanka *univocitas entis* oznacza, że sam Bóg, to co nadprzyrodzone, jak i całe stworzenie w ten sam sposób podpadają pod kategorię „bytu”<sup>146</sup>. Mamy tu odejście od tego co jest określane w Radykalnej Ortodoksji jako neoplatońsko-arystotelesowski konsensus, który był utrzymywany w chrześcijaństwie od starożytności do średniowiecza. W ujęciu Milbanka Duns Szkot pozwala na postrzeganie tego co skończone i nieskończone według tej samej kategorii, która jest nadrzędna względem Boga – bytu<sup>147</sup>. Dla Szkota, jak

---

<sup>145</sup> BSO, s. 23.

<sup>146</sup> Krytycy Radykalnej Ortodoksji, jak Richard Cross, Thomas Williams i Daniel P. Horan wskazują na ewidentny brak zrozumienia Dunsza Szkota poprzez tak uproszczone definiowanie jego teorii, czego dokonuje Milbank, Cathrine Pickstock, których interpretacje są emblematyczne dla całego ruchu i są przyjmowane bez ich kwestionowania.

<sup>147</sup> Jest to w oczywisty sposób uproszczony sposób interpretacji Jana Dunsza Szkota dokonany przez Radykalną Ortodoksję. Ta interpretacja jest przez wielu mediewistów i znawców myśli doktora subtelnie postrzegana

stwierdził Gilson, „metafizyka musi rozważać pojęcie bytu w jego najwyższym stopniu abstrakcji, kiedy staje się ono pojęciem stosownym w tym samym znaczeniu do wszystkiego, co jest”<sup>148</sup>. Bóg zatem nie jest już istnieniem, czystym *esse*, które udziela innym bytom istnienia poprzez uczestnictwo (partycypację) w swym byciu. Jest bytem jak inne, tyle że nieskończonym. Również różnica pomiędzy skończonym a nieskończonym zostaje przeddefiniowana względem tego, jak postrzegał ją Tomasz z Akwinu<sup>149</sup>. Przechodząc od bytu, który w sposób doskonały jest tylko w Bogu, oraz bytów, które są nimi tylko przez uczestnictwo w Jego byciu, ku ontologii, gdzie byt jest nadrzędną kategorią względem Stwórcy i stworzenia dochodzi do zupełnej zmiany optyki chrześcijańskiej. Milbank określa to przejście jako oddanie przez Szkota „języka doskonałości” (mówiącego o takich kategoriach transcendentálnych jak dobro i byt, odnoszących się w sposób doskonały do Boga) „pre-teologicznemu dyskursowi metafizyki”, który zajmuje się „wspólnym bytem” (pozostając obojętnym na to, czy odnosi się do tego co skończone czy nieskończone), metafizyce która ma charakter „proto-transcendentalny”, czyli antycypujący metafizykę Kanta (1724-1804)<sup>150</sup>.

Zgodnie z tą doktryną „Bóg – pisze Simon Oliver – posiada teraz bardziej intensywny i nieskończony byt, który jest posiadany w znacznie mniejszym stopniu, ale w gruncie rzeczy w ten sam sposób, co stworzenie”<sup>151</sup>. Jeśli myśl Szkota jest rozumiana w ten sposób, doprowadza to do całkowitego zniszczenia klasycznych koncepcji chrześcijańskich, takich jak partycypacja w Bogu i przebóstwienie. Gdyż, jak zwraca uwagę Oliver, jeśli Bóg będzie rozumiany jako inny byt, chociaż nieskończenie większy od stworzenia, to będzie się to wiązało z tym, że odległość pomiędzy takim Bogiem i stworzeniem będzie nieskończenie wielka i nieprzekraczalna<sup>152</sup>. Pomimo iż Szkot jest postrzegany jako główny „wynalazca” koncepcji jednoznaczności bytu, to jednak, jak zauważa Milbank, pogląd ten jest już antycypowany przez Bonawenturę. W tym stadium początkowym, jak zostaje to określone,

---

jako stronicza i krzywdząca. Pełna krytyka interpretacji Radykalnej Ortodoksji zostanie przedstawiona na końcu rozdziału.

<sup>148</sup> E. Gilson, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy Pax: Warszawa 1966, s. 444.

<sup>149</sup> S. Oliver, *Introducing Radical Orthodoxy: From Participation to Late Modernity*, w: *Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, Routledge: London-New York 2009, s. 22.

<sup>150</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right*, w: WMS, s. 9.

<sup>151</sup> S. Oliver, *Introducing Radical Orthodoxy: From Participation...*, s. 22.

<sup>152</sup> Por. S. Oliver, *Introducing Radical Orthodoxy: From Participation...*, s. 22.

franciszkanin uważał, że wszystkie skończone byty posiadają taką samą ontologiczną strukturę jeśli chodzi o substancję i przypadłość, rodzaj, gatunek, jednostkowość itd. Oznacza to, że „zrównał nadwyżkę istnienia względem istoty w stworzeniach z potencjalnością materii (której przypisuje quasi-formę), przypisując aniołom i ludzkim duszom «materię duchową»”<sup>153</sup>. Bonawentura w ten sposób „esencjalizuje i ujednoznacznia skończone istnienie poprzez utożsamienie go z ustalonymi «policzalnymi» stopniami materialnej potencjalności, zamiast z ograniczoną ale dynamiczną partycypacją form w akcie”<sup>154</sup>, co było obecne u Tomasza.

Szkotowska teoria jednoznaczności bytu ma poważne konsekwencje dla rozumienia innych pojęć transcendentnych, np. dobra, które jest niezwykle istotne dla rozważań Milbanka (co zostanie pokazane w trzecim rozdziale poświęconym jego „teologii politycznej”). Dla Szkota bowiem dobro posiada znaczenie, które jest przede wszystkim semantyczne<sup>155</sup>. Przekładając je na poziom ontologiczny dokonuje się oceny czy „doskonałość” pojęć zostaje oderwana od ludzkiego doświadczenia. „Dobro” staje się abstrakcyjnym pojęciem posiadającym określone znaczenie. Obserwując rzeczywistość dokonuje się ewaluacji rzeczy i zjawisk od strony ich „dopasowania” do posiadanego przez nas pojęcia dobra.

Zatem dla Szkota wyrażenie „Bóg jest dobry” może zawierać sens tylko jeśli Bóg jest dobry w nieskończonym zakresie dokładnie tej doskonałości, którą znamy jako „dobrą” o dokładnie tym samym znaczeniu. Żadne „wzniesienie się” ku Bogu nie pogłębi tego znaczenia, wspartego przez pokusę coraz to większej negatywnej tajemnicy.<sup>156</sup>

W ramach teorii Szkota, dobro zaczyna być rozumiane w oderwaniu od swojego wymiaru duchowego<sup>157</sup>. Wszystkie te rozważania są w gruncie rzeczy powtórzeniem i rozwinięciem tego, co Milbank pisał już w *Przekroczyć rozum sekularny*:

Byt, jak argumentował Szkot, może być albo skończony albo nieskończony, cechuje go zaś proste „istnienie” mające takie samo znaczenie w każdym z obu przypadków. Słowo „istnieje”, występujące w zdaniu „Bóg istnieje”, posiada zatem takie samo zasadnicze znaczenie (na

---

<sup>153</sup> BSO, s. 45.

<sup>154</sup> BSO, s. 45.

<sup>155</sup> Por. BSO, s. 29.

<sup>156</sup> BSO, s. 50.

<sup>157</sup> BSO, s. 29.

poziomie logicznym, a ostatecznie również i metafizycznym) jak znaczenie przysługujące temu słowu w zdaniu „ta kobieta istnieje”. To samo odnosi się do określeń oznaczających zamienne z bytem transcendentalia; na przykład zdanie „Bóg jest dobry” oznacza, że jest On dobry w tym samym sensie, w jakim powiada się o nas, że jesteśmy dobrzy, - niezależnie od tego, jak bardzo Bóg mógłby w naszym mniemaniu nad nami górować pod względem jakości posiadanego przez siebie dobra. Szkot chce w obrębie teologii znaleźć uzasadnienie dla analogii atrybucji takich określeń jak „dobry”, użytych w odniesieniu do Boga w sensie eminentnym, jednak jego własna metafizyka zdaje się ograniczać zakres owej eminencji wyłącznie do większej ilości czegoś – bądź też do jakiegoś nieskończonego urzeczywistnienia jakości, której sens i definicję w pełni rozumiemy (gdyż tylko stopień owego „więcej” jest tutaj nieskończony). I podobnie jak byt czy dobro w takim samym sensie przypisywane są temu, co nieskończone, i temu, co skończone, tak też w identycznym sensie przypisuje się je skończonym rodzajom, gatunkom i jednostkom.<sup>158</sup>

I chociaż Milbank stwierdza, że Szkot nie rozumie bytu jako *genus* (rodzaju) to jednak jego teoria jednoznaczności bytu ma znaczenie ontologiczne, gdyż orzeka o wszystkich rodzajach (w tym Bogu i stworzeniu), że „są” bytami w ten sam sposób<sup>159</sup>. W swych późniejszych pracach jego opinia na temat Szkota radykalizuje się w jeszcze większym stopniu, co prowadzi go do tego, że w *The Word Made Strange* nie waha się specjalnie przed mówieniem o „szkotowskiej idolatrii”<sup>160</sup>. Jest to bezpośrednią konsekwencją tego, że Milbank rozumie określenie „Boga jako bytu” przez Szkota w sposób ontologiczny<sup>161</sup>. Pierwszeństwo kategorii bytu, który jest rozumiany w sposób „egzystencjalny”, bez odniesienia do Boga (który według tradycyjnej teologii miał być dawcą bycia) pozwala później na przyporządkowanie Go tej kategorii. Szkot jest tutaj w pewien sposób następcą Henryka z Gandawy, który uważał, że istota Boga jako bytu była pierwszym przedmiotem rozumienia, bezpośrednio i pozytywnie obecna w intelekcie<sup>162</sup>. U doktora subtelnego

---

<sup>158</sup> PRS, s. 656-7 (TST, s. 305).

<sup>159</sup> Por. PRS, s. 658 (TST, s. 305-306).

<sup>160</sup> J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, w: WMS, s. 45.

<sup>161</sup> Krytycy jego interpretacji podkreślają, że Szkot używa kategorii „bytu” w odniesieniu do Boga jedynie w sensie semantycznym, ograniczając się jedynie do stwierdzenia, że Bóg „jest”.

<sup>162</sup> J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 44. Należy tutaj podkreślić jak bardzo istotną rolę pełni myśl Henryka z Gandawy w zrozumieniu Dunska Szkota. By posłużyć się słowami Gilsona, „nie sposób czytać Dunska Szkota nie mając pod ręką pism Henryka z Gandawy”. Już u tego nauczyciela teologii można było zauważyć przesunięcie klasycznej metafizyki ku ontologii ogólnej, zajmującej się bytem. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 436-7.



dochodzi zatem pierwszy raz do „ontoteologicznej idolatrii” w odniesieniu do Boga, oraz „umieszczenia Boga w uprzednio ustalonej dziedzinie bytu”<sup>163</sup>. Podobny zarzut o idolatrię, jak zauważa Milbank, pojawia się również u francuskiego fenomenologa Jean-Luc Mariona<sup>164</sup>.

Milbank poglądom przypisywanym Szkotowi przeciwstawia Tomasza z Akwinu, dla którego pojęcie dobra było przede wszystkim odkrywane, nadając mu bardziej egzystencjalny wymiar. Oznaczało ono bowiem „wchodzenie na egzystencjalną ścieżkę ku niedostępnej pełni doskonałej dobroci Boga”<sup>165</sup>. Pełniejsze rozumienie dobra wiązało się więc z „wyższym stopniem kontemplacji”, „praktyki dobra” – wspinanie się ku niemu wiązało się z wchodzeniem na wysokości Boga<sup>166</sup>. W tej tomistycznej wizji eksploracja semantyczna i logiczna wiązała się jednocześnie z jakością ontologiczną. Zdobywanie większego wglądu w pojęcie dobra było bezpośrednio powiązane ze „stawaniem się lepszym” jako człowiek. Było „wejściem w pedagogiczną *paidejē*”<sup>167</sup> (sic!).

## b) Reprezentacja

Milbank wskazuje, że dzięki szkotowskiej koncepcji wiedzy możliwe stanie się przejście ku nowożytnej epistemologii. Podobnie bowiem jak boskie rozumienie, tak ludzka wiedza „jest głównie subiektywnie skuteczną i dyskursywną produkcją obrazu, a tylko w drugiej kolejności intuicyjnym obrazem «czegoś»”<sup>168</sup>. U Szkota „pierwsza znana rzecz przez intencję poznawczą, to nie rzeczywiste, zewnętrzne połączenie materii i formy, jak było dla Akwinaty, ale raczej, po raz pierwszy w historii, «przedmiot», *esse obiectivum* który jest fundamentalnie skierowaną ku sobie rzeczywistością, «kopią» z założenia oddzielną od zewnętrznego odniesienia, gdyż już nie uwzględnia transmisji formy z zewnętrzej rzeczywistości”<sup>169</sup>. W takim akcie poznania mamy zatem przede wszystkim do czynienia

---

<sup>163</sup> J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 44.

<sup>164</sup> Por. J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 44. Ograniczenia fenomenologii Marion, które dostrzega Milbank, zostaną omówione w kolejnym rozdziale.

<sup>165</sup> BSO, s. 29.

<sup>166</sup> BSO, s. 29.

<sup>167</sup> BSO, s. 29.

<sup>168</sup> BSO, s. 32.

<sup>169</sup> BSO, s. 32. Milbank odwołuje się tu do *Quodlibetal Questionis*, 13 par. [12] 39 (461).

z kopią rzeczywistości, która jest dostępna naszemu rozumowi, reprezentującą prawdziwą „rzecz”, ale nie będącą nią. Jedyne do czego mamy dostęp to zaledwie reprezentacja bytu w świecie. Formalność znanego przedmiotu może kopiować prawdziwą zewnętrzną rzecz, ale nie ma prawdziwej formalnej tożsamości czy ciągłości z nią. Powstaje w ten sposób nowy przedmiot, który zachowuje ontologiczną nowość jako możliwość (w boskim paradygmacie) poprzedzająca jakkolwiek istotę czy istnienie, oraz jako *aliquid* („coś”) raczej niż *res*, dzieli z innymi prawdziwymi rzeczami w równym stopniu jednoznaczny byt<sup>170</sup>.

Tak rozumiane poglądy Szkota zostają znowu przeciwstawione św. Tomaszowi (ale i Arystotelesowi), dla którego ludzkie rozumienie i wiedza nie polegały na „trafności kopiowania”, ale były gwarantowane jako prawdziwe poprzez „niezapośredniczoną tożsamość wyabstrahowanej formy w umyśle z formą jaka istnieje poprzez złączenie z materią w materialnych substancjach o jakich mamy wiedzę”<sup>171</sup>. Wiedza, wedle słów Milbanka, przed Szkotem poprzez formalne uczestnictwo (partycypację) „prawdziwie odnosiła” nas do ontologicznej formy w jej sposobie „bycia znaną”, tak więc i do jej intencjonalnego „odbicia” z powrotem do jej złożenia materii/formy<sup>172</sup>.

Według Milbanka mamy tu do czynienia z przejściem od wiedzy jako tożsamości (za Tomaszem) ku wiedzy jako reprezentacji (od Szkota przez Ockhama). Zostaje oddzielone to, w jaki sposób rzeczy są w sobie, od naszego ich zrozumienia (jakie rzeczy są w naszym umyśle)<sup>173</sup>. Jak zauważa Milbank, tak powstający w naszym umyśle „fenomenalny *simulacrum*” pozwala później na nowoczesny zwrot ontologii ku epistemologii<sup>174</sup>. Jak

---

<sup>170</sup> Por, BSO, s. 34.

<sup>171</sup> BSO, s. 32.

<sup>172</sup> Por. BSO, s. 34.

<sup>173</sup> Por. BSO, s. 32.

<sup>174</sup> Por. BSO, s. 33. Spostrzeżenia te są zbieżne z Pickstock, która wyraża je w *After Writing*: „z racji tego, że «możliwe», jako odrębne od «aktualnego», z definicji realizuje się tylko w *umyśle*, albo w jakiejś uprzedniej lub wirtualnej rzeczywistości, miejsce dane «możliwemu» przez Szkota zapoczątkowuje logiczną podstawę dla uprzywilejowania epistemologii kosztem ontologii, oraz tego co rozumowe kosztem aktualnego, otwierając tym sposobem drogę współczesnej metafizyce”, C. Pickstock, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford: Blackwell 1998, s. 127. Problem tego ujęcia problemu przez Pickstock (a więc później i Milbanka) omawia Horan w *Postmodernity and Univocity...*, s. 46.

zostanie pokazane w rozdziale trzecim, taka formuła reprezentacji w filozofii, będzie miała swe przełożenie również na nowożytne teorie polityczne.

### c) Posybilizm

Zarzut o posybilizm w myśli Szkota wyciągnięty przez Milbanka polega na przypisaniu decydującej roli *potentia absoluta* jako boskiemu atrybutowi. Wraz z wprowadzeniem dualizmu woli i intelektu, oraz przypisaniem pierwszeństwa Bożej woli, stanowi to jeden z głównych argumentów przeciwko myśli Szkota, który jest postrzegany jako przedstawiciel woluntaryzmu. W ten sposób rozumowanie zostaje oderwane od elementu erotycznego, który jest sposobem pragnienia<sup>175</sup>.

W tradycji franciszkańskiej zostaje przeddefiniowane pojęcie kontyngencji (przypadkowości), które zaczyna być pojmowane przez pryzmat absolutnej wolności Boga. Milbank, odwołując się do orzeczeń paryskiego arcybiskupstwa z 1277 wskazuje w jaki sposób zaczęto ją rozumieć jako „czysta możliwość, która nie musiała być w ogóle urzeczywistniona”<sup>176</sup> Różne stworzone (potencjalnie) rzeczywistości ukazują w ten sposób coś z wiecznej bożej istoty<sup>177</sup>. Dla Dunska Szkota „kontyngencja skończonego aktualnego momentu jest gwarantowana poprzez *trwanie* w jakimś rodzaju realnej możliwości każdej alternatywnej aktualności, która jest *synchroniczna* z tą aktualnością”<sup>178</sup>. W tym, jak to określa Milbank, „szkotowskim modalizmie”, wydarzenia są *de facto* pojmowane w sposób „punktowy”, to znaczy nie zachodzi między nimi, jak się wydaje, stosunek przyczynowo-skutkowy. Gdyby bowiem została zrealizowana aktualnie jakaś inna potencjalność w sposób całkowicie arbitralny, „wszystko musiałyby być inne, cofając się aż do początku czasu”<sup>179</sup>. W gruncie rzeczy tak rozumiany „modalny realizm” zakłada, że żaden świat nie istnieje rzeczywiście. Milbank dochodzi do wniosku, że teologiczny woluntaryzm łączy się w swych

---

<sup>175</sup> Por. BSO, s. 34.

<sup>176</sup> BSO, s. 36-37. Milbank odnosi się tu do publikacji *La Condamnation parisienne de 1277*, tłum. i red. D. Piché, Paris: J. Vrin 1999 i przywołuje potępione w dokumencie twierdzenia: 58–60, 98; 96, 108; 99, 103, 110; 107, 111, 112; 130, 118; 135–136, 120; 140–141, 122; 159, 126; 186, 136. Zwraca on w przypisie uwagę, że często potępienia te celujące w twierdzenia awerroistów godziły jednocześnie w część poglądów filozofii greckiej jak i św. Tomasza. Por. BSO, s. 37.

<sup>177</sup> Por. BSO, s. 36.

<sup>178</sup> BSO, s. 36.

<sup>179</sup> BSO, s. 37.

twierdzeniach z multi-nihilistycznym ateizmem, co w gruncie rzeczy prowadzi go do stwierdzenia, że „dziedzictwo pewnego rodzaju średniowiecznej teologii” zagwarantowało „współczesny triumf ateizmu”<sup>180</sup>. Kontyngencja szkotowska, jak ujmuje ją Milbank, musi prowadzić ostatecznie do nihilizmu, zakłada bowiem triumf „czystej potencjalności” ponad to, co rzeczywiste i aktualne. W tak rozumianej ontologii

[j]eśli aktualne istnienie jest zaledwie urzeczywistnieniem istniejącej możliwości (*existential possibility*), wtedy *ens* określa z góry ustalony zakres znaczeń bytu jako kategorii poznawczej (nieskończonych albo skończonych wraz z ich wszystkimi podziałami), a nie nieskończoną tajemniczą głębię aktualności w której uczestniczą wszystkie skończone rzeczy, w jakimś skończonym stopniu.<sup>181</sup>

To samo, jak zostało już wcześniej powiedziane przy omawianiu teorii jednoznaczności bytu w ujęciu Milbanka, dotyczy innych transcendentaliów, jak np. *unum*, *verum*, *bonum*, *pulchrum*, *res*, *quid*, oraz *aliquid*. Pojęcia te już nie będą mogły być używane w sposób wymienny, jak było jeszcze w przypadku Tomasza, ale są „formalnie odróżnione” od siebie. W metafizyce post-szkotowskiej nie opartej na „tożsamości” odróżniamy występowanie ich w swych różnych formach poprzez nasz ograniczony poznawczo punkt widzenia. Dla Milbanka tak rozumiana teoria Szkota jest „kontrintuicyjna”. Przyjmuje ona bowiem pewien „aksjomatyczny system, zgodnie z którym empiryczne treści, które wypełniają kryteria możliwej prawdy, dobra i piękna są zawsze hierarchicznie uwarunkowane przez te kryteria i nie mogą same wzajemnie określać tych kryteriów”<sup>182</sup>. Natomiast jedno dzieło sztuki, jedno wydarzenie w życiu może przeddefiniować zakres i sens piękna czy etyki. Stawia to rozumienie tych wszystkich kategorii w sposób apriorycznych pod znakiem zapytania<sup>183</sup>.

Znów tak zaprezentowane stanowisko Szkota zostaje postawione *vis-à-vis* Tomaszowi z Akwinu i Arystotelesowi, gdzie „aktualność realizuje możliwość, ale nie pozostaje synchronicznie przesłonięta przez rzeczywistą możliwość, która jest zhipostazowaną

---

<sup>180</sup> BSO, s. 38. Spostrzega on tu trzy zależności. Pierwszą jest reakcja przeciwko arbitralnemu i autorytarnemu Bogu, następnie Jego zbędność w woluntarystyczno-posybilistycznej perspektywie, aż w końcu kontynuowanie takiej teologii, gdzie „przyjęcie ostatecznej pustki wirtualnej potencjalności może uzyskać wyjaśnienie w postaci jakiegoś rodzaju «zachodniego buddyźmu»”. J. Milbank, BSO, s. 38.

<sup>181</sup> BSO, s. 39.

<sup>182</sup> BSO, s. 39.

<sup>183</sup> Por. BSO, s. 39-40.

logiczną możliwością<sup>184</sup>. Aktualność u Tomasza „wypełnia w jakimś stopniu zamierzone przez Boga dobro, a zatem «wymazuje» przez to wypełnienie, to co prawdziwie możliwe”<sup>185</sup>.

Referując swoje poglądy na temat posybilizmu u Szkota, gdzie kluczową rolę zaczyna odgrywać czysta potencja kosztem aktualności, Milbank *de facto* przywołuje (nie wprost, gdyż nie pojawiają się w przypisach) poglądy Cunninghama i Pickstock. Związek i zależność tych bliskich sobie teologów jest wręcz ewidentny. Według Cunninghama bowiem „nie ma już więcej żadnej aktualnej kontyngencji, poza wirtualną koniecznością”<sup>186</sup>. Pickstock z kolei zwróciła uwagę na to, że Szkot „wyrównał” akt i potencjalność, gdzie u Tomasza pierwsze było nadrzędne względem drugiego. Wskazuje ona również na pierwszeństwo istoty względem istnienia, gdzie wszelkie istoty, nawet te urzeczywistnione, na pewnym etapie były tylko potencjalnymi i możliwymi istotami. W ten sposób Szkot zdaniem Pickstock relatywizuje „coś” względem tego co „może” być, „zamiast potwierdzić aktualność wszystkiego co *jest*”<sup>187</sup>. Wyrażony zostaje w ten sposób pogląd, który przyjmuje Milbank, że u Szkota dochodzi do wyróżnienia potencji (możności) względem aktualności.

#### d) Współdziałanie

Ostatnia kwestia, którą porusza Milbank w *Beyond Secular Order*, poświęcona jest problemowi przyczynowości i podtrzymuje już pojawiające się zarzuty podniesione względem Szkota – mianowicie jego woluntaryzmu. Milbank pokazuje że u franciszkanina dochodzi do odejścia od omawianego wcześniej tradycyjnego modelu *influentia*, ku modelowi *concursum*, który to zakłada inny, konkurencyjny rodzaj współpracy. Tylko w nim czysta natura i nadprzyrodzoność są w stanie „gry o sumie zerowej” (tzn. takiej, gdzie jedna strona zyskuje kosztem drugiej, wykluczając się nawzajem)<sup>188</sup>. Im bardziej boska wolność jest wyjaśniana poprzez jednoznaczność, a zatem terminologię ontoteologiczną gwarantowaną poprzez jej zdolność do przerastania stworzonej wolności, tym ta wolność

---

<sup>184</sup> BSO, s. 37.

<sup>185</sup> BSO, s. 37.

<sup>186</sup> C. Cunningham, *Genealogy of Nihilism. Philosophies of Nothing and the Difference of Theology*, Routledge: London-New York 2002, s. 23.

<sup>187</sup> C. Pickstock, *After Writing...*, s. 126.

<sup>188</sup> Por. SM, 100-1.

stworzona jest w większym stopniu autonomiczna i niezależna od boskiej przyczynowości<sup>189</sup>. W tradycji franciszkańskiej zostaje sformułowana koncepcje „współdziałania”, która według słów Milbanka, „dominuje w całej zachodniej filozofii aż do, i po Immanuelu Kancie”<sup>190</sup>. Jak starałem się pokazać we wcześniejszych paragrafach, skończony byt w pełni jest w swej skończoności, przez co można mówić o skończonych i nieskończonych przyczynach, osobno wnoszących wkład w konkretne skutki przyczynowe. Zamiast jakościowego rozróżnienia tych skutków wszystko odbywa się „wewnątrz paradygmatu spłaszczonego policzalnego ujednoczenia”<sup>191</sup>. W *Suspended Middle* Milbank stwierdził, że:

Boska przyczynowość zaczęła być pojmowana jako „ogólny” wpływ [„*general*” *influence*], czasami wspomagany przez „specjalne” wpływy – cuda i działanie łaski. Oba te działania współpracowały ze skończonymi konkretnymi przyczynami w dzielonym [*shared*] *concursum*, które uwzględniało prawdziwe dzielenie i władanie na tej samej ontycznej płaszczyźnie. Duns Szkot, ponieważ odrzucił pogląd, że *esse* jako takie było efektem bożego stworzenia (a raczej istnieniem czegoś w taki czy inny sposób), już założył, że nieskończone i skończone przyczyny mogą współpracować ze sobą na jednym jednoznacznym polu działania. Stąd wykipił starszy pogląd, zgodnie z którym wyższa przyczyna dawała byt i formę drugiej przyczynie, co [według niego] odpowiadałoby temu, że serce pisze list na papierze bez dodatkowej pracy ręki.<sup>192</sup>

W tradycyjnym modelu *influentia* możliwa była współpraca bez konkurencji pomiędzy działaniami i wolą różnych podmiotów (szczególnie na poziomie Stwórcy-stworzenia). W nowej odsłonie współdziałania, zachodzi ono w znacznie bardziej „brutalny” sposób, gdzie wyższe i niższe przyczyny formalne przyczyniają się do różnych aspektów jednej rzeczywistości<sup>193</sup>. Ponadto, Milbank przyjmuje, że odkąd dla Szkota skończone stworzenia istnieją w równym stopniu co Bóg, lecz z mniejszą intensywnością obok nieskończonego, „ich przyczynowy wkład do istnienia rzeczy musi prawdziwie «dodawać» coś do boskiej

---

<sup>189</sup> Por. BSO, s. 42.

<sup>190</sup> BSO, s. 45.

<sup>191</sup> BSO, s. 45.

<sup>192</sup> SM, s. 99.

<sup>193</sup> Por. BSO, s. 46.

inicjatywy”<sup>194</sup>. W przypisie do tego fragmentu Milbank w swej interpretacji dochodzi do stwierdzenia, że *esse* dla Szkota nie jest w pełni i wyłącznie boskim efektem<sup>195</sup>.

U Szkota jak i Bonawentury dochodzi do rozróżnieniem wpływu (*influentia*) na ogólny i nadzwyczajny. Boskie działania mogą wtedy współpracować ze skończonymi przyczynami w ramach *concursum* na jednej płaszczyźnie<sup>196</sup>. W tym modelu przyczyny boskie i skończone odpowiadają za swoje własne dziedziny o własnych zakresach potencjalności. Milbank określa to w ten sposób, że były to „jednostronne akty, które wchodziły w pewien rodzaj przymierza dla wspólnych celów”<sup>197</sup>. Pierwotna „wymiana darów” (o charakterze ontologicznym) została zastąpiona przez „ontologiczną umowę”. Widzimy zatem, że kontraktualizm który zdominował teorie polityczne w nowożytności był antycypowany już w teologii i chrześcijańskiej metafizyce. Została również wprowadzona podejrzana wzajemność, z tego względu, że Bóg został sprowadzony do wymiaru ontycznego oraz stworzenia. Widzimy więc, że niemal całkowicie zostało utracone wcześniejsze rozumienie *influentia*, które było wpisana w tradycyjną logikę daru. Jednakże nie mogło się ono utrzymać w systemie, gdzie Bóg nie jest już postrzegany jako *esse* udzielający swego istnienia bytom stworzonym, a jest po prostu bytem o innej intensywności istnienia.

Tak scharakteryzowany model *concursum*, stający w sprzeczności z tradycją *influentia*, zdaniem Milbanka łączy się bezpośrednio z woluntarystyczną postawą franciszkanina. Materia i forma oddziałują ze sobą właśnie na zasadzie takiej konkurującego współdziałania, a aktualny stan rzeczy ma miejsce jedynie ze względu na arbitralną decyzję Boga. W modelu *influentia* natomiast nie ma możliwości by istniała tak oddzielona materia<sup>198</sup>.

W celu zobrazowania tego, jak działa owo współdziałanie, Milbank często przywołuje średniowieczną metaforę ciągniętej łodzi, którą posługiwali się ówcześni autorzy, jak i późniejsi komentatorzy. Jednak wbrew temu co pisze teolog<sup>199</sup>, obraz ten nie zostaje wprost odrzucony przez Akwinatę w jego dziele *Contra errores Graecorum*. W kwestii 23, do której

---

<sup>194</sup> BSO, s. 48.

<sup>195</sup> Por. BSO, s. 48.

<sup>196</sup> Por. SM, s. 99.

<sup>197</sup> SM, s. 100.

<sup>198</sup> Por. BSO, s. 49.

<sup>199</sup> Por. BSO, s. 46.

się Milbank odwołuje w swym przypisie, mowa jest o dwóch rodzajach współpracy. Jednak żadnym z nich nie jest metafora barki ciągniętej przez konie, lecz statku poruszanego przez wielu wioślarzy. Pierwszym rodzajem współpracy jest taki jaki zachodzi pomiędzy sługą i panem, czy narzędziem i rzemieślnikiem. W obu przypadkach pomimo dwóch różnych „mocy” praca odbywa się dla tego samego skutku. Taka relacja zachodzi pomiędzy stworzeniami i Bogiem wyłączając takie skutki, „które pochodzą bezpośrednio od Boga”, jak stworzenie i uświęcenie<sup>200</sup>. Drugi rodzaj współpracy to taki, gdzie wykonuje się wspólnie to samo działanie, jak noszenie tego samego ciężaru, albo gdy wielu wioślarzy porusza statek. I tutaj Tomasz stwierdza, co jest przywoływane przez Milbanka, że stworzenie nie współdziała w ten sposób ze Stwórcą, ale można za to tak zobrazować współpracę między Osobami boskimi (lecz nie w ten sposób, że tak jak u każdego z wioślarzy do różnych Osób należy część mocy, ale że każda Osoba działa w pełni swej mocy)<sup>201</sup>. Nie przeszkadza to jednak Milbankowi wskazywać na metaforę barki ciągniętej przez konie jako przykładu błędnego modelu *concursum*. Przeciwstawia on go „starszemu pogładowi”

wedle którego na każdym poziomie bytu, jak i w relacji Stwórcy-stworzenia, przyczyna na niższym poziomie mogła czynić „całą pracę”, podczas gdy na innym, wyższym poziomie, „cała praca” była równie czyniona przez wyższą przyczynę – jak ostateczne zasady ruchu (witalnego i fizycznego), które pozwalają koniom ciągnąć barkę, jak i barce bycia w ogóle ciągniętą.<sup>202</sup>

Oznacza to, że główna przyczyna nie tylko determinuje niższą przyczynę formalną, ale również określa receptywną pojemność niższej rzeczy, na której odnosi skutek. W przypadku materialnych rzeczy będzie to „receptywna pojemność materii jako takiej”, która jest w pełni determinowana przez wyższą przyczynę jaką jest sam Bóg<sup>203</sup>.

Poza metafizycznymi i ontologicznymi implikacjami przyjęcia modelu *concursum*, istnieją jeszcze kwestie doktrynalne, związane konkretnie z teologią łaski i miejscem nadprzyrodzoności. Wspomniany pogląd zdominował bowiem późnośredniowieczną

---

<sup>200</sup> Tomasz z Akwinu, *Contra errores Graecorum*, q. XXIII, w: *Świętego Tomasza z Akwinu Sprostowanie błędów Greckich (Contra errores Graecorum)*, tłum. J. Salij OP, „Studia Theologica Varsaviensia” 1981, 19, 1, s. 175.

<sup>201</sup> Tomasz z Akwinu, *Contra errores Graecorum*, q. XXIII, s. 175.

<sup>202</sup> BSO, s. 46.

<sup>203</sup> Por. BSO, s. 46.



teologię głównie za sprawą franciszkanów. Współdziałanie i konkurowanie odbywa się tutaj pomiędzy dwoma wolami – ludzką i Boską, działającymi wobec siebie jakby na jednej płaszczyźnie. Łaska wewnątrz tego modelu może być albo zależna od naszej własnej woli, tzn. od naszej decyzji by ją przyjąć lub odrzucić (jak było np. u Bajusa czy Janseniusza), albo jak w przypadku teologii Jana Kalwina – doprowadza do całkowitego zniewolenia naszej woli<sup>204</sup>. Powołując się na Schmutza<sup>205</sup>, Milbank znajduje ten pogląd u Bonawentury. Píše on, że

dla franciszkańskiego generała, boża iluminacja ludzkiego umysłu nie dokonywała się już przez wpływ przyczynowy (*causal influence*), ale przez wpływ ogólny (*general influence*), który pozwala niestworzonemu światłu *zbiegać się* z ludzką duszą. Ponadto, ten wpływ już nie odsłania tak jasno elementów boskiego intelektu.<sup>206</sup>

Wpływ zostaje rozbity na specjalny i ogólny. Ten pierwszy był stosowany przez Bonawenturę również w odniesieniu do *lumen fidei*, gdyż dotyczył każdego wpływu udzielanego przez Boga, który wykraczał poza naturalne możliwości człowieka<sup>207</sup>. Jednak ten pogląd, jak zauważa Milbank, został zaczerpnięty od Aleksandra z Hales („który mówił o naturalnym *concursum*, działającym nawet w przypadku *gratia superinfusa*”<sup>208</sup>). Zgodnie z tą koncepcją człowiek może dokonywać dobrych uczynków o własnej sile tylko z pomocą

---

<sup>204</sup> Por. SM, s. 51. Do podobnego zniewolenia, twierdzi kiedy indziej Milbank, dochodzi u Marcina Lutra, co szczególnie widać w jego traktacie „O niewolnej woli” (*De Servo Arbitro*), w którym przywołana jest interesująca metafora człowieka jako konia, którego dosiada albo Szatan albo Bóg – co tworzy obraz w zasadzie pozbawionego własnej woli do wybierania między złem a dobrem. Por. J. Milbank, *Reformation 500: Any cause for celebration?*, „Open Theology” 2018, 4, s. 612. W artykule tym, Milbank krytykuje protestancką wykładnię rozumienia łaski, przede wszystkim u Marcina Lutra i Jana Kalwina. Polskie tłumaczenie artykułu Milbanka w przygotowaniu nakładem Biblioteki Kwartalnika KRONOS.

<sup>205</sup> J. Schmutz, *La Doctrine médiévale...*, s. 217-264. Jest to jedna z kluczowych pozycji na którą powołuje się Milbank przy swoich interpretacjach myśli Szkota i Bonawentury, nie dookreślając jednak stron artykułu, do których się odwołuje. Przekład angielski całego tomu „Revue Thomiste” ukazał się w 2009.

<sup>206</sup> „Dla franciszkańskiego generała, Boże oświecenie ludzkiego umysłu nie było już spowodowane przez przyczynowy wpływ, ale raczej przez ogólny wpływ który pozwala niestworzonemu światłu *zbiegać się* z ludzką duszą. Ponadto, ten wpływ już nie odkrywa w tak jasny sposób tego co jest w Bożym intelekcie” SM, 102.

<sup>207</sup> J. Schmutz, *The Medieval Doctrine of Causality and the Theology of Pure Nature (13<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup> Centuries)*, w: *Surnaturel. A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought*, red. S.-T. Bonino OP, tłum. R. Williams, Sapientia Press of Ave Maria University: Ave Maria 2009, s. 216.

<sup>208</sup> SM, s. 103.

boskiego ogólnego *concursum* (współdziałania)<sup>209</sup>. Łaska jest związana bezpośrednio z owym specjalnym wpływem, podczas gdy wpływ ogólny dotyczy wszystkich innych ludzkich działań. Do zobrazowania takiej współpracy pomiędzy tymi dwoma wpływami przydatna jest wspomniana już wcześniej metafora barki, tym razem ciągniętej przez dwie osoby. Milbank zauważa też, że Adolf Harnack (spostrzeżenie to bierze także od Schmutza) w tej koncepcji Bonawentury dostrzegł semi-pelagianizm<sup>210</sup>. Ma miejsce tutaj „de-metaforyzacja” wpływu (*influence*), która pociągała za sobą rozpad paradoksu „jednostronnej wymiany” charakterystycznej dla starszego modelu *influentia*. W swej nowej odsłonie

Boskie i skończone przyczyny trzymają się swoich własnych zakresów i stopni potencji: stąd były jednostronnymi aktami wchodzącymi w jakiś rodzaj przymierza dla wspólnych celów. Od teraz mamy do czynienia z rodzajem raczej ontologicznego kontraktu niż z ontologiczną wymianą darów. Z drugiej strony, pojawia się teraz podejrzana wzajemność (i potencjalnie ofiarniczy rachunek) pomiędzy ontycznie zredukowanym Bogiem i ontycznymi stworzeniami.<sup>211</sup>

Powyższy model *concursum* można przeciwstawić z wczesnym rozumieniem pojęcia *influentia*, w którym to Milbank widzi większy wpływ chrześcijańskiego neoplatonizmu. Ale było to bardzo inne pojęcie *influentia* od tego w rozumieniu franciszkańskich teologów. W tym nowym modelu, jak zarysowuje go Milbank, powstaje „specjalna sfera niezależnej i częściowej przyczynowości” przypisana samym stworzeniom – niezależnie od bożych przyczyn (ogólnych i szczegółowych). I już to pozwala według Milbanka na wyodrębnienie przestrzeni dla natury czystej<sup>212</sup> – co *de facto* cofa genealogię tej doktryny względem de

---

<sup>209</sup> Tutaj Milbank przywołuje metaforę barki ciągniętej przez dwie osoby: każda osoba znajduje się po innej stronie brzegu rzeki i ciągnie barkę na linie o własnej sile – takie działanie wymaga takiego samego działania od obu osób.

<sup>210</sup> J. Schmutz, *The Medieval Doctrine...*, s. 217; SM, s. 102-3. Warto podkreślić, że dla Harnacka cały nominalizm był charakteryzowany przez pelagianizm i probabilizm – w przeciwieństwie do dominikanów i podtrzymywanej przez nich tradycji Tomaszowej, broniącej tradycji Augustynskiej, od której to nominalizm „dokonał apostazji”. Por. A. Harnack, *History of Dogma*, tłum. W. M’Gilchrist, Williams & Norgate: London 1899, s. 168-9.

<sup>211</sup> J. Milbank, SM, s. 100.

<sup>212</sup> J. Milbank, SM, s. 103. Schmutz, na którego powołuje się Milbank, podsumowuje to w ten sposób: „*Stan viator* jest więc ufundowany na wpływie ogólnym, który pozwala mu posiadać «czysto naturalne zdolności» na poziomie działania i wiedzy, niezależnie od jakiegokolwiek specjalnego wpływu. Działanie Boga jest

Lubaca aż do wczesnej myśli franciszkańskiej (przez Szkota, ku Bonawenturze, a nawet do Aleksandra z Hales).

Milbank pokazuje że u Szkota ludzka wola, w pełni przynależąca do jego natury, jest całkowicie naturalnie zorientowana na nadprzyrodzone i ma pierwszeństwo przed intelektem. Natomiast ludzki intelekt ze swej natury może uchwycić byty, rozumiane wewnątrz systemu *univocitas entis*, tj. jednoznaczności bytu. Także „ze swej natury jesteśmy uzdolnieni do widzenia bytów duchowych, a nawet Boga, który, chociaż nieskończony, wciąż podpada pod quasi-rodzajowy podział prostego istnienia”<sup>213</sup>. Według tej wykładni po upadku Adama i grzechu pierworodnym, ta naturalna zdolność musi zostać odnowiona przez łaskę. Jak zauważa Milbank, wewnątrz tej logiki (koncepcji jednoznaczności bytu), łaska staje się czymś zewnętrznym względem natury. I ten właśnie ruch u Szkota antycypuje późniejsze modele *concursum*, w których łaska jest już postrzegana jako coś zewnętrznego względem woli ludzkiej. Przeciwstawione jest to chrześcijańskiej koncepcji przebóstwienia, w której to pragnienie jest uwewnętrznione w skończonej naturze ludzkiej. Natomiast szkotowskie pragnienie nadprzyrodzonego jest w całości umieszczone w tej skończonej naturze. Nie ma ono żadnego związku z ciekawością, która ma charakter intelektualny, jak było np. u Tomasza z Akwinu, co wyżej starałem się pokazać<sup>214</sup>.

Jeszcze później, Wilhelm Ockham już w pełni zrezygnował z uwewnętrznionego w człowieku pragnienia nadprzyrodzonego. Wiązało się to z tym, że postrzegał on łaskę jako coś całkowicie zewnętrznego i szczególnego. Milbank widzi tu jakąś formę oczyszczonego arystotelizmu, gdyż „naturalne pragnienie końca wiązałoby się z naturalnym dostępem do tego końca, nawet w teologii”<sup>215</sup>. Aby zachować szczególny charakter łaski, jako czegoś nie należącego do naturalnego porządku, jej pragnienie nie może być czysto naturalne. Stąd się wzięło również twierdzenie Ockhama, że Bóg mógłby odkupić ludzkość bez łaski, zaledwie przy pomocy swojej arbitralnej decyzji, albo jako nagrodę za jakąś

---

rozdzielone na linii dwóch porządków przyczynowości, które stały się niezależne od siebie: tego naturalnego, wewnętrznego i ogólnego, oraz łaski, który stał się zewnętrznym i specjalnym.” J. Schmutz, *The Medieval Doctrine...*, s. 223.

<sup>213</sup> SM, s. 86.

<sup>214</sup> Por. SM, s. 86.

<sup>215</sup> SM, s. 100.

zasługę (co wiąże się bezpośrednio z koncepcją boskiej *potentia absoluta*)<sup>216</sup>. I to, twierdzi Milbank, naraziło franciszkanina na zarzuty o pelagianizm. Pokazuje to również, że koncepcja „natury czystej” nie jest w stanie podtrzymać nauki o bezinteresownym darze łaski<sup>217</sup>.

W całym tym nurcie teologii franciszkańskiej, według Milbanka, dochodzi do odejścia od Tomaszowej i chrześcijańsko-neoplatońskiej idei, wewnątrz której cały człowiek – ze swoją wolą i intelektem, był pociągany ku swemu początkowi, stanowiącemu również jego własny *telos*. W tej, zdaniem Milbanka prawdziwie ortodoksyjnej koncepcji egzystencja istot duchowych jest konstytuowana przez tęsknotę i pragnienie, które ukierunkowuje ją na Boga, będącego *esse* wszelkiego stworzenia. Natomiast ontologia Szkota, ze swą jednoznacznością bytu, umieszcza Boga pośród innych bytów, jako kolejne *ens*. I ta myśl, jak twierdzi Milbank, ale i wcześniej de Lubac (i zgadzał się z nim pod tym względem Gilson), była wciąż jeszcze obecna u neotomistów<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> Późnośredniowieczna koncepcja *potentia absoluta*, wiązała się z założeniem, że Bóg mógłby w swej wszechmocy stworzyć inny porządek fizyczny czy moralny, niż ten który istnieje aktualnie. Była to hipotetyczna rzeczywistość, która nie zaistniała, ale mogłaby mieć miejsce, gdyby tak zdecydował Bóg. Por. H. Veldhuis, *Ordained and Absolute Power in Scotus' Ordinatio I 44*, „Vivarium” 2000, 38, 2, s. 222. Leppin podkreśla, że teoria ta u Ockhama miała jedynie zabezpieczyć, że możliwości Bożego działania są większe, niż te aktualne. Przy czym względem teorii Dunska Szkota Ockham wprowadza zmianę zrównując działanie *potentia ordinata* z działaniem *ordinate* – pierwsze obejmuje działanie zgodnie z uniwersalnymi prawami, drugie zakres wszystkich działań możliwych, ale w zgodzie z teorią „synchronicznej kontyngencji” Szkota (czyli takich, gdzie dla wydarzeń *p*, będących prawdziwymi, możliwe jest nie-*p*). Pewność chrześcijańskiego przymierza, jak twierdzi Leppin, nie powinna wynikać z niemożliwości innego objawienia, ale z bezpośredniej decyzji Boga, który postanowił działać w ten konkretny sposób. Przytaczając słowa Ockhama: „Bóg może przyjąć kogoś bez łaski, gdyż to nie zakłada sprzeczności, jednakże zarządził że tak nie zrobi” (OP I 779, 232-780,3). Zgodnie z tym objawienie chrześcijańskie jest pewne – nie oznacza to jednak, że zamyka ono inne możliwości dla działania Boga. Jest to jedynie ograniczenie wiedzy człowieka na ten temat. V. Leppin, *Does Ockham's Concept of Divine Power Threaten Man's Certainty in His Knowledge of the World?*, „Franciscan Studies” 1998, 55, s. 171-173.

<sup>217</sup> Por. SM, s. 100.

<sup>218</sup> Por. SM, s. 48.

## 2. Od genealogii ku odnowie teologii

Genealogia doktryny natury czystej i nadprzyrodzoności w chrześcijaństwie dokonana przez Henri de Lubaca pozwoliła Milbankowi przeprowadzić jego własne poszukiwania źródeł sekularności w odmętach średniowiecznych sporów teologicznych. W tym przedsięwzięciu, które doprowadziło do wskazania kluczowych elementów w historii myśli chrześcijańskiej została przeprowadzona również dystynkcja tego, co jest przez Milbanka uważane za ortodoksyjne i heterodoksyjne dla wiary chrześcijańskiej. Autor ten, co ukazałem wcześniej, nader często przeciwstawia sobie różne poglądy teologiczne, dość swobodnie ukazując jednych bohaterów w swej narracji jako protagonistów, a innych jako antagonistów. To skontrastowanie idei na przestrzeni dziejów pozwala mu na wskazanie które z nich są bardziej lub mniej „ortodoksyjne”, a które w jakiś sposób od nich odstają, czy wręcz są wprost heterodoksyjne. W swej pracy jednak stara się unikać określania swej drogi jako pewnej formy tradycjonalizmu, czy konserwatyizmu (a jeśli tak, to uznaje swą ortodoksję za jedyny możliwy „konserwatyzm” w kontrze do nowoczesnych konserwatyzmów). We wstępie do *Przekroczyć rozum sekularny* tak pisze o swoim przedsięwzięciu:

Mam nadzieję, że ta [na nowo] rozszerzona genealogia pomoże mi lepiej wyjaśnić, dlaczego uważam się za radykalnego tradycjonalistę w kategoriach katolickich, a nie za konserwatywnego ortodoksa czy konwencjonalnego liberała. Kluczowa znaczenie ma dla mnie idea dwóch alternatywnych tradycji „nowoczesności”, sięgających korzeniami samego neoplatonizmu, w połączeniu z tezą, że postnominalistyczny realizm musi być zarówno bardziej radykalnie mistycznym, jak i bardziej humanistycznym realizmem.<sup>219</sup>

Chrześcijański konserwatyzm i liberalizm w ujęciu Milbanka zawsze sprowadzają się u swych podstaw do tego samego problemu. Żadne z nich nie potrafi uciec przez ideą autonomicznej czystej natury. Teologia katolicka musi zatem „przywrócić autentyczne i bardziej radykalne rozumienie naturalnego pragnienia nadprzyrodzoności”<sup>220</sup>, które jest zawarte już w teologii de Lubaca, i do którego warto cały czas powracać. Heterodoksyjne są wszelkiego rodzaju dualizmy – natury i łaski, wiary i rozumu, teologii i nauki. Te i inne dualizmy są wynikiem uprzedniego rozdzielenia celów naturalnych i nadprzyrodzonych. Dzięki temu podziałowi zostało umożliwione powstanie myśli nowożytnej, opierającej swe

---

<sup>219</sup> PRS, s. 59 (TST, s. xxx).

<sup>220</sup> SM, s. 113.

roszczenia do autonomicznej racjonalności na idei sekularności. Nadprzyrodzoność została wypchnięta ze sceny. Propozycja Milbanka jest antydualistyczna (jak i przez to antydialektyczna) – jest analogiczna<sup>221</sup> (a za de Lubac’iem – *paradoksalna*). Wszelkie obecne w chrześcijaństwie wcześniej w sposób marginalny dualizmy w wyniku polemik późnośredniowiecznych zdominowały myślenie teologiczne, które tradycyjnie było bardziej neoplatońskie. W tym antydualistycznym i analogicznym kluczu Milbank dokonuje odczytania tradycji teologicznej. (jak zostało ukazane na przykładzie Tomasz z Akwinu) – i tylko taka interpretacja jego zdaniem jest prawdziwa i ortodoksyjna.

### 2.1. Teologia i myśl ponowoczesna

W zarysie swojego projektu teologicznego, który nazwał początkowo *Postmodern Critical Augustianism*, Milbank pisze, że „koniec nowoczesności, który jeszcze nie nadszedł, ale wciąż się zbliża, oznacza koniec jednego systemu prawdy, opartego na uniwersalnym rozumie, który mówi nam czym jest rzeczywistość”. Wychodząc od tego, w gruncie rzeczy ponowoczesnego, założenia stwierdza, że „z tym kresem, kończy się również nowoczesne kłopotliwe położenie teologii”, która już „nie musi mierzyć w przyjęte świeckie standardy prawdy naukowej czy normatywnej racjonalności”<sup>222</sup>. W upadku nowoczesnego projektu dostrzega kres kłopotów teologii, która musiała starać się by spełniać standardy naukowej prawdy i normatywnej racjonalności, umieszczając ją obok innych nauk szczegółowych. Ten ruch pozwala teologii dokonać częściowego powrotu do przednowoczesności. Jest to jednak charakteryzowane bardziej przez „zwrot ku” przednowoczesności, właśnie poprzez genealogię (i nie obchodzi się bez pewnej dozy anachroniczności), a nie próbę jej odtworzenia. Teologia bowiem, jak pisze w innym miejscu Milbank, nie jest w stanie

---

<sup>221</sup> Milbank często zamiennie stosuje pojęcie analogii/analogiczności z paradoksem/paradoksalnością, czy za Williamem Desmondem, z metaxologicznością (od *metaxu*). (Por. J. Milbank, *The Double Glory, or Paradox versus Dialectics: On Not Quite Agreeing with Slavoj Žižek*, w: MCh, s. 131; PRS, s. 41-2 [TST, s. xxi]). *Metaxu* to „pomiędzy”, *zwischen*. Jako coś współdzielonego przez inne rzeczy, „coś pomiędzy”, nie może być zredukowane do jednej rzeczywistości. Jest *szacunkiem* (*respect of*) różnicy i podobieństwa. (Por. J. Milbank, *The Double Glory...*, s. 163-4). Pojęcie te wchodzi stosunkowo późno do słownika Milbanka, jako że książka Desmond’a *Being and the Between* na którą się powołuje wyszła w 1995, a więc po napisaniu *Theology and Social Theory*. Dopiero w drugim wydaniu książki Milbanka, pojęcie to pojawia się w nowym wstępie i w uzupełnionych przypisach.

<sup>222</sup> J. Milbank, *Postmodern Critical Augustianism: A Short Summa In Forty Two Responses To Unasked Questions*, „Modern Theology” 1991, 7, 3, s. 225.

powrócić do przednowoczesności. Jej odnowienie musi dokonać się poprzez przybranie postawy ponowoczesnej i metakrytycznej<sup>223</sup>. Zwraca jednak uwagę, że w ponowoczesności istnieje nieskończona liczba prawd nieoddzielnych od partykularnych (tzw. małych) narracji. Problem, który się zradza z takiego stanowiska jest to, że wszystkie kultury i religie w ponowoczesności są postrzegane zaledwie jako narracje, w których każda z nich postrzega siebie jako mikrokosmos całościowego czasowego procesu. Żadnej z nich jednak nie można traktować na serio – jest to jedynie gra<sup>224</sup>. Istnieje tu ryzyko – zauważa Milbank – że chrześcijaństwo może być traktowane jako jedna z wielu perspektyw postrzegania świata – kolejna strategia władzy, jak każdy inny dyskurs. W odpowiedzi na krytykę swego przedsięwzięcia, Milbank pisze, iż nie oznacza to jednak po prostu tego, że „w ponowoczesnym świecie, każda perspektywa jest tak samo dobra jak każda inna, tak że czytanie z pojedynczej chrześcijańskiej perspektywy staje się możliwe”, za to „ponowoczesna ocena nieprzekraczalności *mnogiej [plural]* «różnicy» czy perspektywy jest utrzymana: to co jest kwestionowane, to raczej sposób tego oceniania lub precyzyjna konstrukcja transcendentalności samej różnicy<sup>225</sup>.

Milbank odchodząc od modernistycznej narracji pragnie odrzucić dyktaturę podmiotu, która jest skrajnie substancjalna. Teologia postmodernistyczna nie zaczyna się od podmiotu, gdyż nie jest on dostępny w sposób neutralny<sup>226</sup>. W ponowoczesności podmioty i przedmioty są włączone w narracje, w których liczą się ich strukturalne relacje, ulegające ciągłym zmianom i fluktuacjom. Podmiot teraz jest punktem potencjalnej „intensywności”, która reorganizuje te relacje. Ten priorytet położony na strukturalne relacje pozwala teologii dokonać zwrotu ku przednowoczesności<sup>227</sup>, nie odrzucając jednocześnie dziedzictwa

---

<sup>223</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 7.

<sup>224</sup> J. Milbank, *Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions*, w: *Radical Orthodoxy Reader...*, s. 50.

<sup>225</sup> J. Milbank, *On Theological Transgression*, w: J. Milbank, *The Future of Love...*, s. 145-6.

<sup>226</sup> J. Milbank, *Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions*, w: *Radical Orthodoxy Reader...*, s. 50.

<sup>227</sup> „3. W postmodernizmie jest nieskończenie wiele możliwych wersji prawdy, nierozdzielnych od konkretnych narracji. Przedmioty i podmioty są takie, jak są ukazywane w historiach. [...] co ma znaczenie to ustrukturyzowane relacje, które nieustannie się zmieniają; słowo «podmiot» teraz oznacza punkt potencjalnej «intensywności», który może się zmienić dane wzory strukturalne. 4. Priorytet dany relacjom strukturalnym pozwala teologii dokonać pewnego rodzaju pół-zwrotu do przednowoczesności”. J. Milbank,

nowoczesności<sup>228</sup>. Dlatego teologia ponowoczesna musi wyrażać chrześcijańską praktykę. Bóg w takiej teologii nie jest po prostu oglądany przez podmiot, ale jest wyobrażany, czczony, wyrażany, pomyślany, stanowi inspirację, a nawet jest naiwnie uprzedmiotawiany. Są to działania, których nie można uznać za racjonalne czy usprawiedliwione poza ich własnym dyskursem<sup>229</sup>. Chrześcijaństwo takie jest wewnętrznie ponowoczesne, podejrzliwe i krytyczne względem wszelkich esencjonalizmów (dotyczących ludzi, natury, wspólnoty, Boga) – w przeciwieństwie do teologii, która poddała się myśli nowoczesnej i w której substancje i regulatywne idee (*regulative ideals*) unieruchamiają i powstrzymują stawanie się tego co ma nastąpić (w gruncie rzeczy taka teologia jest antyeschatologiczna)<sup>230</sup>. Zamierzenie Milbanka jest u swych podstaw anty-idolatriczne. Jego zamiarem jest walka z wszelką idolatrizacją i fetyszyzacją – która obejmuje tak stworzenie, Innych, Boga, jak i rzeczywistość sakramentalną. Esencjalizm i prymat podmiotu zostają zastąpione przez metafizykę relacji i daru.

## 2.2. Krytyka współczesnej teologii

Milbank poddaje krytyce teologie, które podporządkowały się paradygmatowi rozumu sekularnego. Zauważa bowiem, że post-kantowski charakter nowoczesnej teologii sprawia, że sprowadza się ona do ideologii liberalnych praw<sup>231</sup>. Pojęcie „racji” (*right*)<sup>232</sup> zastąpiło dobro, rozumiane w sposób ontologiczny. To co noumenalne u Kanta, jest podporządkowane fenomenalnej naturze, a praktyczne rozumowanie jest oddzielone od teoretycznego<sup>233</sup>. W tej kwestii, można by za Milbankiem powiedzieć, że Kant kontynuuje

---

*Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions*, w: *Radical Orthodoxy Reader...*, s. 49.

<sup>228</sup> J. Milbank, *Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions*, w: *Radical Orthodoxy Reader...*, s. 49.

<sup>229</sup> J. Milbank, *Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions*, w: *Radical Orthodoxy Reader...*, s. 51.

<sup>230</sup> J. D. Caputo, *What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy*, w: *Questioning God*, red. J. D. Caputo, M. Dooley, M. J. Scanlon, Indiana University Press: Bloomington-Indianapolis 2001, s. 306.

<sup>231</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 7.

<sup>232</sup> Milbank wykorzystuje homonimie słowa *right* w języku angielskim, które może oznaczać tak rację, jak i prawo, w zależności od kontekstu, a które nie jest do odtworzenia w języku polskim.

<sup>233</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 12.



trend zacząty przez Suáreza, gdzie na podstawie obserwacji świata można wywnioskować stałą zarządzoną przez Boga formalną kondycję prawdziwego ludzkiego zachowania<sup>234</sup>. Jest to przeciwstawione temu jak Tomasz rozumiał dobro, które nigdy nie było przedmiotem czysto teoretycznego rozumowania (jak zostało ukazane wcześniej). Ten „agnostycyzm” Kanta łączy się z jego specyficznym postrzeganiem Boga w relacji do stworzenia, jako „skutecznej przyczyny pojętej uniwokalnie (jednoznacznie), jak skuteczne skończone przyczyny, a więc raczej w sposób ontyczny niż ontologiczny”<sup>235</sup>. Tak więc „Bóg «konstruuje» świat poza sobą tak jak rzemieślnik wykonuje zegar”<sup>236</sup>. Nie ma więc mowy o partycypacji w Bycie Boga, ani o jakiegokolwiek realnej analogii, jaka występowała u Tomasza. Kantowska (i postkantowska) analogia atrybucji jest bardziej agnostyczna niż ortodoksyjna Tomaszowa. U Akwinaty jest ona „:oparta w rzeczywistości uczestnictwa w Bycie i dobru”<sup>237</sup>. Nie jest to kwestia samej semantyki, ale ma ona znaczenie jak najbardziej ontologiczne. Ta „liberalna deontologia”, jak określa ją Milbank, jest obecna w nowożytnej teologii<sup>238</sup>. Jej najbardziej ekstremalna forma, twierdzi – „pojawia się w postaci prób zapewnienia teologii «podstaw», lub określenia *a priori* konkretnego, naukowego przedmiotu teologii w kategoriach ogólnego umiejscowienia całej wiedzy naukowej, tak jak Kant zamierzał określić przedmiot metafizyki”<sup>239</sup>. W takiej teologii objawienie jest traktowane jako coś zupełnie zewnętrznego, czy dodanego. Jest to „dodatkowy” system prawny, obok (i analogicznie do) prawa naturalnego, który obejmuje praktyki moralne i kultyczne<sup>240</sup>.

Błędem więc było dotychczasowe podporządkowanie się teologii nowoczesnemu paradygmatowi, gdzie teologia miała swoje skrupulatnie wyznaczone pole badań, oddzielone od innych nauk. Przy czym by być traktowana poważnie, musiała podporządkować się w pełni świeckiej antropologii przyjmując perspektywę „z dołu”<sup>241</sup>.

---

<sup>234</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 13. Pełna krytyka myśli Kanta oraz kantyizmu u Milbanka zostanie przedstawiona w kolejnym rozdziale.

<sup>235</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 9.

<sup>236</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 9.

<sup>237</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 15.

<sup>238</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 17.

<sup>239</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 17.

<sup>240</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 19.

<sup>241</sup> Ujęcie oddolne, w przeciwieństwie do teologii uprawianej „od góry” było jednym z bardziej charakterystycznych zwrotów teologicznym po Soborze Watykańskim II. Był to jeden

Ponowoczesność tą drogę „oddolną” uzupełnia o perspektywę „odgórną”. Podejście epistemologiczne z perspektywy podmiotu jest tak samo (a nawet bardziej) fundacjonalistyczne jak przednowoczesna metafizyka. Następuje powrót, ale jak zauważa Milbank, już jako rzekoma „fikcja” opisująca niewidoczne relacje pomiędzy tym co czasowe a nieskończone – w przeciwieństwie do nowoczesnych „obiektywnych” obserwacji<sup>242</sup>.

„Tragizm współczesnej teologii polega na jej fałszywej pokorze”, gdyż oddając swoje pretensje do bycia metadyskursem przestaje wyrażać słowo Stworzyciela<sup>243</sup>. Zamienia się w głos jakiegoś „skończonego idola”, na przykład studiów historycznych, humanistycznej psychologii czy transcendentalnej filozofii. Jeśli teologia sama przestanie urządzać inne dyskursy, to one zaczną panować nad nią. Tu podniesiony zostaje zarzut idolatrii: gdyż jakaś konkretna immanentna dziedzina wiedzy musi zostać utożsamiona z wiedzą Boga. Teologia może również działać poza nimi, w sposób negatywny potwierdzając ideę „autonomii sfery świeckiej”<sup>244</sup>.

Pewnym tragizmem jest to, że teologie dwudziestowieczne starając się uratować myśl chrześcijańską od dualizmu, który powstał w łonie neotomizmu nie uniknęły mielizn kantyzmu. Taki los, zdaniem Milbanka, spotkał właśnie Karla Rahnera. W dwudziestym wieku, twierdzi Milbank, istniały bowiem dwa źródła integralistycznej rewolucji, która próbowała przezwyciężyć dotychczasową podwójną celowość w człowieku. Była to szkoła francuska i niemiecka<sup>245</sup>. Pierwsza, reprezentowana przez *nouvelle theologie*, Yvesa de Montcheuila (1900-1944), de Lubaca i Maurice’a Blondela (1861-1949). Druga – niemiecka – reprezentowana głównie przez Karla Rahnera (co ciekawe, Balthasar występuje w zestawieniu z Lubac’iem przeciwko Rahnerowi, więc można powiedzieć, że jest on

---

z charakterystycznych tomizmu transcendentalnego, którego jednym z reprezentantów był Karl Rahner. John Milbank postrzega ten nurt teologiczny za uwikłany w późnośredniowieczne dualizmy, będące pokłosiem przyjmowania (nie *explicite*) doktryny natury czystej. Przeświadczenie o konieczności uprawiania teologii „od dołu” wciąż jest aktualne i, jak można zobaczyć na przykładzie kard. Gerharda Müllera (Por. G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo WAM: Kraków 2015, s. 140), jest obecne nawet u teologów postrzeganych jako tradycjonalistycznych.

<sup>242</sup> J. Milbank, *Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions*, w: *Radical Orthodoxy Reader...*, s. 50.

<sup>243</sup> PRS, s. 66 (TST, s. 1).

<sup>244</sup> Por. PRS, s. 66 (TST, s. 1).

<sup>245</sup> Te dwie tradycje miały według Milbanka istotny wpływ na rozwój teologii politycznych w XX wieku i w tym właśnie kontekście zostaną jeszcze omówione w trzecim rozdziale.

bliższy szkoły francuskiej). Niemiecki teolog zdaniem Milbanka w sposób nieudolny próbował naprawić katolicką naukę obejmującą relację natury i łaski. Wprowadził on pojęcie „nadprzyrodzonego egzystencjału”, który zapewnia wewnętrzną orientację na wizję uszczęśliwiająca. Niestety, pomimo tego, że formalnie jest oddzielony od naturalnej samotranscendencji, naturalnego (przedującego) *vorgriff* Bytu, to jednak nie da się w konkretnym człowieku ich od siebie rozróżnić. W ostateczności – według Milbanka – Rahnerowi nie udaje się uwolnić od neotomizmu<sup>246</sup>. Jego zdaniem trafnie de Lubac zauważył, że u niemieckiego teologa, *de facto* dochodzi jedynie do „transcendentalistycznego przepracowania «potencjału posłuszeństwa» Kajetana z jednej strony, jak i wspartego przez łaskę naturalnego pragnienia nadprzyrodzonego (Rahnerowski «nadprzyrodzony egzystencjał») z drugiej”<sup>247</sup>. W ostateczności Rahner doprowadza do „zsekularyzowania nadprzyrodzonego”. A za nim idą później autorzy rozwijający tak zwaną teologię polityczną, jak i teologowie wyzwolenia (jak Gustavo Gutierrez, Juan Luis Segundo, czy Clodovis Boff)<sup>248</sup>. Milbankowi jest znacznie bliżej – co wyrażone jest *explicite* w *Przewyciężyć Rozum Sekularny* – integralizmowi francuskiemu. Chociaż, jak sam zauważa, Lubacowi i Balthasarowi nie udało się w pełni przeciwstawić transcendentalnemu tomizmowi. Natomiast podobnie jak Milbank dostrzegali oni w tej szkole skażenie „kantyzmem” jako przywarcie do neoscholastycznego dziedzictwa, od którego nie udało się teologii w pełni uwolnić<sup>249</sup>.

Teologia dwudziestego wieku miała jednak przed sobą gigantyczne wyzwanie, jakim była próba odpowiedzi na krytykę metafizyki, której dokonali Nietzsche, Heidegger, Derrida, Deleuze, Lyotard i inni. Milbank wskazuje trzy odpowiedzi, jakie zostały udzielone. Pierwsza – przez takich teologów jak Rahner, Lonergan i David Tracy – podobnie jak u świeckich humanistów, pozwoliła na ograniczenie krytycznego rozumu do „kantowskiego poziomu”. Pomimo próby obrony obiektywnego istnienia Boga a przez to i rzeczywistości, oraz osoby wraz z ludzkim podmiotem, poddaje się ona empiryzmowi i kantowskim postawom<sup>250</sup>. Druga odpowiedź (dokonana przez Marka C. Taylora i Johna D. Caputo) przyjmuje ponowoczesną krytykę metafizyki i dąży do deplatonizacji chrześcijaństwa. Jak

---

<sup>246</sup> Por. PRS, s. 496 (TST, s. 224).

<sup>247</sup> SM, s. 71.

<sup>248</sup> Por. PRS, s. 463 (TST, s. 207).

<sup>249</sup> Por. SM, s. 10.

<sup>250</sup> Por. PRS, s. 638-9 (TST, s. 295-6).

zauważa Milbank, treść teologiczną tego dyskursu można bardzo łatwo sformułować (względem ponowoczesnej krytyki metafizyki): „transcendentalne rządy anarchicznej różnicy można określić mianem „Boga” czy też „śmierci Boga”, można też obwieścić, że dionizyjska celebracja obejmuje jakiś kontemplatywny moment mistyczny”<sup>251</sup>. Trzecia odpowiedź została wyrażona przez Josepha O’Leary’ego, który przyjął krytykę nihilistów, ale odrzucił utożsamienie teologii z ich ontologią. Greckie doświadczenie, kontestowane przez wspomnianych wcześniej teologów, zostało uznane za „fenomenologicznie niekompatybilne” z chrześcijańskim doświadczeniem Boga. Jednakże zdaniem Milbanka, taka ucieczka przed refleksyjnym dyskursem na temat Boga, który jest „nieuchronnie grecki” musi prowadzić do jakiejś schizofrenii. Nie da się bowiem uniknąć pytania o Boga: czy to jako Bytu w sobie, czy to jako „tylko bytu” (co prowadzi jedynie do Jego idolotryzacji). Natomiast teologiczna odpowiedź, której udziela Milbank, „musi być jeszcze bardziej krytyczna i skomplikowana” od tych wspomnianych<sup>252</sup>. Jego zdaniem strategia, którą powinien przyjąć teolog, powinna polegać na

wykazaniu, że krytyka obecności, substancji, idei, podmiotu, kauzalności, jakiejś formy ekspresji stanowiącej aprioryczny model myśli [*thought-before-expression*] oraz realistycznej reprezentacji – niekoniecznie oznacza krytykę transcendencji, partycypacji, analogii, hierarchii, teleologii i po platońsku rozumianego Dobra, które w chrześcijańskiej interpretacji staje się tożsame z bytem<sup>253</sup>.

### 2.3. Jaka teologia?

Analogia, partycypacja, przebóstwienie, relacja natury i łaski, jak było wykazywane w tym rozdziale, stanowią dla Milbanka fundament ortodoksyjnej myśli chrześcijańskiej. Genealogia podejmowana przez niego ma za zadanie wykazać, że są to elementy charakterystyczne dla tradycji, rozumianej jako autentycznie katolicka. Tutaj pojawia się pytanie jak Milbank rozumie katolicyzm – będąc w końcu samemu anglikaninem – przeciwstawiając go np. myśli protestanckiej. Oraz czym tak naprawdę jest dla niego tradycja.

---

<sup>251</sup> PRS, s. 639 (TST, 296).

<sup>252</sup> Por. PRS, s. 639-40 (TST, s. 296-7).

<sup>253</sup> PRS, s. 642 (TST, s. 297).

Niezaprzecalnie swe przedsięwzięcie Milbank postrzega jako katolickie. Będąc anglikaninem uważa się on za przedstawiciela anglokatolicyzmu, wiernego tradycyjnej myśli katolickiej (rozumianej szerzej niż tradycja rzymsko-katolicka)<sup>254</sup>. Już na początku wstępu do drugiego wydania *Theology and Social Theory* pisze, że stara się on ukazać, że katolickie ujęcie rzeczywistości może być uznane za najbardziej przekonujące<sup>255</sup>. Przedstawiana przez niego „prawda katolicka” jest przeciwstawiana innym narracjom, które postrzega jako w jakiś sposób heterodoksyjne. Może być to wspomniany liberalizm, jak i konserwatyzm, myśl protestancka, czy w końcu nihilizm – znamionujący w zasadzie całą myśl nowoczesną, jak i ponowoczesną. To ulokowanie katolicyzmu jako jedyne go słusznego, prawdziwego poglądu, nie sprawia jednak, że wszelkie inne narracje powinny zostać w pełni odrzucone. Myśl sekularna – chociaż jest jedynie nowoczesnym konstruktem wyrosłym na łonie teologii, a więc będąca jej bękartem – jest zaledwie heterodoksyjną doktryną. Bazujące na niej liczne nowoczesne i ponowoczesne herezje same są uwikłane w teologię – są w jakiejś relacji do chrześcijańskiej wyobraźni i nie mogą się od niej uwolnić. Ale i odwrotnie: teologia nie może po prostu ich ignorować odrzucając je z góry jako fałszywe. Takie frywolne i arbitralne zanegowanie ich w gruncie rzeczy byłoby bowiem antykatolickie. Milbank to ujmuje w ten sposób:

Ponieważ katolicką wersję chrześcijaństwa uważam za spełnienie najlepszych impulsów pogaństwa, herezję uważam za przerysowanie bądź też rozcieńczenie prawdy, nihilizm zaś z jednej strony postrzegam jako parodię chrześcijańskiego poglądu, że zostaliśmy stworzeni z nicości i że wobec tego wszystko, co skończone, jest nieokreślone, z drugiej zaś strony uważam go za parodię chrześcijańskiego poglądu, iż uporządkowane piękno – co paradoksalne – jest nieskończone. Z powyższego wynika, że we wszystkich tych zniekształceniach ortodoksji zawiera się ziarno prawdy, jak również i to – o czym Ireneusz dowiedział się dzięki Walentynowi – że dzięki takim zniekształceniom lepiej rozwijają się pewne aspekty ortodoksji, które owa ortodoksja musi później odzyskiwać.<sup>256</sup>

---

<sup>254</sup> Jakkolwiek Milbank uznaje jakąś formę duchowego autorytetu papieskiego, silnie krytykuje on jednak teologię papieżstwa charakterystyczną dla nowożytności oraz ultramontanizm. Jedno i drugie według Milbanka ma swe źródła w nominalistycznej filozofii i jej namyśle nad Kościołem oraz społecznościami ludzkimi. Ponadto, sam ultramontanizm stał u podwalin nowożytnego myślenia o państwie w kategoriach suwerenności i autonomiczności.

<sup>255</sup> Por. PRS, s. 21 (TST, s. xi).

<sup>256</sup> PRS, s. 28 (TST, s. xiv-xv).

I chociaż katolicka ontologia jest przeciwstawiana w *Przekroczyć rozum sekularny* liberalizmowi, pozytywizmowi, dialektyce i nihilizmowi, to przedsięwzięcie Milbanka mające dzisiaj „na nowo wyobrazić” chrześcijaństwo jest w nowy sposób naznaczona przez każdy z tych nurtów<sup>257</sup>. Katolicyzm Milbanka jest przez to otwarty i inkluzywny – i jedynie w tym znaczeniu mógłby być rozumiany jako „liberalny”<sup>258</sup>. Nie odbiera to jednak niczego z tego, że to właśnie w katolicyzmie zawiera się jedyna i ostateczna prawda.

Za katolickością jego wywodu, jak przekonuje Paul DeHart, może świadczyć również to, że tradycja teologiczna do której się Milbank odwołuje *explicite* jest przede wszystkim katolicka. Są to właśnie Ojcowie i doktorzy Kościoła – Ojcowie kapadoccy, Augustyn (354-430), Jan Szkot Eriugena (815-877), Tomasz z Akwinu, Mistrz Eckhart (1260-1328), Mikołaj z Kuzy (1401-1464) itd. Ponadto podaje on trzy główne powody dlaczego można bronić „katolickiej orientacji” Radykalnej Ortodoksji: łączy swe ontologiczne przesłanki z kryteriami klasycznej ortodoksji: *creatio ex nihilo*, chrystologią Chalcedonu i nicejskim trynitaryzmem; postulat postrzegania świata bazuje na praktyce liturgicznej; ostra krytyka protestantyzmu w swych pierwotnych jak i współczesnych formach<sup>259</sup>.

Powstaje teraz pytanie jednak na czym polega przeciwstawienie katolicyzmu, tak jak go rozumie Milbank, z protestantyzmem. Wydaje się bowiem, że mamy do czynienia tutaj z jakimiś generalizacjami. Konieczna jest zatem jakaś charakterystyka protestantyzmu, tak jak jest rozumiany przez autora *Teologii i teorii społecznej*.

W *Monstrosity of Christ* wyraża on pogląd, że kwestia katolickości *versus* protestantyzmowi jest tak naprawdę bardziej fundamentalna niż teizmu przeciw ateizmowi. Stwierdza on, że ten późniejszy konflikt jest zaledwie pochodny od poprzedniego<sup>260</sup>. Protestantyzm u swych źródeł, jak często wykazuje Milbank w jakiś sposób zakłada liczne dualizmy antycypujące nowoczesność. Kiedy używa on terminu protestantyzm nie tyle chodzi mu o kościoły czy wspólnoty chrześcijańskie, jako instytucje, co raczej pewną orientację teologiczną i zestaw założeń. Na podstawie jego dociekań, można by na ten przykład uznać, że Karl Barth (1886-1968) ze swą teologią (pomimo odrzucenia *analogia entis*) był o wiele bardziej katolicki niż tomiści tacy jak Suárez czy Kajetan ze swoim

---

<sup>257</sup> Por. PRS, s. 28 (TST, s. xv).

<sup>258</sup> Por. PRS, s. 44 (TST, s. xxiii).

<sup>259</sup> Por. P. J. DeHart, *Aquinas and Radical Orthodoxy...*, s. 3.

<sup>260</sup> Por. J. Milbank, *The Double Glory...*, s. 114.

dualizmem natury i nadprzyrodzoności. Według niego myśl Friedricha Hegla (1770-1831) stanowi za to kwintesencję luteranizmu, poprzez swoją dialektykę jak i w konsekwencji wizję historii, która jest liniowa i progresywna (podobnie traktowane są wszelkie późniejsze derywacje jego teorii czy to w postaci liberalnej czy marksistowskiej wizji dziejów). Dialektyka znajduje się według Milbanka u podstaw mentalności protestanckiej. W swej polemice ze Slavojem Žižkiem, stwierdza iż to właśnie zinternalizowany „protestantyzm” słoweńskiego filozofa nie pozwala mu dojrzeć potencjału chrześcijańskiej teologii i metafizyki. „Logika chrześcijaństwa – pisze Milbank – jest raczej paradoksalna, nie dialektyczna. Analogia, paradoks, prawdziwa-relacyjność, realistyczne rozpoznanie uniwersaliów, które są czymś więcej niż generalizacjami – wszystkie te rzeczy można powiedzieć, że składają się na to co „metaxologiczne”<sup>261</sup>.

Analogia, jak zostało pokazane na przykładzie genealogicznej pracy Milbanka, jest jednym z głównych dystynktywnych elementów myśli katolickiej – obok paradoksu, realnych relacji i realistycznych uniwersaliów – a wszystkie te rzeczy zawierają się w tym co metaxologiczne<sup>262</sup>. Jest ona bowiem oparta na poglądzie o uczestnictwie całego stworzenia w Bycie. Bez tego rzeczywistość nie ma żadnego fundamentu, jest zawieszona w próżni. „Pomiędzy nihilistyczną jednoznacznością – twierdzi Milbank – a katolicką analogicznością (obejmującą „wymienność” prawdy, piękna i dobra) nie jest już możliwa jakaś trzecia, liberalna droga”<sup>263</sup>. Tutaj zostaje ukazany pseudokierkegaardowski wybór albo-albo. Nie ma możliwości stworzenia jakiejś dialektycznej syntezy tych dwóch kierunków. Albo pustka – albo rzeczywistość ufundowana w absolutnej Prawdzie. Logika analogiczna jest również logiką paradoksalną, co zostało zdaniem Milbanka dowiedzione przez Eckharta i Mikołaja z Kuzy. Wbrew zarzutowi Szkota przeciwko analogii, jakoby zaprzeczała zasadzie niesprzeczności, musi posiadać ona właśnie ten wymiar paradoksalny<sup>264</sup>. Wśród „zwolenników” swoich poglądów teologicznych na temat roli

---

<sup>261</sup> J. Milbank, *The Double Glory...*, s. 216.

<sup>262</sup> Por. J. Milbank, *The Double Glory...*, s. 216.

<sup>263</sup> PRS, s. 691 (TST, s. 322).

<sup>264</sup> Por. J. Milbank, J. Milbank, *The Double Glory...*, s. 164. Wraz ze zmianą rozumienia analogii w teologii franciszkańskiej dochodzi do odejścia od tradycyjnej alegorycznej interpretacji Biblii, w stronę egzegezy literalnej. Oznacza to, pokazuje za de Lubakiem, że wszelkie sensy alegoryczne, tropologiczne i analogiczne – czyli chrystologiczne, etyczne i eschatologiczne, zostały zredukowane do pozytywnego znaczenia „dosłownego proroctwa”. BSO, s. 35. Ta degeneracja „zniszczyła w quasinestoriańskim stylu chrystologiczny potencjał teologii jako takiej, co stanowiło podstawę dla wskazywania przez całą stworzoną rzeczywistość ku

analogii w myśli chrześcijańskiej, oprócz wymienionych już w tym rozdziale, Milbank widzi właśnie Eriugę, Mistra Eckharta i Mikołaja z Kuzy, jako obrońców tradycyjnej metafizyki partycypacji. Dla niego byli oni właśnie „radycznie ortodoksyjni”<sup>265</sup>. Kiedy indziej dodaje do nich niektórych myślicieli renesansowych (jak Pico della Mirandolę czy Giambattistę Vico), których określa mianem postnominalistów.

Analogiczność odnosi się tak do stworzenia jak i rzeczywistości w pełni nadprzyrodzonej. Nie jest ona, jak u Ojców Kościoła i Tomasza z Akwinu (odczytanym w kluczu Radykalnej Ortodoksji), kwestią czysto lingwistyczną, czy operacją semantyczną (jak twierdził według niego Duns Szkot). Rzeczy w świecie, będące stworzeniami, komunikują nam swoją relację do Boga. Ich ontologiczne uczestnictwo w bożym Bycie wymusza istnienie analogii. Sama analogia, twierdzi Milbank – jest czymś co się raczej „widzi” niż rozumie<sup>266</sup>. Można ją zrozumieć tylko jako prawdziwe współpowiązanie skończonego z nieskończonym. Wszelkie podobieństwa „odkrywane” dzięki analogii są „podobieństwami konstruowanymi (w rezultacie procesów naturalnych bądź kulturowych), które można przeformułować i przekształcić”<sup>267</sup>. Sama zdolność analogii jest zatem „jak Bóg” – sprawia to, że pewien transcendentalizm jest tu zatem nie do uniknięcia<sup>268</sup>.

Z logiką analogii łączy się także specyficznie chrześcijańska teoria języka, która nie będąc skrajnie realistyczna, zakłada pewną komunikowalność odwiecznych idei. Zgodnie z poglądami Tomasza z Akwinu „znaki odpowiadają ideom, które (mniej lub bardziej

---

*communicatio idiomatum* pomiędzy boską a ludzką naturą Chrystusa, w której boskie rzeczywistości są przekładane na warunki stworzonego symbolicznego echa i kontr-echa – i nie są pozostawione jako «oddzielnie» boskie, przenoszone tylko na ludzkie istoty w pozytywny, arbitralny i autorytarny sposób”. BSO, s. 35-6. Dla Milbanka to przesunięcie się z postrzegania Biblii jako wewnętrznie ukonstytuowanej poprzez typologiczne ujęcie kosmosu, historii i języka ku „nestoriańskiemu literalizmowi” stanowi kolejny istotny zarzut w stosunku dla franciszkańskiej tradycji. Objawienie zostaje tu zredukowane jedynie do „boskiego ujawniania wyodrębnionych faktów i logicznie połączonych twierdzeń, mogących być wydestylowanymi z narracyjnego i typologicznego ciągu Pisma, którego znaczenie zostało w konsekwencji umniejszone i pozostawione kontemplacji bardziej «mistycznych» autorów”. BSO, s. 36.

<sup>265</sup> Por. J. Milbank, *The Double Glory...*, s. 114.

<sup>266</sup> Por. J. Milbank, *The Double Glory...*, s. 173.

<sup>267</sup> PRS, s. 661 (TST, s. 307).

<sup>268</sup> Por. PRS, s. 661 (TST, s. 307).



doskonale w różnych sytuacjach) odpowiadają istniejącym rzeczywistościom<sup>269</sup>. Pozycja Tomasza zostaje poddana korekcie przez Hauerwasa:

język nie odpowiada ideom, jak sądził Akwinata, ale konstytuuje idee i „wyraża” rzeczy w ich odsłonięciu prawdy dla nas. W tym przypadku sam język w swej ekspresywnej relacji do bytów należy do *analogatum*. Język jest również „jak Bóg”, i nasze językowe wyrażenie naśladuje Boży akt stwórczy, który jest immanentnie zawarty w *Ars Patris*, którym jest *Logos*. „Analogia bytu” staje się „analogią stworzenia” ponieważ nasza moc naśladowcza jest uczestnictwem w bożej źródłowo-ekspresywnej pojemności (to również odpowiada bardziej dialektycznej koncepcji różnicy *esse/essentia*). Teologiczne skrępowania jest tutaj zapośredniczone przez nasz zmysł „poprawności” naszego wyłaniającego się języka.<sup>270</sup>

Chrześcijańska ortodoksja zdaniem Milbanka zawsze przekonywała, że język był pochodzenia ludzkiego a nie nadprzyrodzonego<sup>271</sup>. Język jest zawsze konkretny i umiejscowiony w tradycji<sup>272</sup>.

Milbank wykorzystując metodę analogiczną wskazuje na związek między relacjami zachodzącymi w Bóstwie, które można określić jako wewnątrztrynitarnie, a relacjami w obrębie rzeczywistości stworzonej. Pojęcie relacji staje się tutaj kluczowe. Sięga ono czasów patrystycznych i starożytnych sporów trynitarnych, ale to u Tomasza (jak twierdzi Gilles Emery OP) znajdują się one „na pierwszym planie”<sup>273</sup>. Podobnie jak dla Akwinaty, dla Milbanka te realne relacje<sup>274</sup> w Bogu stanowią o odrębności Osób wewnątrz jednej boskiej istoty.

---

<sup>269</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 15.

<sup>270</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 29.

<sup>271</sup> Por. J. Milbank, *The Linguistic Turn as a Theological Turn*, w: WMS, s. 84.

<sup>272</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 29.

<sup>273</sup> G. Emery OP, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Romanek, W Drodze: Kraków 2014, s. 129.

<sup>274</sup> Pojęcie „realnych relacji”, których używa Milbank (ang. *substantive relations*, a gdzie indziej *real relations*), są u Tomasza odróżniane od relacji pojęciowych. *Relatio realis* są to relacje, które mają „rzeczywiste istnienie w rzeczach niezależnie od myślenia naszego umysłu, kiedy stosunek do innego bytu istnieje «w samej naturze rzeczy»”. G. Emery OP, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu...*, s. 141. Są to zatem relacje mające znaczenie ontologiczne i determinujące byt. Relacja, pisze Emery, jest „czysto ekstetyczna”, „nie bierze się z odniesienia do podmiotu”, „;lecz dotyczy ona odniesienia do czegoś albo kogoś innego”, czegoś zewnętrznego. G. Emery OP, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu...*, s. 151. Nie wprowadza ona również żadnej zmiany w swoim podmiocie. G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu...*,

Nawet z ludzkiego, stworzoniowego punktu widzenia, jak zostało powiedziane, stworzenie i przebóstwienie (ludzkości i kosmosu w różnym stopniu poprzez ludzkość) są postrzegane jako nie-skończone wyodrębnione aspekty jednego bożego aktu, chociaż teleologiczne relacje w rozróżnieniu na naturalne/nadprzyrodzone ucieleśniają (można dodać: za Akwinatą) także ślad rozróżnienia poprzez realne relacje pomiędzy metaforycznym „naturalnym” i „biologicznym” zrodzeniem Syna a metaforycznym „chcianym” pochodzeniem Ducha.<sup>275</sup>

Akt stwórczy, jak i wezwanie całego stworzenia, wraz całą ludzkością, do powrotu ku Sobie są „jednym, wiecznym i niezmiennym działaniem” Boga<sup>276</sup>. W opinii Milbanka, odpowiada to odwiecznemu wewnątrztrynitarnemu ruchowi: ojcowskiemu zrodzeniu Słowa i “powrotowi” Ducha ku Ojcu, które są relacyjne wyodrębnione. Jednakże stanowią tak jakby jedno działanie wewnątrz Boga. Zatem również rozróżnienie pomiędzy stworzeniem i przebóstwieniem (ludzkim, ale i całego stworzenia) ma miejsce tylko i wyłącznie ze względu na ograniczoną ludzką perspektywę, ale w rzeczywistości są tylko aspektami jednego i tego samego bożego działania.

Gdy mowa jest o relacjach wewnątrztrynitarnych używana jest bardzo konkretna metaforyka. W odniesieniu do Syna jest to „zrodzenie”, które przywołuje skojarzenie z tym co jest obserwowalne w naturze i mające charakter biologiczny. Syn w sposób naturalny pochodzi od Ojca. W przypadku gdy temat schodzi na pochodzenie Ducha Świętego pojawia się metafora tchnienia i pochodzenia<sup>277</sup>. Milbank zaznacza tutaj, że łączy się to z metaforą „woli” czy „chcienia”. Wprowadzone zostaje więc rozróżnienie między „naturalnym”

---

s. 152. Istnieje jednak, według Tomasza, zasadnicza różnica pomiędzy relacjami w bytach stworzonych a w Bogu. W pierwszym przypadku ma ona charakter przypadłości, dołącza się do podmiotu, który ją posiada; w drugim przypadku natomiast, „«być» relacji i «być» istoty nie są czymś innym, ale stanowią jedno i to samo” (ST, I, q. 28, a. 2). Oznacza to, że „związek *esse* i *ratio* relacji jest zatem inny w Bogu i w stworzeniach”. G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu...*, s. 155. Jeśli spojrzymy na kwestię „ojcostwa” w Bogu, zobaczymy, że pod względem *ratio*, „relacja ojcostwa nie określa boskiej istoty, polega natomiast na odniesieniu do Syna”. Natomiast pod względem *esse* „ojcostwo jest tożsamo z samą istotą czy też substancją Boga; ojcostwo nie jest czymś innym niż Bóg lecz Bogiem samym: Ojciec jest Bogiem”. G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu...*, s. 155. Między Bogiem a stworzeniem można mówić jedynie, że relacja realna ma miejsce w stworzeniu, gdyż to one jest konstytuowane przez relację do Boga.

<sup>275</sup> BSO, s. 26.

<sup>276</sup> Por. BSO, s. 26.

<sup>277</sup> Należy tutaj podkreślić, że tchnienie i pochodzenie to przeciwstawne relacje. Podmiotem tchnienia (czynnego) u Tomasza jest Ojciec i Syn, natomiast podmiotem pochodzenia (tchnienia biernego) jest Duch Święty.

a „chcianym” pochodzeniem, które, jak utrzymuje Milbank, ma początek w teologii Franciszkańskiej – mianowicie od Dunsza Szkota i Bonawentury<sup>278</sup>. Nie precyzuje on jednak, którymi dokładnie źródłami się tutaj posiłkuje. Zaznacza jednak, że próbuje on pogodzić to rozróżnienie (między naturalnym a chcianym) z tradycją realnych relacji (za Akwinatą). Franciszkańska tradycja używała tego rozróżnienia by wyodrębnić osoby w Trójcy, co łączyło się z wprowadzenia nie-chcianego (to znaczy koniecznego) naturalnego zrodzenia (Syna) i chcianego pochodzenia (Ducha) – wobec których Milbank preferuje starszą tradycję realnych relacji<sup>279</sup>.

Milbank odwołując się do Mistra Eckharta stwierdza, że pomiędzy Ojcem a Synem znajduje się model dla ludzkiej sprawiedliwości. Ojciec bowiem jest sprawiedliwością, a Syn sprawiedliwym<sup>280</sup>. Kiedy widzimy doskonałego człowieka na ziemi, Chrystusa, „widzimy jednocześnie *nieskończony* konkret, konkretny powszechnik [*universal*] (w bardziej radykalnym sensie niż u Hegla), a także nieskończenie abstrakcyjne źródło tej nieskończonej partykularności”<sup>281</sup>. Logika wcielenia jest właśnie w pełni paradoksalna, nie da się jej przezwyciężyć.

Analogia, paradoks, prawdziwe relacje i realizm są nieodłączne od autentycznie katolickiego myślenia zdaniem Milbanka. Są one kluczowe dla zrozumienia chrześcijaństwa. Stąd na przykład nie jest on w stanie dojść do porozumienia ze Slavojem Žižkiem, który, pomimo tego, że z lubością odwołuje się do myśli Eckharta, Gilberta K. Chestertona (1874-

---

<sup>278</sup> Dla św. Bonawentury ustanowienie Osoby boskiej wiązało się z początkiem, jak twierdzi Emery: „to dlatego, że rodzi, Ojciec jest Ojcem” (G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu...*, s. 202-203. Zob. Bonawentura, *In I Sent.* d. 27, p. 1, a. un., q. 2). Podobnie Duns Szkota powołując się na Bonawenturę twierdził, że ustanowienie Osoby dokonuje się „na mocy absolutnej rzeczywistości” (G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu...*, s. 202). Emery podaje następujące odniesienia do Dunsza Szkota: *In I Sent.*, d. 26, q. un. (*Opera omnia*, t. 17, Città del Vaticano 1966, s. 328-337); oraz F. Wetter, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1967 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 41/5), s. 238-315). Zarysowuje się tu diametralna różnica pomiędzy franciszkańską i dominikańską tradycją teologii trynitarniej. Dla Tomasza i jego spadkobierców realne relacje były kluczowe dla wyodrębnienia Osób w jednym Bóstwie.

<sup>279</sup> Jednakże to rozróżnienie wyprowadzone ze Szkota i Bonawentury pozwala mu przeprowadzić analogię pomiędzy naturalną/nadprzyrodzoną orientacją (czy naturalną/kulturową), a relacją między Synem a Duchem.

<sup>280</sup> Por. MCh, s. 186.

<sup>281</sup> MCh, s. 187.

1936), czy Søren Kierkegaard (1813-1855), to nie próbuje przekroczyć występujących u nich paradoksów<sup>282</sup>.

### **3. Krytyczna recepcja projektu teologicznego Milbanka**

Część z zarzutów kierowana w stosunku do pracy Milbanka obejmuje jego genealogię nowoczesności. Jak starałem się ukazać, jej źródła dostrzega w tradycji teologicznej, a przede wszystkim tej związanej z zakonem franciszkanów. Tworzy narrację, gdzie elementy heterodoksyjne odnajdywane np. u Bonawentury, Dunsza Szkota, czy Ockhama, są przeciwstawiane bardziej „tradycyjnym” i „katolickim” poglądom, reprezentowanym chociażby przez Augustyna, Tomasza z Akwinu, Eriugene, czy Mistra Eckharta. Wiąże się to ze specyficzną interpretacją poglądów tak antagonistów, jak i protagonistów snutej przez niego opowieści. Krytyka wymierzona w odczytanych przez Milbanka autorów przyszła więc z wielu stron: tak od tomistów, jak i od obrońców Dunsza Szkota. Sam autor przyznawał, że jego interpretacja tych dzieł jest specyficzna – „radykałnie ortodoksyjna”, ale przez to właśnie prawidłowa i słuszna. Oznacza to, że w pewien sposób umieszczał prace czytanych autorów wewnątrz konkretnego sporu (o genezę nowoczesności), gdzie musiała zostać przydzielona im rola – albo obrońcy ortodoksji, albo „zdrajcy”. Przedsięwzięcie, którego się podjął Milbank – przywrócenia teologii jej prawowitej roli, jako „królowej nauk”, metanarracji, nauki dopełniającej i przekraczającej wszelkie inne – wymaga radykalnych wyborów. Nie ma tutaj trzeciej drogi, „drogi środka”. Albo dokonuje się wyboru drogi „chrześcijańskiego platonizmu”, mediacji, analogii, paradoksu, uczestnictwa, gdzie całe stworzenie jest emanacją i darem, albo chrześcijaństwa, które popadło w quasimanicheistyczny dualizm, pozwalający na narodziny nowoczesnego nihilizmu, gdzie stworzenie jest radykalnie oddzielone od Absolutu, ale i Prawdy, Dobra, Piękna i wszystkich innych analogonów. Tak wyglądają strony sporu, według zarysowanej przez Milbanka dychotomii. Krytyka jego przedsięwzięcia doczekała się już opracowań w postaci monografii, które zebrały wszystkie najpoważniejsze i najbardziej merytoryczne zarzuty. Były one już przywoływane, jednakże bez wprowadzenia w kwestie szczegółowe – co zostanie dokonane poniżej.

---

<sup>282</sup> Por. MCh, s. 112.

### 3.1. Krytyka ujęcia myśli Tomasza z Akwinu przez Radykalną Ortodoksję

Publikacja *Truth in Aquinas* doczekała się licznych reakcji – od pochlebnych do bardziej krytycznych. Ważniejsze momenty dyskusji zostały zebrane i przywołane przez Paula J. DeHarta w omawianej tu monografii *Aquinas and Radical Orthodoxy. A Critical Enquiry*<sup>283</sup>. Uwagi te wzbogaciłem o jeszcze inne, istotne moim zdaniem, głosy w tej debacie.

Według teologa Jamesa Hanveya SJ, sposób przedstawienia relacji wiary i rozumu u Tomasza z Akwinu przez Radykalną Ortodoksję jest uproszczony w stosunku do tego, jaki jest w rzeczywistości<sup>284</sup>. Hanvey zauważa, że nawet de Lubac w swym *Surnaturel*, do którego często odnosi się Milbank, rozumiał, że „myśl Akwinaty zawiera bazową niestabilność, która w późniejszych wiekach będzie wykorzystywana z niekorzystnymi skutkami”<sup>285</sup>. Pomimo tego iż krytykował interpretację myśli Tomasza w ujęciu Radykalnej Ortodoksji, to przychylił się do ich poszukiwań systemu, który mógłby bazować na wizji uszczęśliwiającej jako podstawie epistemologicznej i paradygmacie uczestnictwa (partycypacji) w wiedzy. Wynika to z tego, że zgodnie z myślą Tomasza z Akwinu, Bóg nigdy nie jest przedmiotem naszego intelektu, nie jest postrzegany w ten sposób nawet gdy zostanie osiągnięty stan uszczęśliwiający, ale jest On „podmiotem wewnątrz ludzkiej

---

<sup>283</sup> DeHart dzieli te recepcja na trzy rodzaje: 1. Krytyczne: Anthony Kenny, *Aquinas and the Appearances of Bread*, „Times Literary Supplement”, 2001, 14; Bruce D. Marshall, review of *Truth in Aquinas*, „The Thomism” 2002, 66, s. 632-637; Lawrence Dewan, *On Milbank and Pickstock's Truth in Aquinas*, „Nova et Vetera” 2003, 1, s. 199-212; Wayne Hankey, *Why Philosophy Abides for Aquinas*, „Heythrop Journal” 2001, 42, s. 329-348; John Mareborn, *Aquinas, Radical Orthodoxy and the Importance of Truth*, w: *Deconstructing Radical Orthodoxy...*, s. 49-64. 2. Przychylne: Adrian Pabst, review of *Truth in Aquinas*, „Revue Thomiste” 2001, 101, s. 475-479; Stephen Webb, *A North American Perspective on Radical Orthodoxy*, „Reviews in Religion and Theology” 2001, 8, s. 319-325; David Burrell, *Recent Scholarship on Aquinas*, „Modern Theology” 2002, 18, s. 109-118. 3. Powstrzymujące się od jednoznacznej oceny: Aidan Nichols, review of *Truth in Aquinas*, „Theology” 2001, 104, s. 288-289; Thomas Weinandy, review of *Truth in Aquinas*, „Expository Times” 2001, 113, s. 102; Christy Helmer, review of *Truth in Aquinas*, „International Journal of Systematic Theology” 2003, 5, s. 93-95; Mark D. Jordan, review of *Truth in Aquinas*, „Journal of Religion” 2003, 83, s. 304-305. Jako wyjątkowe podejście do odczytania Tomasza przez Milbanka traktuje natomiast piąty i dziesiąty rozdział z książki Denysa Turnera *Faith, Reason and the Existence of God*, Cambridge University Press: Cambridge 2004, s. 94-97, 193-202. Por. P. J. DeHart, *Aquinas and Radical Orthodoxy...*, s. 25-26, przypisy 205-206. Do tej listy dodałbym jeszcze artykuł Michaela M. Waddella, *Faith and Reason in the Wake of Milbank and Pickstock*, „International Philosophical Quarterly” 2008, 48, 3, s. 381-396.

<sup>284</sup> Por. J. Hanvey SJ, *Conclusion: Continuing the Conversation*, w: *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, red. L. P. Hemming, Routledge: London-New York 2000, s. 165.

<sup>285</sup> J. Hanvey SJ, *Conclusion: Continuing the Conversation...*, s. 165.

intencjonalności”. Ludzki intelekt dostrzega w sobie boskie światło w swym własnym działaniu<sup>286</sup>.

Odczytanie Tomasza w książce *Truth in Aquinas* krytykuje również Laurence Paul Hemming, którego artykuł ukazał się obok Hanveya w *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*. I chociaż jego krytyka wymierzona jest przede wszystkim w Catherine Pickstock i jej rozumienie wiedzy oraz poznania u Tomasza (opartego zdaniem autora na ewidentnie błędnym odczytaniu tekstu), to nie brakuje uwag względem samego Milbanka czy ogólnych założeń podtrzymywanych przez Radykalną Ortodoksję. Zdaniem Hemminga Milbank stara się „usuwać” filozofię na rzecz teologii, podobnie jak starał się uczynić to Mistrz Eckhart. Odwołując się do *Fides et Ratio* Jana Pawła II autor stwierdza, że pewne intuicje Radykalnej Ortodoksji i papieża są zbieżne – chociażby diagnoza, że w kryzysie racjonalizmu objawia się triumf nihilizmu<sup>287</sup>. Jednakże zagłębiając się w myśl obu, można dostrzec konflikt:

Mój problem z użyciem Tomasza z Akwinu przez Radykalną Ortodoksją jest taki, że dokładnie odpowiada instrumentalizacji rozumu przeciwko któremu protestuje *Fides et Ratio*. U Akwinaty służy to czemuś innemu, mianowicie zamiast podjąć się trudu badania genealogicznego kryzysu rozumu, które jest wymagane by go zrozumieć i odpowiedzieć na niego z wielką przenikliwością na jaką zasługuje, rozum może być po prostu uznany znów za „prawdziwy” tylko w „teologii”<sup>288</sup>.

Zatem projekt Milbanka jawi się Hemmingowi rzeczywiście jako jednocześnie premodernistyczny, a zarazem postmodernistyczny. Premodernistyczny w tym sensie, że bezkrytycznie wraca do myśli Akwinaty – a nie jak zwywa tradycja papieska, do odnowy jego myśli ze względu na wkład jego pracy w kształtowanie się teologicznego rozumienia wiary poprzez refleksję filozoficzną. Według takiej wykładni postawa Tomasza jest przykładem tego, jak należy pracować. Nie można zdaniem Hemminga uciec przed nowoczesnością ku przeszłości – powrócić do utraconego pojęcia wiedzy i rozumu. Boski intelekt nie może już dłużej służyć jako gwarant prawdy – czego chce Radykalna Ortodoksja.

---

<sup>286</sup> Por. J. Hanvey, SJ, *Conclusion: Continuing the Conversation...*, s. 166.

<sup>287</sup> Por. L. P. Hemming, *Quod Impossibile Est! Aquinas and Radical Orthodoxy*, w: *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry...*, s. 83-4.

<sup>288</sup> L. P. Hemming, *Quod Impossibile Est!...*, s. 84.

Powrócenie do tego założenia byłoby dzisiaj „nowym konstruktem”. To byłby „Bóg” stworzony na podstawie *techné*, który powstał w naszym umyśle<sup>289</sup>.

Zarzutem Hanveya ponadto jest to, że Radykalna Ortodoksja „kolonizuje” myśl Akwinaty, oraz że jej przedstawiciele nie są wystarczająco zapoznani ze szkołami tomistycznymi ostatniego wieku<sup>290</sup>. Genealogia Milbanka uważana jest przez to za jednostronną i nad wyraz generalizującą. Jak wskazuje DeHart, im bardziej ambitna i schematyczna genealogia, tym większe ryzyko, że ulegnie różnego rodzaju uproszczeniom i przyjętym wcześniej założeniom<sup>291</sup>. Słowem, będzie za mało ostrożna i krytyczna. Pojawia się niebezpieczeństwo, że „jeśli jest się już przekonany do ogólnej narracji, to będzie się zwracało ku postaciom poszukując potwierdzenia o jego lub jej roli, jakie zostały im przydzielone w historii”<sup>292</sup>.

Podobnie jak wcześniej Hanvey, DeHart zwraca uwagę, że poglądy Tomasza, wcale nie były tak „radykalnie ortodoksyjne” i niedualistyczne, jak chciałby tego Milbank i inni przedstawiciele Radykalnej Ortodoksji. Podchodząc w sposób ostrożny i krytyczny do jego myśli, należy zadać sobie pytanie czy jest on naprawdę takim „dzielnym sprzymierzeńcem” za jakiego chcieliby go mieć. Jest możliwe, że wcale nie powinien on być sytuowany w obozie przeciwnym Dunsowi Szkotowi – tylko razem z nim. Gdyż można uznać za możliwe, że „pewne decyzje podjęte przez samego Akwinatę były w gruncie rzeczy głęboko (choć nieświadomie) współwinne powstania sekularnego zwrotu”<sup>293</sup>.

### 3.2. Krytyka ujęcia myśli Dunsza Szkota przez Radykalną Ortodoksję

Postaci Jana Dunsza Szkota w genealogii Milbanka, jak zostało już powiedziane, jest przydzielona jednoznacznie negatywna rola, jako heroldowi nowoczesności i sekularności. Wokół jego osoby powstaje „opowieść o Szkocie” (*Scotus Story*), która obejmuje bardzo specyficzne odczytanie jego myśli oraz roli, jaka przypadła mu w historii. Daniel Horan OFM zauważa, że samo podstawowe założenie Milbanka: uznanie Szkota i jego koncepcji jednoznaczności bytu, jako zwiastujących nowoczesność – nie jest nadzwyczaj oryginalne.

---

<sup>289</sup> Por. L. P. Hemming, *Quod Impossibile Est!...*, s. 86-92.

<sup>290</sup> Por. J. Hanvey SJ, *Conclusion: Continuing the Conversation...*, s. 164.

<sup>291</sup> Por. P. J. DeHart, *Aquinas and Radical Orthodoxy...*, s. 12.

<sup>292</sup> P. J. DeHart, *Aquinas and Radical Orthodoxy...*, s. 13.

<sup>293</sup> P. J. DeHart, *Aquinas and Radical Orthodoxy...*, s. 201.

Było już obecne wcześniej – m.in. właśnie u Gilsona (którego interpretacja jest odrzucana przez większą część znawców myśli Szkota<sup>294</sup>), na którego powołuje się Milbank. Jest to zatem powtórzenie i rozwinięcie pojawiających się wcześniej tez – które nota bene są zdaniem franciszkanina błędne. Jednym z głównych zarzutów jest właśnie selektywna i pobieżna znajomość literatury na temat Dunsza Szkota przez Milbanka. Innym poważnym problemem z interpretacją myśli doktora subtelnego jest to, że nad wyraz rzadko anglikański teolog odwołuje się do tekstów źródłowych, a kiedy to robi, to niekoniecznie przywoływane fragmenty potwierdzają jego tezy.

Horan zwraca uwagę na najważniejszą pracę Boulnois, do której odwołuje się Radykalna Ortodoksja: *Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècles)*<sup>295</sup>. I rzeczywiście, Boulnois jest zwolennikiem poglądu, że myśl Szkota przyczyniała się w pewnym stopniu do tego, co można określić długą drogą ku nowoczesności. Horan zauważył również, że w historii filozofii istniało wiele tzw. „pęknięć”, które przyczyniły się do tej genealogii, tworząc „konstelację odpowiedzialności”, nie ograniczając winy do samego Szkota<sup>296</sup>. Do podobnych wniosków co Boulnois dochodzi również Ludger Honnefelder, który pojawia się u Milbanka jak i u Pickstock<sup>297</sup>. Franciszkanin przywołuje również inne krytyki, które obejmują już konkretne interpretacje myśli Szkota i jego teorii jednoznaczności bytu, oraz rozumienia przez niego pojęcia „bytu” w ogóle. Są to przede wszystkim uwagi Richarda Crossa i Thomasa Williama<sup>298</sup>. Oprócz nich wśród krytyków interpretacji dokonanej przez Radykalną Ortodoksję wymienia on również Mary Beth Ingham, Emmanuela Perrierę OP, Isidoro Monzano, Orlando Todisco oraz Javiere Andonegui<sup>299</sup>.

---

<sup>294</sup> Por. D. Horan, *Postmodernity and Univocity...*, s. 101.

<sup>295</sup> O. Boulnois, *Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècles)*, Presses Universitaires de France: Paris 1999. Pomimo tego, że książka ta ukazała się na dwa lata przed *Truth in Aquinas*, nie została uwzględniona w bibliografii przez Milbanka i Pickstock.

<sup>296</sup> Por. D. Horan OFM, *Postmodernity and Univocity...*, s. 101.

<sup>297</sup> Zob. D. Horan OFM, *Postmodernity and Univocity...*, s. 101-102.

<sup>298</sup> Horan opiera się przede wszystkim na artykule R. Cross, „Where Angels Fear to Tread”: *Duns Scotus and Radical Orthodoxy*, „*Antonianum*” 2001, 76, s. 7-41; T. Williams, *The Doctrine of Univocity is True and Salutary*, „*Modern Theology*” 2005, 21, s. 575-85.

<sup>299</sup> M. B. Ingham, *Re-Situating Scotist Thought*, „*Modern Theology*” 2005, 21, s. 609-618; E. Perrier OP, *Duns Scotus Facing Reality: Between Absolute Congency and Unquestionable Consistency*, „*Modern Theology*” 2005, 21, s. 619-43; I. Monzano, *Individuo Y Sociedad en Duns Escoto*, „*Antonianum*” 2001, 76, s. 43-78;



Uwagi Crossa można podzielić za Horanem na metodologiczne, jak i te dotyczące zrozumienia podstawowych idei Szkota. Głównym spostrzeżeniem Crossa jest to, że jednym z najmocniejszych punktów Radykalnej Ortodoksji jest jej wielka narracja o genealogii sekularności, która w gruncie rzeczy opiera się na innych, mniejszych narracjach – w tym tej o Dunsie Szkocie<sup>300</sup>. Ona natomiast opiera się na błędnym, anachronicznym odczytaniu myśli franciszkanina. Co sprawia, że cała struktura wywodu Milbanka staje się niestabilna – opiera się bowiem na fałszywych przesłankach. Ponadto, tak Szkot, jak i Akwinata, czy Henryk z Gandawy są zredukowani przez Radykalną Ortodoksję do zestawu opinii – są odczytywani w sposób ahistoryczny, ignorując złożoność ich pracy, okoliczności oraz rozwój myśli<sup>301</sup>. Kolejny zarzut Crossa jest nazywany przez Horana „konsekwencjalizmem” (*consequentialism*) i wiąże się z tym, że „teorie prezentowane przez każdą ze średniowiecznych postaci nie są rozważane czy przemyślane zgodnie z własną spójnością czy wartością, ale raczej w oparciu o prawdziwe (lub mniemane) historyczne konsekwencje tych pozycji”<sup>302</sup>. Cross zwraca również uwagę na ubogie podparcie tez Milbanka w literaturze źródłowej. Natomiast odwołania do opracowań na temat Szkota znajdujące się u Milbanka – jak zostało wskazane – często są niejednoznaczne i niewystarczające<sup>303</sup>. W zakresie uwag co do samej treści i rozumienia Szkota Cross zwraca uwagę przede wszystkim na koncepcję jednoznaczności bytu, nieskończoności oraz zarzuty względem franciszkanina o idolatrię, różnicę formalną i przypisanie mu zapoczątkowania nowoczesności. Pierwszą kwestię można streścić w sformułowaniu, że pojęcie bytu, którego używa Duns Szkot samo w sobie jest analogiczne – w sposób właściwy nie odnosi się ani do Boga ani do stworzeń. Pojęcie to jest „niebezpieczną abstrakcją”, jednoznaczne koncepty są „ogólnymi terminami” (*general terms*)<sup>304</sup>. Nazwanie Boga jak i stworzeń bytami, nie określa w żaden sposób „jakie” one są. Mówi jedynie że Bóg jak i stworzenia „są” – tylko i aż tyle. Dla Szkota teoria bytu jest czysto semantyczna a nie realistyczna – nie mówi nic o rzeczach, które określa mianem „bytu” poza tym, że coś „jest”. Kolejne niezrozumienie Szkota łączy się z jego pojęciem nieskończoności, które zdaniem Milbanka, w odniesieniu

---

O. Todisco, *L'Univocità Scotista Dell'Ente E La Svolta Moderna*, „Antonianum” 2001, 76, s. 79-110;

J. Andonegui, *Escoto en el Punto De Mira*, „Antonianum” 2001, 76, s. 145-91.

<sup>300</sup> Por. R. Cross, „Where Angels Fear to Tread” ..., s. 7.

<sup>301</sup> Por. R. Cross, „Where Angels Fear to Tread” ..., s. 9.

<sup>302</sup> D. Horan, *Postmodernity and Univocity*..., s. 106.

<sup>303</sup> Por. D. Horan, *Postmodernity and Univocity*..., s. 107.

<sup>304</sup> R. Cross, „Where Angels Fear to Tread” ..., s. 13, 15.

do Boga jest ilościowe – a nie jakościowe. Można by to sformułować, że Bóg nie jest „bardziej” – w sposób doskonały, jak to było u Tomasza z Akwinu – ale jest ilościowo większy od stworzenia – jest Go „więcej”. Jak zauważa Cross, takie odczytanie Szkota całkowicie ignoruje jego całą pracę i starania które podejmował, by ukazać że właśnie nieskończoność nie jest ilościowa i nie powinna być postrzegana w takich kategoriach – chociaż poprzez analogiczne odniesienie do ilości może zrozumieć naturę intensywnej nieskończoności. Bóg będąc bytem o intensywnej nieskończoności – wbrew twierdzeniom Radykalnej Ortodoksji – nie jest całkowicie obcy stworzeniom. Wręcz przeciwnie: będąc niepodzielnym nie może być w realny sposób rozumiany ilościowo, jak i nie może być odległy od czegokolwiek<sup>305</sup>. Odpowiedzi na trzy ostatnie zarzuty podniesione przez Radykalną Ortodoksję odnośnie Szkota łączą się z wcześniejszymi uwagami. Ze względu na to, że Bóg nie jest w żaden sposób realnie rozumiany jako „byt”, ta kategoria Go nie ogranicza i nie podporządkowuje sobie. Oskarżanie Szkota o idolatryzację Boga łączy się z tym niezrozumieniem – jakoby stwierdzenie „Bóg jest bytem” rzeczywiście mówiło to jaki on jest i stawiało Go jako przedmiot naszego poznania (ponadto o ilościowej intensywnej nieskończoności). Problem ze zrozumieniem formalnego rozróżnienia dotyczy przede wszystkim Pickstock, która jego zdaniem albo nie rozumie na czym ono polega u Szkota, albo celowo nigdy go nie przedstawia w sposób jasny, a jedynie przedstawia czytelnikowi w sposób mglisty i „retorycznie niepewny”<sup>306</sup>. W odniesieniu do ostatniego zarzutu – jakoby myśl Szkota była jednym z głównych winowajców odpowiedzialnych za rozwój nowoczesności, Horan zwraca uwagę, że zdaniem Crossa Milbank mylnie bierze za ledwie semantyczne twierdzenia Szkota za mające ontologiczne konsekwencje – „których wyraźnie nie mają”<sup>307</sup>.

Thomas Williams, podobnie jak Cross, wskazuje na „semantyczny kontekst w którym doktryna o jednoznaczności bytu się zrodziła i rozwinęła”<sup>308</sup>. Stwierdza ponadto, że określanie nauki o jednoznaczności bytu jako „ontologii jednoznaczności (bytu)”, co robi

---

<sup>305</sup> R. Cross, „*Where Angels Fear to Tread*” ..., s. 24.

<sup>306</sup> Por. R. Cross, „*Where Angels Fear to Tread*” ..., s. 33. Por. D. Horan OFM, *Postmodernity and Univocity*..., s. 119.

<sup>307</sup> R. Cross, *Scotus and Suárez at the Origins of Modernity*, w: *Deconstructing Radical Orthodoxy*..., s. 77; Por. D. Horan, *Postmodernity and Univocity*..., s. 120.

<sup>308</sup> D. Horan, *Postmodernity and Univocity*..., s. 122.

Radykalna Ortodoksja – jest w sposób oczywisty błędne<sup>309</sup>. Williams, jak pokazuje Horan, zajmuje się przede wszystkim krytyką poglądów Pickstock, wskazując na jej głębokie niezrozumienie Szkota, ale również broni teorii jednoznaczności bytu jako „godnej pochwały” i prawdziwej. Według tego autora dobrze rozumiana doktryna o jednoznaczności bytu jest prawdziwa i konieczna dla zbudowania podstaw pod teologiczny dyskurs<sup>310</sup>.

Projekt Milbanka zatem, według Horana, jest zbudowany na w pewnym stopniu zafałszowanej opowieści o Szkocie, która staje się trampoliną dla tworzenia większej narracji i konstruowania kolejnych twierdzeń. Zgodnie z tą narracją nauki Szkota doprowadziły do zatracenia przez chrześcijaństwo doktryny o uczestnictwie i analogii, a jego teoria jednoznaczności bytu doprowadziła do powstania przepaści między Stwórcą i stworzeniem. Cała ta opowieść – jak pokazuje Horan – jest jednak utkana bardzo niechlujnie i niezwykle łatwo się rozpada, jeśli przeanalizuje się jej najsłabsze punkty (które tu zostały omówione).

### 3.3. Teologia i postmodernizm

Przedstawiając radykalną alternatywę: albo nihilizm albo chrześcijański neoplatonizm, Milbank siłą rzeczy musiał narazić się na równie radykalne reakcje ze strony tradycjonalistów, jak i postmodernistów. Krytyka względem projektu Radykalnej Ortodoksji przyszła zatem też od strony teologów postmodernistycznych. Jednym z takich głośniejszych krytyków jest John Caputo, który w radykalnym augustynizmie Milbanka dostrzegł niebezpieczne „cięcie”, poprzez które powstaje kolejna dychotomia zgodnie z którą albo wszystko jest chrześcijańską metafizyką partycypacji, albo nihilizmem<sup>311</sup>. Sama Radykalna Ortodoksja to dla Caputo oksymoron. A głównym problemem dla niego jest rzeczona ortodoksja i odwołanie do tradycji. Za Derridą zwraca uwagę w jaki sposób historie i tradycje są konstruowane i jak utożsamiamy się zawsze z tym, co jest najlepsze w naszych tradycjach. Posiadać tradycję oznacza być odpowiedzialnym, potrafić ją świadomie odczytywać i interpretować. Sam wybór pewnych elementów z gąszcza historii, które

---

<sup>309</sup> Por. D. Horan, *Postmodernity and Univocity...*, s. 122.

<sup>310</sup> Por. D. Horan, *Postmodernity and Univocity...*, s. 128.

<sup>311</sup> J. D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of Event*, Indiana University Press: Bloomington-Indianapolis 2006, s. 310.

zostają uznane za tradycyjne i kluczowe dla naszej tożsamości już jest przedsięwzięciem liberalnym<sup>312</sup>.

Dlatego dla Caputo właściwym pytaniem nie jest czy kochamy dobro lub Boga, ale „co kochamy, kiedy kochamy Boga?” Tradycja jest kształtowana przez ten ruch miłości ku rzeczom, które ukochaliśmy i które nas przyciągają:

Tradycja kształtuje się przez to, że coś kochamy, a miłość uczepia się tego, a my chcemy to powtórzyć, powiedzieć „tak”, raz za razem. *Oui, oui* jest początkiem tradycji, i jest tak wiele tradycji i różnych nurtów w nich, jak wiele jest sposobów na powiedzenie tak. W innym wypadku tradycja jest podtrzymywana przez przemoc, którą *również* jest.<sup>313</sup>

Radykalizmem jest powiedzenie „kocham cię” i pójście za tą miłością. Natomiast „energia radykalności” jest ograniczona i zatrzymana przez „ortodoksję”, która jest przystaniem na konsensus, czy korzystając z porównania do ewangelicznej przypowieści, pójściem za dziewięćdziesięcioma dziewięcioma owcami, zamiast za jedną. Jest esencjonalizmem, z którym Radykalna Ortodoksja twierdzi, że walczy.

Pozostaje również pytanie, czy tak jak twierdzi Milbank, jego projekt pozwala faktycznie na uniknięcie strategii przemocy, którą tak demaskuje we wszystkich nowoczesnych projektach? Caputo twierdzi, że nie – Radykalna Ortodoksja, stawiając ultimatum – albo jej narracja, gdzie rządzi chrześcijańska metafizyka partycypacji, albo nowoczesność ze swoim nihilizmem – sama wnikła się w mechanizm przemocy. Według niego żadna tradycja religijna czy język teologiczny nie może się ukształtować bez wnikania w przemoc<sup>314</sup>. Radykalna ortodoksja jest w tym odczytaniu zbyt esencjonalistyczna, zbyt hellenistyczna – w przeciwieństwie do „biblijnej religii”, która jest „dekonstrukcyjna” i „samo-dekonstrukcyjna”<sup>315</sup>. Zasadniczo Caputo, jak i Radykalna Ortodoksja, mają

---

<sup>312</sup> „Oznacza to, że «konserwatyści», którzy chcą przyłączyć się do tego, co nam «przekazano», powiedzmy, do tego, co zostało najlepiej powiedziane i napisane, już wykorzystali tradycję w sposób «liberalny» i podjęli szereg ryzykownych wyborów. Mogą na przykład sądzić, że to, co najlepsze, znajduje się u «Ojców» «Kościoła» – pogląd, który nie będzie podzielany przez wszystkich. Przejrzeni wielorakie tradycje i zdecydowali o tym, co właściwie mówi tradycja – które z jej wielu głosów są „najlepsze”, a zatem godne uwagi i odpowiedzi”. J. Caputo, *What Do I Love When I Love My God?...*, s. 302.

<sup>313</sup> J. Caputo, *What Do I Love When I Love My God?...*, s. 304.

<sup>314</sup> Por. J. Caputo, *What Do I Love When I Love My God?...*, s. 307.

<sup>315</sup> Por. J. Caputo, *What Do I Love When I Love My God?...*, s. 306.

odmienne rozumienie tego czym jest tradycja, radykalność i sama ortodoksja. Milbank w swojej (anty)ontologii odchodzi od takiego pojęcia bytu i rozumu jakie ukształtowały się w oświeceniu (z zarodków już obecnych w późnym średniowieczu w myśli chrześcijańskiej i muzułmańskiej). Dąży do tego, by odejść od niebiblijnego esencjonalizmu (który nie jest spójny z doktryną o stworzeniu *ex nihilo*) na rzecz relacyjności, która zawiera się u samych podstaw teologii trynitarniej. Oba przedsięwzięcia – Milbanka i Caputo – postrzegają siebie jako postsekularne, wyciągające radykalne konsekwencje z kondycji ponowoczesnej. I tak jak dla Caputo nie ma ucieczki do sekularności, jako braku-religii, ze względu na teologiczną naturę wszelkiego ludzkiego języka w którym zawarta jest mesjańska „obietnica”, tak dla Milbanka wszelka przestrzeń sekularna jest kłamstwem, w tym sensie, że jest teologiczna. Nierozzerwalna relacja *sacrum* do stworzenia i człowieka zawarta jest w samej strukturze rzeczywistości. Dla Caputo jednak oznacza to wciąż kurczowe trzymanie się „esencjonalizmu”, który jest nie do pogodzenia z biblijną dynamiką. Rację ma Caputo gdy wygłasza tak naprawdę truizm, że każdy pragnie dobra. Dla Milbanka to dobro jest czymś pierwotnym, co da się poznać jedynie jako wolny dar od Boga. Dla Caputo takie stanowisko już trąci esencjonalizmem, którego nie jest w stanie przyjąć. Zwrot teologiczny Radykalnej Ortodoksji jest dla niego zupełnie nie do przyjęcia. Jest to widoczne w jego recenzji książki Milbanka i Žižka, *The Monstrosity of Christ*:

Milbank i autorzy, którzy kręcą się wokół niego w „szkole Radykalnej Ortodoksji” schlebiają sobie z nieznośną zarozumiałością, że cały świat może być podzielony na średniowiecznych tomistycznych metafizyków albo nihilistów! Przypominają nam, w razie gdybyśmy zapomnieli, czemu nikt nie ufa teologii.<sup>316</sup>

Nierozwiązalny konflikt, który się przed nami ukazuje pomiędzy tymi dwoma teologami postsekularnymi, wynika z podstawowych przedzałożeń teologicznych. Jak na ironię, każde z tych przedsięwzięć postsekularnych (nawet jeśli uwzględnimy tu świecko-postsekularny zwrot Habermasa) dąży do wyeliminowania wszelkiego konfliktu. Interesującym jest, że podobny zarzut co Caputo, względem Milbanka wysuwa również Hanvey, który zwraca uwagę, że „przywłaszczanie sobie «radykalności» i «ortodoksyjności» jest ukrytym roszczeniem posiadania prawdy i autorytetu, które są jednocześnie ujawniane jako

---

<sup>316</sup> J. D. Caputo, *Slavoj Žižek, John Milbank. The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, „Notre Dame Philosophical Reviews” 2009.09.33, <https://ndpr.nd.edu/news/the-monstrosity-of-christ-paradox-or-dialectic/> [dostęp: 28.06.2019].

roszczenia do władzy”<sup>317</sup>. Konfrontacja tych poglądów doprowadza niestety do dość pesymistycznego obrazu dyskursów postsekularnych, gdzie na drodze ku zdemaskowaniu i zanegowaniu wszelkich mechanizmów przemocy symbolicznej, dochodzi do niemalże mimetycznej rywalizacji w odkrywaniu ich u swoich intelektualnych przeciwników.

#### 4. Konkluzja

Teologia i praca genealogiczna są u Milbanka ściśle ze sobą powiązane. By teologia mogła być w pełni autentyczna i ortodoksyjna musi opierać się na źródłach, które będą wyrażały tradycyjną myśl chrześcijańską (katolicką). Neoplatońskie i Augustyńskie odczytanie chrześcijaństwa postrzega on za jedynie ortodoksyjne – odrzuca bowiem liczne dualizmy i pozwala na wyjątkowe analogiczne i partycypacyjne postrzeganie całej rzeczywistości. W poszukiwaniu śladów tego prawdziwego chrześcijaństwa – jak i dualizmów z drugiej strony – Milbank szedł w ślady de Lubaca – radykalizując jego stanowisko i wyciągając dalsze konsekwencje z jego twierdzeń. Genealogia którą prowadzi doprowadziła go do stworzenia wielkiej narracji na temat źródeł nowoczesności oraz alternatywnej dla niej wyjątkowej wizji chrześcijaństwa, która jako jedyna może przeciwstawić się współczesnemu nihilizmowi. W tej opowieści Milbanka różne postaci z historii chrześcijaństwa są jednak przedstawiane w dość czarno-białych rolach – albo jako protagoniści i obrońcy ortodoksji, albo antagoniści, zdrajcy i mąciciele (nieświadomi roli, jaka zostaje im przydzielona). Tak się stało właśnie z dwoma postaciami wysuwanymi na pierwszy plan w tym dramacie – Tomaszem z Akwinu i Dunsem Szkotem (a wraz z nim całą tradycją franciszkańską), gdzie pierwszemu została przydzielona jednoznacznie rola sojusznika w sprawie prowadzonej przez anglikańskiego teologa, a drugiemu rola adwersarza. Jak wykazała jednak skrupulatna krytyka prac Milbanka, tak jednoznaczne przypisanie ról jest co najmniej kontrowersyjnej i tworzy ryzyko, że cała narracja może ulec erozji, jeśli zbyt duża waga będzie przykładana do tych postaci i takiej interpretacji ich myśli, jakiej dokonał Milbank (i inni członkowie RO, jak chociażby Catherine Pickstock, czy Connor Cunningham). Radykalnie ortodoksyjne odczytanie Tomasza nie powinno więc być uznawane za jedyne możliwe – ale jako jedno z wielu. Odślania bowiem ważne i często przeoczane kwestie w myśli dominikanina, ale nie może prowadzić do tak jednostronnej interpretacji jego myśli. Było ono jednak konieczne dla Milbanka by wskazać na

---

<sup>317</sup> J. Hanvey SJ, *Conclusion: Continuing the Conversation...*, s. 167.

pierwszeństwo teologii jako „królowej nauk”, która ze względu na swój wyjątkowy charakter wykracza poza obszar wszelkich innych *scientiae*. W końcu sama myśl ponowoczesna, jak stara się udowodnić, pozwala na powrót do tak pojmowanej teologii, która nie musi być już podporządkowana nowożytnemu rozumowi sekularnemu. Pozwala mu dojść do kulminacyjnego punktu gdzie stajemy przed wyborem: albo radykalna ortodoksja, gdzie jest tylko jedna katolicka prawda – albo nihilizm. Nie ma tu trzeciej drogi, która byłaby dialektycznym wyjściem z tej sytuacji poprzez wyprowadzenie syntezy. U Johna Milbanka jest tylko radykalny wybór jednej z dróg, które niczym dwie równoległe sobie linie, nigdy się nie spotykają.

## ROZDZIAŁ II

### MYŚL NOWOCZESNA W OGNIU KRYTYKI JOHN MILBANKA

Zagłębiając się w prace Johna Milbanka można zauważyć swoisty kierunek rozwoju jego myśli. Spójrzmy na kolejność publikowanych przez niego prac. Można dostrzec nieprzypadkowe przejście od tematów bardziej teoretycznych, genealogii i teorii nauki (w *Przewyciężyć rozum sekularny*), ku praktyce przejawiającej się przede wszystkim w wymiarze społecznym i tym, co polityczne (w *Beyond Secular Order* i *Politics of Virtue*). Można dostrzec to przejście również w strukturach jego konkretnych prac. Już w *Theology and Social Theory* jest obecny ten kierunek rozwoju myśli: zostaje ukazane bowiem, w jaki sposób rozwój filozofii, jej wyodrębnienie się z teologii pozwalające na stworzenie wpiętej przestrzeni sekularnej w obrębie rozumu (w której mogą rozwijać się świeckie nauki), a później ukonstytuowanie pewnej rzeczywistości społecznej, umożliwiło powstanie nowożytnego modelu ekonomii politycznej oraz działania w jej obrębie. W skrócie – okazuje się, że uprawiana filozofia, nie wykluczając metafizyki, ma bezpośrednie przełożenie na rzeczywistość społeczno-polityczną. Z tym, że filozofia, jak wykazuje Milbank, zawsze jest w jakiś sposób uwarunkowana teologicznie i nie jest wolna od teologicznych sądów – co zresztą starałem się ukazać w pierwszym rozdziale. Na początku książki *Beyond Secular Order*, będącej w jakimś sensie kontynuacją *Theology and Social Theory*, zostaje wyartykułowane założenie autora, że „musi istnieć z jednej strony ukryta symetria pomiędzy rozciętym wyrazem nowoczesnej myśli w «filozofii», a z innej – z kolektywnymi «politycznymi» czynami w nowoczesności”<sup>1</sup>. Ta zależność, określana przez Milbanka izomorficzną, może być ukazana jakby na skróty, poprzez analizę filozofii politycznej czy teorii politycznej w ich sensie ogólnym. Milbank skupia się zatem w *Beyond Secular Order* na homologii, która ma miejsce pomiędzy „metafizyczną filozofią” a „polityczną filozofią”<sup>2</sup>. Twierdzenie jakoby każda filozofia była uwarunkowana teologicznie, posiada u tegoż autora uzasadnienie nie tylko genealogiczne, ale i metafizyczne. Można wskazać miejsca w historii, gdzie drogi filozofii i teologii zostały sztucznie rozdzielone, jak i wykazać, w jaki sposób pewne założenia filozoficzne, pozornie oderwane od teologii, posiadają swe ugruntowanie w konkretnych przedzałożeniach natury teologicznej.

---

<sup>1</sup> BSO, s. 2.

<sup>2</sup> BSO, s. 3.



Zanim przejdziemy do ekonomii politycznej i nowoczesnej teologii politycznej, które Milbank krytykuje przedstawiając w formie alternatywy swą własną propozycję jako ortodoksyjnie chrześcijańską, należałoby pokazać wpierw czym jego zdaniem charakteryzuje się nowożytna myśl filozoficzna, która to stała się podstawą dla powstania nauk pozytywnych, w tym nauk społecznych. A co za tym idzie, jak filozofia wpływa bezpośrednio na współczesne wyobrażenie o rzeczywistości społecznej i działania w jej obrębie. Proces ten jest związany z wyodrębnianiem się sfery świeckiej, w ramach której nauka pozytywna może w ogóle operować. Zostanie więc pokazane, w jaki sposób sekularność jest rozumiana przez Milbanka. Pokazałem wcześniej, że jego zdaniem swoiste drzwi dla nowoczesności zostały uchylone przez teologów franciszkańskich. Przez tą szparę widmo sekularności zaczęło powoli wypełniać miejsce kiedyś zajęte przez teologię i filozofię chrześcijańską, całkowicie je wypychając i organizując. Jednakże dopiero w nowożytności mamy do czynienia z powolną dominacją sekularności w zachodnim dyskursie naukowym.

W poprzednim rozdziale zostało ukazane, jak wyglądał według Milbanka związek pomiędzy teologią i filozofią do czasów scholastyki. Odnosząc się do nauki Tomasza z Akwinu utrzymywał, iż filozofia z zasady nie stanowi fundamentu dla teologii. Nie oznacza to, że teologia może spokojnie obejść się bez filozofii. Jeśli przyjmiemy, że teologia zajmuje się bytem w jego relacji do Boga, „wtedy musimy powiedzieć, że zajmuje się filozofią w całości jako nauką o bycie jako takim, o sposobie w jaki się byt jawi, w jaki może być poznany, w jaki działa i jak można na niego oddziaływać”<sup>3</sup>. Wciąż jednak jest to rozumiane w linii z jego interpretacją Tomasza. Teologia nie buduje na filozofii, ani filozofia nie daje „wystarczającego, niepodlegającego dyskusji wyjaśnienia bytu”, które teologia jedynie dalej pogłębia, „dodając” do filozoficznego zrozumienia treści objawienia (o stworzeniu i jego upadku oraz odkupieniu)<sup>4</sup>. Taki model, zdaniem Milbanka, daje zbyt wielką autonomię filozofii, a z innej strony, przesadną przewagę teologii.

Ten stan rzeczy jest jednak nie do utrzymania. Współczesne filozofie nie są bowiem w żaden sposób „teologicznie neutralne”, gdyż zawsze zakładają jakąś relację bytu w stosunku do Boga, naturę języka oraz ludzkiego zrozumienia. Pierwszy zarzut wydaje się zrozumiały – jeśli bowiem filozofia w jakiś sposób, niekoniecznie nawet *explicite*, sugeruje związek bytu z tym co nadprzyrodzone, to siłą rzeczy wchodzi w domenę rzeczywistości

---

<sup>3</sup> BSO, s. 19.

<sup>4</sup> BSO, s. 19.

religijnej. Natomiast to, w jaki sposób poruszanie kwestii natury języka i ludzkiego zrozumienia ma wikłać filozofię teologicznie, zostało ukazane na przykładzie recepcji św. Tomasza przez Milbanka, gdzie język został przyporządkowany do *analogatum*. Wyrażanie się przy pomocy mowy odpowiada również aktowi Bożemu, aktowi stwórczemu, który dokonał się poprzez *λόγος*. Język, można powiedzieć, jest więc bardzo istotną rzeczywistością, która wykracza poza sferę rozumianą w kategoriach czysto sekularnych, ale zachowuje jakąś łączność z rzeczywistością nadprzyrodzoną, o czym zostanie powiedziane niżej.

Zdaniem Milbanka świecki charakter filozofii jest stosunkowo późną innowacją. Filozofia bowiem, jako *φιλοσοφία*, umiłowanie mądrości, nigdy nie funkcjonowała w całkowitym oderwaniu od religii czy teologii<sup>5</sup>. Kierując się ku źródłom filozofii, to znaczy starożytnej filozofii greckiej, stara się wykazać związek teorii z egzystencją<sup>6</sup>. „[G]recka filozofia zawsze była jakimś rodzajem duchowej praktyki”, a nie bezinteresownym dochodzeniem, poszukiwaniem wiedzy, które zakładało „ogład znikąd”, będąc jakimś brakiem zakorzeniania (jak to ma miejsce w filozofii nowoczesnej)<sup>7</sup>. Takie rozumienie filozofii miało towarzyszyć nie tylko tradycji Akademii, ale innym starożytnym tradycjom, jak stoikom, epikurejczykom, czy pitagorejczykom. Nie można w pełni pozbawić filozofii jej religijnego zaangażowania. Jak zauważa Milbank, tradycje te straciły swój wymiar egzystencjalny dopiero w zderzeniu z Abrahamowymi monoteizmami: judaizmem, chrześcijaństwem i islamie. Racjonalny, czysto teoretyczny wymiar tych filozofii został wynaleziony dopiero w ich nowym odczytaniu, które pozbawiło ich pogańskich religijnych elementów. Można by powiedzieć, że dopiero czytelnicy z tradycji judeochrześcijańskiej przeprowadzili „sekularyzację” starożytnej myśli filozoficznej, redukując ją do przestrzeni „czystego rozumu”. Ojcowie Kościoła, zakorzenieni w kulturze greckiej czy rzymskiej, obcy w mniejszym lub większym stopniu w doktrynach dominujących szkół filozoficznych, z jednej strony budowali na niej, z innej, musieli odcedzić od niej to, co religijne na sposób

---

<sup>5</sup> Nie sposób tutaj nie zwrócić uwagi na wybitne studium Adama Drozdka poświęcone myśli teologicznej filozofów greckich: A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Wydawnictwo IFiS PAN: Warszawa 2011.

<sup>6</sup> Ten związek życia we wszystkich jego aspektach wraz z filozofią wykazywali wcześniej inni autorzy, do których również Milbank się chętnie odwołuje, jak chociażby: P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, Warszawa 2009; Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*, Washington, DC: Regnery 1997; R. Spaemann, *Happiness and Benevolence*, trans. Jeremiah Alberg SJ, Notre Dame: Notre Dame University Press, 2000.

<sup>7</sup> BSO, s. 19.

pogański, czyli co kłóciło się z Objawieniem<sup>8</sup>. Musimy pamiętać, że filozofia starożytna przeniknęła tradycję chrześcijańską i wszelkie projekty „oczyszczenia” chrześcijaństwa z niej muszą skończyć się fiaskiem<sup>9</sup>. W *Beyond Secular Order* pada stwierdzenie, że

---

<sup>8</sup> W ten sposób zostało odczarowane starożytne przyrodoznawstwo i wizja kosmosu, które w kulturach Egiptu, Babilonu i Sumeru były nieodłączne od ich systemów religijnych. Dopiero judaizm i chrześcijaństwo, chociaż przyjęły dorobek wiedzy o przyrodzie i astronomii kultur starożytnych, pozwoliły na oczyszczenie ich z pogańskich naleciałości. Ten proces odczarowania był możliwy, jak zauważa chociażby Harvey Cox, tylko i wyłącznie dzięki biblijnej doktrynie o stworzeniu. Por. H. Cox, *The Secular City. Secularization and Modernization in Theological Perspective*, Princeton University Press: Princeton and Oxford 2013, s. 26-30. Już św. Augustyn, sam czerpiąc z tradycji platońskiej, w *De doctrina christiana* pisał, że „[t]ych natomiast, którzy nazywają się filozofami, zwłaszcza platoników, nie tylko nie należy się obawiać, ale od nich, jako od nieprawnych posiadaczy, należy rewindykować to, co przypadkiem powiedzieli prawdziwego i odpowiadającego naszej wierze na nasz pożytek. [...] Podobnie [do Izraelitów zabierających bogactwa Egipcjan przed *exodusem* – przyp. P.P.] przedstawia się sprawa z naukami pogańskimi (*doctrinae omnes gentilium*). Oczywiście zawierają one kłamliwe i zabobonne fikcje oraz ciężkie brzemienie bezużytecznego trudu, co każdy z nas przy opuszczaniu społeczności pogańskiej – idąc pod przewodnictwem Chrystusa – powinien odrzucić oraz unikać ze wstrętem. Zawierają one wszakże sztuki wyzwolone, dość dobrze przystosowalne ku pożytkowi prawdy, a także niektóre przepisy moralne bardzo pożyteczne, jak i wskazówki dotyczące oddawania czci Bogu jednemu, co stanowi niejako ich złoto i srebro. Paganie nie wynaleźli tych prawd sami, lecz niejako wydobyli z niektórych metali dostarczonych przez Opatrzność Bożą”. Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Instytut Wydawniczy Pax: Warszawa 1989, s. 113 (II, 60).

<sup>9</sup> Dotychczasowe propozycje dehellenizowania chrześcijaństwa, wysuwane przede wszystkim przez środowiska teologów protestanckich (od Harnacka do Karla Bartha), nie dały żadnych pozytywnych owoców. W swoim wykładzie ratybońskim Benedykt XVI wykazał niemożliwość przeprowadzenia projektu dehellenizacji, gdyż doświadczenie wczesnego Kościoła nie może być oczyszczone z elementów kulturowych, przez które to wyrażana była wiara: „W świetle naszego doświadczenia pluralizmu kulturowego mówi się dziś często, że synteza z hellenizmem osiągnięta we wczesnym Kościele była wstępną inkulturacją, która nie powinna być wiążąca dla innych kultur. Mówi się o nich, że mają one prawo powrotu do prostego przesłania Nowego Testamentu wcześniejszego od tej inkulturacji, po to, aby je inkulturować na nowo w swoich własnych środowiskach. Teza ta jest nie tylko fałszywa; jest ona surowa i nieprecyzyjna. Nowy Testament został spisany po grecku i nosi odcisk greckiego ducha, który doszedł już do dojrzałości, gdy rozwijał się Stary Testament. To prawda, istnieją elementy w ewolucji wczesnego Kościoła, które nie muszą być zintegrowane we wszystkich kulturach. Niemniej jednak, zasadnicze decyzje podjęte odnośnie relacji między wiarą a wykorzystaniem ludzkiego rozumu są częścią samej wiary; są one elementami rozwoju współbrzmiającymi z samą naturą wiary.” Benedykt XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbonie (Regensburg), 12.09.2006*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/podroze/ben16-ratyzbona\\_12092006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html), [dostęp: 23.02.2022].

[w] przypadku greckich Ojców, począwszy od apologetów, oraz od Augustyna, nie dokonywano jasnego podziału pomiędzy *philosophia Christiana*, „doktryną”, a „teologią”. Prawda była postrzegana jako jedna, a objawienie jako przywrócenie pełni prawdy, tak jak jest ona dostępna w skończoności, dla upadłych ludzkich istot. To, mimo wszystko, pociągało czasem za sobą rozdział pomiędzy pogańską (tj. głównie grecką) i „objawioną” filozofią.<sup>10</sup>

Widzimy, że teologia i „filozofia chrześcijańska” nie były oddzielane od siebie przez Ojców Kościoła. Objawienie, można powiedzieć, oczyszcza pogańską filozofię, pozwala wyodrębnić z niej to, co zamiast prowadzić, może stać się przeszkodą w drodze ku prawdzie. Objawienie nie neguje pogańskiej filozofii, nie unieważnia jej, ale wydobywa to, co najcenniejsze, co współgra z objawioną prawdą.

To ściśle związanie teologii z filozofią, którego dokonuje Milbank już w *Przewyciężyć rozum sekularny*, spotkało się jednak z krytyką, na którą starał się odpowiedzieć w drugim wydaniu książki (które ukazało się w języku angielskim w 2004 roku). Odwołując się do spuścizny *nouvelle théologie*, wskazuje na to, że nie uważa by dokonał jakiegoś innowacyjnego odkrycia wykazując, że nigdy tak naprawdę nie było filozofii, jako autonomicznego dyskursu, różnego od teologii. Ten brak rozróżnienia między nimi, obecny już u Ojców Kościoła, nie był błędem konceptualnym sprostowanym dopiero w średniowieczu<sup>11</sup>. U Augustyna, to „wszelkie poznanie poszukuje mądrości poprzez wiarę”, a nie „wiara poszukuje zrozumienia”<sup>12</sup>. W tym odczytaniu Augustyna Brytyjczyk kładzie wyraźny nacisk na integrację filozofii i teologii. Na podstawie cytowanego fragmentu można stwierdzić, że Augustyn postrzegałby objawienie jako swoisty filtr, który nie tylko odsiewa to, co może być przeszkodą w szukaniu mądrości, ale również doprowadza do przesunięcia akcentów. Milbank pokazuje, że platoński problem Menona zostaje właśnie w ten sposób oczyszczony przez Augustyna. Pytanie o to, skąd wiemy o tym, czego dopiero szukamy, gdyż musimy mieć jakąś uprzednią wiedzę o tym, bez której nie wiedzielibyśmy czego szukać, uzyskuje całkowicie nowy wymiar<sup>13</sup>. Akcent zostaje położony na protologię

---

<sup>10</sup> BSO, s. 22.

<sup>11</sup> Por. PRS, s. 44 (TST, s. xxiii).

<sup>12</sup> PRS, s. 44-5 (TST, s. xxiii).

<sup>13</sup> Do Sokratesa Menon mówił: „I w jaki sposób będziesz razem szukał, Sokratesie, tego, o czym w ogóle nie wiesz, co to jest? Bo którą z tych rzeczy, o których nic nie wiesz, weźmiesz przed siebie i zaczniesz szukać? Przecież gdybyś nawet w sam raz na nią natrafił, to jak będziesz wiedział, że to jest właśnie to, czegoś nie znał?” Platon, *Menon*, w: *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Antyk: Kęty 1999, s. 474 (*Menon* 80d).

i eschatologię. Chrześcijańskie objawienie odpowiada inaczej niż pogańska filozofia na pytanie o pochodzenie kosmosu (który od teraz jest pojmowany w kategoriach stworzenia) wraz z człowiekiem, wprowadzając zarazem zagadnienie upadku i grzechu pierwszych ludzi, odpowiadające „zapomnieniu” u Menona. Rozumienie i poszukiwanie wiedzy zostają uzależnione od tego, co stanowi centrum historii, czyli od Wcielenia i narodzin Kościoła<sup>14</sup>.

Prawda, której poszukiwała filozofia, zostaje ukonkretniona poprzez chrześcijańskie objawienie. Tu należałoby rozwinąć myśl Milbanka, który mówi o podwojeniu „ontologicznego zapomnienia” (ma ono bowiem wymiar protologiczny i eschatologiczny)<sup>15</sup>. Nasza pamięć o Prawdzie bierze się bowiem z faktu stworzenia człowieka przez Boga, na Jego podobieństwo. Natomiast to grzech rodziców, jak i konkretna grzeszność człowieka, prowadzą do zapomnienia o tym Bożym pochodzeniu. Drugim momentem przypominania (anamnezy) jest wcielenie Logosu i narodziny Kościoła - *Eklezji*. Są to wydarzenia historyczne, które nie są umieszczone w jakimś odległym horyzoncie mitycznym (jak to ma miejsce w przypadku mitów pogańskich). Jest tu konkretny punkt odniesienia, gdzie Prawda przybrała ludzką postać. Nie jest ona abstrakcyjną ideą dostępną jedynie na drodze kontemplacji czy dociekań filozoficznych.

I tu znajduje się centrum tego, co stanowi o skrzyżowaniu dróg nadprzyrodzonego Objawienia i filozofii. Mianowicie, kluczem do zrozumienia tej relacji jest Wcielenie. Ludzkie drogi rozumowego poszukiwania prawdy, czyli właśnie filozofia, miały zostać umożliwione dzięki wcieleniu *Logosu*, które wiązało się z „zstąpieniem *Sophii*” (Mądrości), wraz z dwójką *Logos-Ecclesia*. Jednakże takie pełne rozumowanie, twierdzi Milbank, wiązało się zarówno z „życiem według *Logosu*”, „tak, że życie monastyczne było często zrównywane z *filozofią*”<sup>16</sup>. Kontemplacja Prawdy nie może być bowiem oddzielona od praktyki życia w tejże Prawdzie. Takie rozumienie filozofii, co utrzymuje Milbank, było obecne zarówno w starożytności jak i przez długie wieki myśli chrześcijańskiej. Dopiero od około XIV wieku można mówić o powolnym rozdziale między filozofią a teologią. Na przykładzie recepcji myśli św. Tomasza z Akwinu przez Milbanka, zostało ukazane w jaki sposób nawet u dominikanina ten rozdział został podważony, jako niezamierzony przez autora, a jedynie przypisany mu przez późniejszych interpretatorów. Wbrew tym

---

<sup>14</sup> Por. PRS, s. 45 (TST, s. xxiii).

<sup>15</sup> PRS, s. 45 (TST, s. xxiii).

<sup>16</sup> BSO, s. 23.

późniejszym interpretacjom, zdaniem Milbanka, to właśnie Akwinata „odnowił patrystyczne powiązanie filozofii z teologią”<sup>17</sup>. Rozdzielenie się dróg wiary i rozumu przyszło później i wiązało się z błędnym odczytaniem św. Tomasza<sup>18</sup>.

## 1. Rozwód filozofii z teologią

Filozofię nowożytną zdaniem Milbanka charakteryzują cztery założenia, które mają swe źródła w znacznym stopniu w, już wcześniej przybliżonej, tradycji franciszkańskiej. Są to: 1. metafizyka jednoznaczności zastępująca analogię; 2. wiedza poprzez reprezentację, zastępująca wiedzę poprzez tożsamość (*identity*); 3. pierwszeństwo tego, co możliwe, zamiast tego, co aktualne; oraz 4. przyczynowość oparta na współdziałaniu (*concurrency*), zamiast wpływie (*influence*)<sup>19</sup>. Wszystkie te elementy zostały już przywołane, gdy omawiana była recepcja myśli Dunska Szkota przez angielskiego teologa. Te wszystkie cztery aspekty „nowoczesnej ontologii”, nazywane przez niego „aspektami reprezentacji” (gdyż to ku niej zostaje przesunięty akcent z „tożsamości”) łączą się w sposób nieodłączny z doktryną *natura pura*. W tej współczesnej ontologii teoria bytu, która dominowała przez wieki w metafizyce chrześcijańskiej, zostaje wyparta przez teorię wiedzy.

Teoria wiedzy opierająca się na tożsamości (jak miało to miejsce w ortodoksyjnej metafizyce chrześcijańskiej), a nie na reprezentacji, prowadzi do daleko idących konsekwencji. Milbank bowiem stwierdza, że „wiedza przez tożsamość” implikuje „wiedzę przez transformację”. Prowadzi ona bowiem do przemiany poznającego przez Prawdę, z którą ma on styczność. Natomiast teoria wiedzy Dunska Szkota, w interpretacji Brytyjczyka, sprowadza wiedzę do „odbijania”, niczym w lustrze, rzeczy poznawanych. Ten proces dotyczy tak stworzonych istot rozumnych, jak i samego Boga (choć w tym wypadku „odbijanie” jest „ontologicznie uprzedzające” względem tego, co odbija, w ten sposób, iż są one poprzez akt woli przywoływane do istnienia)<sup>20</sup>. Poprzez obiektywną wiedzę o rzeczach „Bóg *dokładnie* i jednoznacznie reprezentuje je”. Z kolei „reprezentacja” rzeczy u Tomasza, jak widzieliśmy, kładzie nacisk na tożsamość z Jego własnym bytem. Bóg

---

<sup>17</sup> BSO, s. 25; Por. PRS, s. 47 (TST, s. xxiv).

<sup>18</sup> Milbank jedną z przyczyn upatruje tutaj w specyficznym aparacie pojęciowym doktora Kościoła. Por. PRS, s. 47 (TST, s. xxiv).

<sup>19</sup> BSO, s. 3.

<sup>20</sup> Por. BSO, 31.

zna rzeczy poprzez podwyższone (*heightened*) niepodobieństwo do nich – zna je prawdziwie poprzez dosięganie ich w Nim samym, jako coś więcej niż czym są, i poznawalne tylko w ich obcej skończoności, jako uczestnictwo ich nieskończenie doskonałej instancji.<sup>21</sup>

Teoria wiedzy w filozofii postszkockowskiej ulega zatem całkowitemu odwróceniu od tego, jak rozumiano ją dotychczas. Staje się to kamieniem węgielnym dla późniejszych „odstępstw” w łonie metafizyki, jak i zrodzonych później nauk pozytywnych. Wymienione wyżej założenia, czy raczej fundamenty nowoczesnej filozofii, wskazują na jej łączność z późnośredniowieczną myślą filozoficzno-teologiczną, głównie franciszkańskich myślicieli. Warto się zatem przyjrzeć, gdzie zdaniem Milbanka znajdowały się genetyczne związki filozofii nowoczesnej ze szkotyżmem, poprzez przywołanie konkretnych sylwetek wraz z ich myślą, które to stały się reprezentatywne dla swych epok.

### 1.1. Postszkockowska myśl baroku

Relacja między rozumem i wiarą była już eksplorowana przez autorów patrystycznych. Znaczny rozdźwięk pomiędzy tymi dwiema władzami zaczął być nad wyraz eksponowany dopiero z nadejściem średniowiecza (można tu chociaż przywołać Bonawenturę, a za nim tradycję franciszkańską<sup>22</sup>). Filozofia jednak nie uzyskała jeszcze wtedy pełnej autonomii od teologii, a co za tym idzie, rozumowi nie udało się jeszcze wyzwolić w pełni od brzemienia wiary – parafrazując oświeceniowy truizm. Nawet dla późnośredniowiecznych zwiastunów nowożytności, jak Dunska Szkota, naturalny rozum nie posiadał pełnej autonomiczności, chociaż tradycja franciszkańska porzuciła synergiczną wizję wiary i rozumu (która była jeszcze obecna u Tomasza, jak pokazywałem w poprzednim rozdziale). Filozofia Baroku była przedmiotem zainteresowań Milbanka od jego wczesnej kariery naukowej – to w końcu myśli Giambattisty Vico poświęcił swą rozprawę doktorską<sup>23</sup>. Jednakże w genealogii

---

<sup>21</sup> BSO, s. 31.

<sup>22</sup> Rozum u Bonawentury bez Bożej pomocy nie może dążyć do prawdy – bez tej zewnętrznej pomocy, na skutek grzechu pierworodnego, skazany jest na błędzenie. Więcej na temat filozofii Bonawentury: E. Zieliński, *Dwie współczesne interpretacje filozofii Świętego Bonawentury*, „Roczniki Filozoficzne” 1974, xxii, 1, s. 13-38, szczególnie s. 15-28.

<sup>23</sup> J. Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668-1744. Part I: The Early Metaphysics*, The Edwin Mellen Press: Lewiston/Queenston/Lampeter 1991; J. Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668-1744. Part II: Language, Law and History*, The Edwin Mellen Press: Lewiston/Queenston/Lampeter 1992.

sekularności wyłożonej w *Theology and Social Theory* sporadycznie podejmował się analizy twórczości autorów z tego okresu. Brakowało również systematycznego wykładu ich myśli. Są tam obecne raczej mało precyzyjne odniesienia do „kartezjańsko-kantowskiej tradycji”, czy „kartezjańskiego podmiotu” w charakterystycznym dla Milbanka dość anachronicznym stylu. Bardziej szczegółowe omówienie filozofii, a konkretnie ontologii czasów Baroku zostaje omówione dopiero w *Beyond Secular Order*, gdzie można spotkać się z dokładniejszą recepcją i analizą prac René Descartes’a (Kartezjusza; 1596-1650), Nicolasa Malebranche’a (1638-1715), czy Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646-1716), wpisując ich w długą już postszkocką tradycję. Przyjrzenie się miejscu tej filozofii w myśli Milbanka uważam za konieczne, z tego względu, że da nam pełniejszy obraz jego narracji na temat teologicznych źródeł nowoczesności, jak i późniejszego uwikłania współczesnych systemów teologicznych w nowoczesne myślenie. Nieraz bowiem można się spotkać w pracach brytyjskiego autora ze stwierdzeniem, w postaci zarzutu, że jakaś myśl, filozoficzna czy teologiczna, jest w „kartezjańska”, czy że jest obecny w niej „kartezjański podmiot”. Już w swej pracy doktorskiej zwrócił uwagę, że kontr-renesansowy charakter kartezjanizmu, odrzucający koncepcję człowieka jako *homo creator* (na rzecz myślącego podmiotu), stojąc w opozycji do filozofii Giambattisty Vico, zdominował ówczesną myśl filozoficzną, odbierając światu zachodniemu szansę na inną, bardziej chrześcijańską nowoczesność<sup>24</sup>. Kartezjusz wpisuje się w postszkocką tradycję, wykonując jednak krok do przodu reorientując metafizykę ku epistemologii i zwracając się z badania bytu ku podmiotowi.

## 1.2. Kartezjański dualizm

Przyjęcie założenia, iż Boża wola wyprzedza Boży intelekt, doprowadziło do tego, że położono silniejszy akcent na *potentia absoluta*, jako „głównego atrybutu Boga”<sup>25</sup>. Koncepcje partycypacji i analogii, od starożytności obecne w filozofii chrześcijańskiej, zdaniem Milbanka stawały się potencjalnym zagrożeniem dla absolutnie i woluntarystycznie pojętej woli Bożej. W jego interpretacji przedstawiciele franciszkańskiej tradycji filozoficznej widzieli niebezpieczeństwo w samej możliwości, by dostępne dla naszych zmysłów skończone byty stworzone mogły w jakiś sposób komunikować i odsłaniać coś

---

<sup>24</sup> Por. J. Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668-1744. Part 1...*, s. 48-55.

<sup>25</sup> BSO, s. 34.



z nieskończonej Bożej istoty<sup>26</sup>. Niniejszy woluntaryzm miał odcisnąć swe piętno na późniejszych, postszkotowskich koncepcjach filozoficznych i teologicznych, wypierając dotychczasowy chrześcijański intelektualizm. Bóg woluntarystów, to Bóg-suweren sprawujący swą absolutną władzę nad światem przy pomocy dekretu, rozkazu – jego wola jest absolutna (choć, w zależności od poszczególnych przedstawicieli tego poglądu, może być ograniczona np. przez zasady logiki). Prymat opcji woluntarystycznej otworzył okno dla pozytybilizmu<sup>27</sup>. Krytykowany przez Milbanka pozytybilizm reprezentował Kartezjusz, a później Gottfried Wilhelm Leibniz. Ale to pierwszy z tych filozofów powziął radykalny krok (wręcz skok) w stronę ekstremalnego woluntaryzmu. Jak zauważa angielski teolog:

sugerując, że nawet zasada że 2 i 3 dają 5 jest wynikiem boskiego dekretu, tylko dla naszego świata, zrodziła się możliwość jeszcze bardziej anarchicznego pozytybilizmu, który jest myślany w kategoriach absolutnie otwartej możliwości miriadów potencjalnych aksjomatyzacji dla miriadów różniących się od siebie systemów odpowiadających miriadam różnych światów.<sup>28</sup>

Nawet tak proste i łatwe zasady arytmetyczne są według Kartezjusza poddane wątpieniu. W końcu wszechmocny Bóg, gdyby tylko chciał, mógłby sprawić że by błdził w tych kwestiach, o których sądzi, „że jak najoczywiściej widz[i] oczyma umysłu”<sup>29</sup>. Kartezjusz co prawda odrzuca w swej trzeciej Medytacji hipotezę zwodzcego Boga, opierając się na tym, iż tylko jedna prawda wystarcza by umocnić „naturalne zaufanie do oczywistości”<sup>30</sup>. Pewność Kartezjusza opiera się na istnieniu Boga, którego to dowiedzenia się podejmuje (stąd na przykład, ateista nie może mieć tej samej pewności, że nie jest zwodzony). Ten Bóg, kontynuując tradycje późnej scholastyki (Dunsa Szkota i Suáreza) jest charakteryzowany przede wszystkim przez pojęcie nieskończoności<sup>31</sup>. Filozof zatem jest nie tylko spadkobiercą

---

<sup>26</sup> BSO, s. 36.

<sup>27</sup> O relacji między pozytybilizmem i woluntaryzmem powiedziane było w rozdziale 1, 1.3c.

<sup>28</sup> BSO, s. 37. Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii; Zarzuty uczonych mężów wraz z odpowiedziami autora; Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i A. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbaska, Antyk: Kęty 2001, s. 58.

<sup>29</sup> Por. R. Descartes, *Medytacje...*, s. 58.

<sup>30</sup> G. Rodis-Lewis, *Kartezjusz i racjonalizm*, tłum. S. Cichowicz, Prószyński i S-ka: Warszawa 2000, s. 35.

<sup>31</sup> Por. E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku...*, s. 44. „Pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje”, R. Descartes, *Medytacje...*, s. 66. Doniosłość tych przymiotów Boga jest tak wielka, iż Kartezjusz stwierdza że nie mogą pochodzić od niego samego. Sam, jako istota skończona, nie może

myśli Dunska Szkota, ale zarazem doprowadza do wyostrenia części z jego poglądów. Głównie tych, które stają się według Milbanka podwaliną dla późniejszej sekularyzacji filozofii. Kartezjusz wręcz „buduje na Szkocie” swoją koncepcję materii, która jest „czystą rozciągłością” i jest „*falszywie* zeterealizowana (*etherealised*) do postaci geometrycznej”<sup>32</sup>. Materia jest „quasi-aktem” nieposiadającym potencjału, ani „tajemnicy”, który „traci materię dla matematycznej abstrakcji”. Jest to konsekwencja szkotowskiego „rzeczywistego oddzielenia” materii od formy, które to prowadzą ostatecznie do nowoczesnego materializmu<sup>33</sup>. Nowożytnym postszkotystom, takie rozdzielanie materii od ducha pozwoliło nie tylko przeprowadzić sekularyzację metafizyki, ale i stworzyć przestrzeń dla empiryzmu i pozytywizmu.

U samego Kartezjusza mamy do czynienia z dualizmem, gdzie z jednej strony napotykamy obszar materii (*res extensa*) podlegający zasadzie przyczynowości sprawczej, a z drugiej sferę ducha (*res cogitans*), do której przynależy sens i intencja<sup>34</sup>. W przypadku pojęć odnoszących się do materialnej rzeczywistości, są one „obiektywnie” obecnymi formalnościami – rozumianymi w sposób Szkotowski, jak twierdzi Milbank – prawdziwej przestrzeni (identycznej z rzeczywistością materialną), które są zaledwie reprezentacjami ich w naszym umyśle<sup>35</sup>. Nasza samoświadomość (*self-awareness*) nie może być jednak łączona z tą przestrzenią. Mechanicystyczne postrzeganie rzeczywistości zewnętrznej, znajdującej się poza myślącym duchem jest zerwaniem z chrześcijańską i Tomaszową tradycją, gdzie rzeczywistość stworzona ma wręcz sakramentalny wymiar i nie jest całkowicie wyłączona ze sfery nadprzyrodzonej. Wprowadzenie radykalnego rozdziału między *res cogitans* i *res extensa* pociągnęło również za sobą problem zjednoczenia ciała i ducha w człowieku. Tutaj, jak przypomina Milbank, znów Bóg ma ratować system kartezjański, gwarantując łączność tych dwóch elementów<sup>36</sup>. Dualizm ten zrywa całkowicie z arystotelesowskim rozumieniem duszy, gdzie ludzka substancja była podtrzymywana

---

z siebie wywieść idei nieskończoności – musi mieć ona inną, zewnętrzną podstawę. Stąd już krótka droga do dowodu ontologicznego, którego się podejmuje i dowodzi istnienia Boga z konieczności.

<sup>32</sup> BSO, s. 43, przypis 59. Cała niemyśląca rzeczywistość, włącznie z życiem i żyjącymi istotami zostaje sprowadzona do „materii”, co zdaniem Milbanka prowadzi do tego, że materia zostaje w quasi-idealistyczny sposób „stracona”.

<sup>33</sup> BSO, s. 132.

<sup>34</sup> Por. PRS, s. 547 (TST, s. 264).

<sup>35</sup> Por. BSO, s. 146.

<sup>36</sup> Por. J. Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668-1744. Part I* ..., s. 52.

przez jej „zwierzęce” części<sup>37</sup>. Dusza ludzka zostaje całkowicie pozbawiona wegetatywnego i zmysłowego elementów, a przez to i wszelkie zapośredniczenie między zewnętrzną materią a duchem musi być zrzucone na karb nieskończonego Boga<sup>38</sup>. Kartezjańskie rozumienie materii również prowadzi zdaniem Milbanka do całkowitego zatracenia chrześcijańskiej doktryny *creatio continua*, pozbawiając człowieka uczestnictwa w stworzeniu i współdziałania z Bogiem, na rzecz aktu podtrzymywania przez Boga tego co zostało już raz i na zawsze stworzone (jak skomplikowany mechanizm, który należy jedynie poddawać okresowemu przeglądowi)<sup>39</sup>.

Nawet wobec wymienionych zarzutów, Milbank zauważa, iż filozof ten reprezentuje jakąś formę „filozoficznego augustynizmu” (podobnie jak w przypadku Leibniza czy Malebranche’a), w ramach którego starał się znaleźć odpowiedź dla późnośredniowiecznego nominalizmu. Milbank wydaje się być tu wyjątkowo wyrozumiały i wręcz pochlebny, pisząc, że pomimo niepowodzenia projektu racjonalistycznego, to właśnie w myśli baroku można spotkać się z próbą przywrócenia „syntezy wiary i łaski pod nadrzędnym przeczuciem Bożej obecności”, które były charakterystyczne dla „wysokiego średniowiecza”<sup>40</sup>.

Jednakże w przeciwieństwie do ortodoksyjnie chrześcijańskiego integralizmu myśl barokowa przypominała bardziej „transcendentalną strukturę wewnątrz stworzonej immanencji”<sup>41</sup>. Niewiele tu już pozostało z Augustyńskiej iluminacji, czy „wyższej” przyczynowości Tomasza z Akwinu. Zamiast modelu partycypacyjnego, mamy tu do czynienia z czymś, co jest „przytłaczającym wtargnięciem do naszej płaszczyzny rzeczywistości”<sup>42</sup>. Nadprzyrodzoność jest postrzegana jako rzeczywistość zewnętrzna. Boża nieskończoność jest natomiast ukazana człowiekowi jako idea całkowicie pozytywna, przez co i *creatio continua* zostaje sprowadzone do całkowicie arbitralnego i zewnętrznego boskiego działania<sup>43</sup>. Tak w przypadku Kartezjusza, jak Malebranche’a i Leibniza,

---

<sup>37</sup> Por. J. Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668-1744. Part I...*, s. 53.

<sup>38</sup> Po Kartezjuszu, jak wiemy, już w duchu tego dualizmu problem zjednoczenia ducha i materii był podejmowany przez innych myślicieli nowożytnych: okazjonalistów, Leibniza czy Pascala itd.

<sup>39</sup> Por. J. Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668-1744. Part I...*, s. 52-55.

<sup>40</sup> Por. BSO, s. 86.

<sup>41</sup> BSO, s. 86.

<sup>42</sup> BSO, s. 86.

<sup>43</sup> Por. BSO, s. 87.

„«iluminacja» służy wyobcowaniu właściwych ludzkich władz i prawdziwej ludzkiej wolności»<sup>44</sup>. Owa obca transcendentálna struktura zapewniała jednak „zwykły ładu” (*regular order*), który stał się substytutem średniowiecznego poczucia kosmosu, posiadającego jakiś głębszy sens<sup>45</sup>.

W tradycji kartezjańskiej, a dokładniej w jej filozofii podmiotu, można dostrzec rozwinięcia wątków Augustyńskich. Niektóre z prądów augustynizmu „zawsze szukały drogi powrotnej do Boga poprzez «samorefleksję»”<sup>46</sup> – z czym mamy również do czynienia u samego Kartezjusza. Przyjęcie i rozwinięcie tej myśli postrzega Milbank jako reakcję na problem relatywizmu, który powstał w humanizmie renesansowym w związku z odkryciem „kreatywności języka” (*linguistic creativity*). Ta twórcza właściwość języka zagrażała metafizycznym fundamentom rzeczywistości i musiała być w jakiś sposób odparta. Pod tym względem filozofia kartezjańska jak i późniejszy transcendentálny idealizm są przez teologa z Southwell postrzegane jako tradycje „konserwatywne”, co oznacza, że uobecnia się w nich „dążenie do ukrycia przepaści, jaka otworzyła się w rezultacie dokonanego [...] odkrycia [porenesansowego], że oto język raczej stwarza znaczenie, niż je odzwierciedla. Owa otchłań przesłonięta zostaje dzięki próbie ustanowienia jakiejś [nowej] uprzedniej wobec języka stabilności znaczenia w obrębie «wewnętrznej» sfery «podmiotu»”<sup>47</sup>. Przedmiot wiedzy w przypadku tych obu filozofii znajdują się tak jakby „pod” podmiotem, jako coś co jest pod kontrolą tego podmiotu (jak narzędzia technologii), i zarówno jako coś „wewnątrz” podmiotu do tego stopnia, że posiada się o nim pełną wiedzę. Kartezjańska subiektywna wola podmiotu wyrasta więc „ponad” język. Jest dla niego uprzedzająca. Natomiast ludzkie twórcze działanie w świecie jest postrzegane jako manipulacyjne i instrumentalistyczne<sup>48</sup>. Ponadto, jak zauważa Milbank, w tej filozofii, ludzka wola posiada to samo pole działania co wola Boża, co jest rozumiane też w świetle szkotowskiej teorii jednoznaczności bytu<sup>49</sup>.

---

<sup>44</sup> BSO, s. 87.

<sup>45</sup> Por. BSO, s. 87.

<sup>46</sup> TST, s. 150. Przekład własny. Por. PRS, s. 353.

<sup>47</sup> PRS, s. 353 (TST, s. 150).

<sup>48</sup> Por. PRS, s. 353 (TST, s. 150).

<sup>49</sup> Por. BSO, s. 153.

Pomimo dostrzeżenia w filozofii Kartezjusza jakoby Augustyńskich wątków, Milbank, podobnie jak Rowan William<sup>50</sup> czy Michael Hanby<sup>51</sup>, jest krytycznie nastawiony do Kartezjańskiego odczytanie Augustyna, czy dostrzegania w tym Ojcu Kościoła jakiejś proto-kartezjańskiej myśli. Takie anachroniczne odczytanie Augustyna wydaje się być przesadzoną nadinterpretacją, natomiast bez wątpienia w pismach biskupa Hippony są obecne pewne wątki, które zostały odczytane, być może wbrew jego intencjom, jako antycypacje filozofii podmiotu czy dualizmu psychofizycznego. W konsekwencji takie interpretacje mogły wpłynąć później na „odczarowanie” i instrumentalizację świata stworzonego. Jak bowiem zauważa Milbank, jest prawdopodobne „że ów augustyński z ducha konserwatyzm kartezjanizmu zaczyna nierozzerwalnie wiązać się z nowoczesnymi technologiami, jak również z woluntarystycznym ujmowaniem życia społecznego”<sup>52</sup>.

W myśli Baroku Milbank dostrzega częściowe próby przywrócenia pewnych intuicji średniowiecznych. Przychylając się do spostrzeżeń Jean Luc-Mariona odnośnie Kartezjusza, zauważa, że chociaż nie było innych przedstawicieli tej epoki, którzy utworzyliby tak pełne syntezy filozoficzne jak francuski filozof, to jednak były przedsięwzięcia które Milbank postrzega za bardziej „udane” czy „autentyczne” (choć niedokończone) z perspektywy

---

<sup>50</sup> Por. R. Williams, *On Augustine*, Bloomsbury Publishing: London 2016, s. 166. Williams twierdzi wręcz, że Augustyn w swych przemyśleniach na temat poznania siebie (które możemy odnaleźć np. w traktacie *O Trójcy Świętej*, x,iii-x; wyd. polskie: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Znak: Kraków 1996, s. 313-325) ma o wiele więcej wspólnego z rozważaniami Wittgensteina z *O pewności*, niż z Kartezjuszem. Postawa Augustyna według byłego arcybiskupa Canterbury jest radykalnie różna od Kartezjusza z jego systematycznym wątpieniem i poszukiwaniem nieredukowalnej, fundamentalnej pewności pozwalającej na intelektualne dociekania. Ojciec Kościoła „po prostu” przeciwstawia się „akademickiemu” sceptycyzmowi wskazując, że nie mamy dostępu do niepodważalnych przesłanek na których moglibyśmy oprzeć nasze wnioski – „nie możemy wykroczyć poza prawdopodobieństwa”. Por. R. Williams, *On Augustine...*, s. 155-156.

<sup>51</sup> M. Hanby, *Augustine and Modernity*, Routledge: London-New York 2003. Hanby stwierdza wprost, że „Augustyn nie może być proto-kartezjański, gdyż Augustyńskie „ja” jest wyłącznie dopełnione doksolologicznie, przez partycypację w miłości i pięknie Trójcy dokonującej się dzięki pośrednictwu Chrystusa i Jego Ciała”. M. Hanby, *Augustine and Modernity...*, s. 161. Zobacz podrozdziały *Why Augustine is not a Cartesian* oraz *Why Descartes is not Augustinian*, w: M. Hanby, *Augustine and Modernity...*, s. 144-160; 161-177.

<sup>52</sup> PRS, s. 353 (TST, s. 150).

tradycji chrześcijańskiej<sup>53</sup>. Pomimo tych intuicji w filozofii Baroku, stwierdza on, że doszło w niej do zakwestionowania „tradycyjnej chrześcijańskiej i metafizycznej afirmacji «wymienności transcendentaliów»”<sup>54</sup>. Ponadto, była ona uwikłana wciąż w teorię jednoznaczności bytu, nominalizm i model *concursum*<sup>55</sup>, oraz, jak widzieliśmy, faworyzowała woluntaryzm, posybilizm i reprezentację. Zatem pomimo może i szlachetnych intencji filozofów takich jak Leibniz, Malebranche czy Kartezjusz, nie mogły być one autentycznie chrześcijańską odpowiedzią (w rozumieniu Milbanka) na ówczesny kryzys nominalizmu.

### 1.3. Kant i „zwrot kopernikański”, którego nie było

Nie sposób pominąć w genealogii Milbanka roli jaką przypisuje on myśli Kanta (i tradycji kantowskiej), który stał się jednym z głównych heroldów nowoczesności, przeważającym losy metafizyki, nauk szczegółowych i teologii. Filozof z Królewca przy tym jawi się nie tylko jako spadkobierca tak bardzo krytykowanego przez angielskiego teologa szkotyizmu, ale również tradycji protestanckiej, z jej oddzieleniem rozumu od wiary, które nie pozwala na żadną metafizyczną mediację. Clayton Crockett określa nawet Kanta „głównym wrogiem Radykalnej Ortodoksji”<sup>56</sup> (co moim zdaniem jest przesadzone, biorąc pod uwagę, że Kant wpisuje się zaledwie w już istniejącą szkotowską tradycję).

Czy Szkot antycypował nowy rozum Kanta, czy Kant był więźniem teologii Szkota i Ockhama? W końcu dla historyków jasne jest, że jednoznaczność bytu, nominalizm, woluntaryzm, były przyjęte ze względów tak filozoficznych jaki i teologicznych. I wszystkie trzy pozycje mogą i są kontestowane przez w pełni szanowaną współczesną teologię i (zdecydowanie bardziej) przez filozofię. Więc jeśli, zgodnie z twierdzeniami wielu historyków filozofii (włączając w to Honnefeldera), Kantowski zwrot krytyczny przyjmuje słuszność tych pozycji, wtedy jego absolutne *hiatus* [zerwanie] może zostać zakwestionowane.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Wśród owych barokowych autorów widzi takie osoby jak np. Pierre’a de Bérulle’a, Richarda Hookera, Thomasa Browne’a, Roberta Burtona, Thomasa oraz Henry’ego Vaughana, Thomasa Traherne, czy Petera Sterry’ego. Por. BSO, s. 86.

<sup>54</sup> PRS, s. 313 (TST, s. 128).

<sup>55</sup> Por. BSO, s. 86.

<sup>56</sup> C. Crockett, *The Theology of the Sublime*, Routledge: London-New York 2001, s. 27.

<sup>57</sup> J. Milbank, *What Lacks is Feeling. Hume Versus Kant and Habermas*, w: *Habermas and Religion*, red. C. Calhoun, E. Mendieta, J. Van Antwerpen, Polity Press: Cambridge 2013, 586-7.

W powyższej polemice z Habermasem Milbank wskazuje na błędne postrzeganie Kanta, jako filozofa, który zrywa z dotychczasowymi tradycjami filozoficznymi i teologicznymi, ale jest tak naprawdę wiernym kontynuatorem najbardziej potępianych i krytykowanych przez Brytyjczyka heterodoksyjnych idei. Krytyka filozofa z Królewca w pracach Milbanka pojawia się już we wczesnych jego publikacjach, gdzie odgrywa znaczącą rolę. Główne punkty – jak krytyka kantowskiego podmiotu, poznania przez reprezentację, woluntaryzmu itd., pozostają w gruncie rzeczy niezmiennie. Rzekomy kantowski „zwrot kopernikański” to, zdaniem Milbanka, zwykły fortel. Nie nastąpiło żadne zerwanie (jak przyjmował Amos Funkenstein<sup>58</sup>), ale jego myśl była zgodna z kierunkiem, który metafizyka obrała od wieków średnich. Z czasem, poglądy Milbanka na temat Kanta ulegają rozwojowi i radykalizacji, w coraz większym stopniu wskazując na powiązanie myśli filozofa z Królewca z myślą Dunsza Szkota.

W 1989 roku ukazała się książka *Christ, Ethics and Tragedy. Essays in Honour of Donald MacKinnon*<sup>59</sup> wydana pod redakcją Kennetha Surina, w której to Milbank wyłożył swoją krytykę kantyizmu, przeciwstawiając go tradycyjnie chrześcijańskiej metafizyce tomistycznej i punktując nowoczesną teologię za oparcie się na myśli Kanta. Wcześniej, w swej rozprawie doktorskiej *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668-1744*, pomimo że skupiała się na filozofii Baroku, zestawiał on kantyizm z myślą Vico, wskazując na podobieństwa i przeciwstawne elementy w myśli autorów (z czego Włoch, rzecz jasna, ukazany jest jako bardziej ortodoksyjny, od „szkotowskiego” Kanta)<sup>60</sup>. Do wspomnianej książki pamiątkowej poświęconej myśli MacKinnona Milbank napisał artykuł pod tytułem „*Between Purgation and Illumination*”: *A Critique of the Theology of Right*, który został przedrukowany w 1997 roku w monografii Milbanka *Word Made Strange*, już pod uproszczonym tytułem *A Critique of the Theology of Right*, co można by przełożyć na „Krytykę teologii prawa”. Dojrzała krytyka kantyizmu pojawia się dopiero w *Being Reconciled*, czyli ponad dwie dekady później. W *Theology and Social Theory*, jak i w

---

<sup>58</sup> Zob. A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination...*

<sup>59</sup> *Christ, Ethics and Tragedy: Essays in Honour of Donald MacKinnon*, red. K. Surin, Cambridge University Press: Cambridge 1989.

<sup>60</sup> Najważniejsze różnice (pomimo pewnych antycypacji myśli Kanta u Vico) zostały przedstawione w następujących miejscach: J. Milbank, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668-1744. Part I ...*, s. 138, 182, 307-8.

*Beyond Secular Order* w niewielkim stopniu rozwinął to, co było powiedziane w jego wcześniejszych publikacjach<sup>61</sup>.

### a) Agnostycyzm Kanta

Wspomniany esej *A Critique of the Theology of Right*, będący krytyką teologii prawa, jest kluczowy dla zrozumienia jego głównej narracji na temat upadku chrześcijańskiej teologii i jej odejścia od ortodoksyjnych idei. Również tam zostaje wykazana, jak się zdaje po raz pierwszy, ciągłość między myślą Dunska Szkota (która miała „proto-transcendentalny charakter”) a Kanta<sup>62</sup>. Później, w *Beyond Secular Order*, Milbank już swobodniej pisał o tym, że nowa koncepcja Szkota „transcendentalności bytu” zmierzała ku kantowskiemu rozumieniu pojęcia „transcendentalności”. Metafizyka stopniowo zaczęła być postrzegana jako ontologicznie niezależna od teologii i „transcendentalnie uprzednia do niej”<sup>63</sup>. Teoria jednoznaczności bytu przygotowała grunt dla koncepcji skończonego i formalistycznego praktycznego rozumu<sup>64</sup>. Milbank w „Krytyce teologii prawa” stwierdza, że jego krytyka kantowskiej filozofii jest „dogmatycznie metafizyczna”, ale też, przynajmniej w jakiś dyskretny sposób, polityczna. Od początku krytyka transcendentalizmu Kanta, jak i filozofii postkantowskiej połączona jest z krytyką nowoczesnej teologii. Zauważa on, że współczesna teologia jest przesiąknięta post-kantowskimi transcendentalistycznymi i postuluje by je usunąć. Zauważa też, że rozwój teologii, który nastąpił po Kancie, idący w ślad za jego transcendentalizmem, można „częściowo sprowadzić do liberalnej ideologii praw”<sup>65</sup>.

Zostaje zauważone, że w systemie Kanta nie ma miejsca dla analogii, tak jak była ona rozumiana w ortodoksyjnym chrześcijaństwie. Została ona utracona na skutek przyjęcia przez Kanta skrajnie dualistycznego obrazu rzeczywistości, wraz z podziałem na to co noumenalne i fenomenalne, co doprowadziło do zagubienia „porowatości” pomiędzy

---

<sup>61</sup> Milbank zapowiedział już kilka lat temu, że przygotowuje monografię, która miałaby być poświęcona filozofii prawa, gdzie, można przyjąć na podstawie jego wcześniejszych publikacji, znów część zarzutów względem Kanta i myśli postkantowskiej zostanie powtórzona.

<sup>62</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, w: WMS, s. 9.

<sup>63</sup> BSO, s. 30.

<sup>64</sup> Por. BSO, s. 30.

<sup>65</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 7. Problem adaptacji kandyzmu na rzecz współczesnej teologii, a szczególnie w odniesieniu do różnych prób sformułowania teologii politycznych, zostanie poruszony w rozdziale III.



światem materialnym a nadprzyrodzonym<sup>66</sup>. Za Jüngelem Milbank stwierdza, że analogia przez Kanta jest używana w sposób całkowicie agnostyczny. Nie można zatem przy jej pomocy formułować prawie żadnych pozytywnych twierdzeń na temat Boga. Każda treść dostrzegana w analogii „tak naprawdę dotyczy pewnych konieczności naszej skończoności, w odniesieniu do używania języka [*necessities of our finitude with respect to the use of language*]”<sup>67</sup>. Odnośnie Boga nie może nam powiedzieć nic ponad to, że wszystkie znane nam warunki panujące na świecie „muszą być względem Niego w relacji pełnej podległości”<sup>68</sup>. Jest to relacja w gruncie rzeczy jednostronna. Bóg odnosi się do świata jako władca, demiurg, ustanawiający ten świat i zapewniający mu trwanie. Zdaniem Milbanka ta „analogia właściwej proporcjonalności ma tendencję do zakładania określonego, stałego, dokładnie znanego rodzaju relacji Boga do stworzenia”, co oznacza, że „Bóg jest związany tylko ze stworzeniem jako przyczyna sprawcza”, która rozumiana jest wewnątrz teorii jednoznaczności bytów, czyli w taki sposób jak skończone przyczyny sprawcze – a więc raczej ontycznie niż ontologicznie. W tej relacji Bóg jest niczym „konstruktor”, na zewnątrz świata, niczym zegarmistrz, czy rzemieślnik tworzący złożony mechanizm<sup>69</sup>.

Bóg Kanta, poza tym, że jest ustanowiony jako gwarancja dla podtrzymania jego systemu, jest bogiem agnostyków. Jest On „najwyższą rzeczą-w-sobie”, „monadą monad”<sup>70</sup>. To z tego powodu Milbank nazywa metafizykę Kanta za „totalnie agnostyczną” (natomiast w odniesieniu do kwestii skończonych istnień za totalnie dogmatyczną). Tutaj filozof z Królewca przeciwstawiony zostaje Tomaszowi z Akwinu, który jest jego dokładnym przeciwieństwem. Jakkolwiek można mówić o jakimś „agnostycyzmie” u Akwinaty, to sprowadza się on nie do Boga, ale do Jego relacji z ludźmi, gdzie nie ma określonego *ratio* między skończonym a nieskończonym<sup>71</sup>. Tomasz był podejrzliwy, jeśli chodzi o nasze ludzkie ekstrapolacje kategorii z doświadczenia materii, skończoności i czasu. Natomiast

---

<sup>66</sup> Więcej o tej „porowatości” Milbank pisał w swej polemice z Habermasem, gdzie jako alternatywę dla dualistycznego dogmatyzmu Kanta przedstawił Davida Hume’a, którego system jest potencjalnie bardziej otwarty na nadprzyrodzone. Por. J. Milbank, *What Lacks is Feeling: Hume versus Kant and Habermas*, w: *Habermas and Religion...*, s. 322-346. To ujęcie Milbanka opisałem dokładniej w tym rozdziale (przypis 206).

<sup>67</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 8.

<sup>68</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 8.

<sup>69</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, 9.

<sup>70</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 10.

<sup>71</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 9.

dla Kanta te kategorie nie mają żadnego zastosowania. Na tym właśnie polegała jego „metafizyczna dogmatyka”<sup>72</sup>.

Ten Bóg pozostaje Bogiem nieznanym<sup>73</sup>, z którym łączy nas jednak „równa i formalnie ustanowiona relacja, w której jesteśmy jako liberalne podmioty”<sup>74</sup>. Ta relacja służy tylko i wyłącznie temu, by można było uznać i zaafirmować świat „oświecony i burżuazyjny”, jak stwierdza Milbank. Jako, że jest On pojmowany w zgodności z teorią jednoznaczności bytów, jest On bytem, który jest w określonym stosunku do tego świata. A jako „harmonizator prawa naturalnego z prawem wolności” jest on w pełni poznawalny jako prawodawca. Jako „racjonalna wola” pozostaje On jednak nieznaną nawet sam sobie<sup>75</sup>. Za taką interpretacją Kanta idzie również Philip Blond w *Post-Secular Philosophy*:

[...] Kantowska teoria wzniosłości dopełnia świeckie wyrzucenie Boga ze sfery doświadczenia. Pojęta w ten sposób wzniosłość stanowi zatem wyjątkowo udaną syntezę zarówno nominalistycznej bojaźni przed Bogiem, jak i szkotowskiego nacisku na uprzednią i zdeterminowaną sferę poznania (nacisku, który faktycznie kończy się usunięciem Boga z procesu poznania). Szczególnym, choć zrozumiałym skutkiem tego wszystkiego jest to, że Bóg staje się zarówno niepoznawalny, jak i głęboko przestraszony.<sup>76</sup>

Już we wczesnych pracach Milbanka istotne było powiązanie myśli Kanta ze Szkotem, co wpisało się w jego dualistyczną wizję historii idei znamionującej narodziny nowoczesności. W *Beyond Secular Order*, idąc za spostrzeżeniami André De Muralta, zwraca uwagę na to, iż już przed Kantem uważano, że można osiąść pewną wiedzę jedynie o fenomenach, podczas gdy pewność noumenalna została oddana w ręce abstrakcyjnej wiary. U szwajcarskiego filozofa ten trop szedł od Kanta do Williama Ockhama<sup>77</sup>. Jednakże proces radykalizacji „szkotowskiego nominalistycznego projektu”, który nastąpił u Kanta, był

---

<sup>72</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 11.

<sup>73</sup> Można tu zauważyć rozwinięcie, a wręcz doprowadzenie do skrajności koncepcji *Deus absconditus*, Boga ukrytego, która stała się silnie charakterystyczna dla pojęcia Boga w większości głównych nurtów reformacyjnych, przede wszystkim u Lutera i Kalwina.

<sup>74</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 11.

<sup>75</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 12.

<sup>76</sup> P. Blond, *Introduction: Theology Before Philosophy*, w: *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, red. P. Blond, Routledge: London-New York 2002, wydanie Taylor & Francis e-Library 2005, s. 8.

<sup>77</sup> Por. BSO, 81.

odwlekany przez zjawisko „przepracowanego augustynizmu”<sup>78</sup>. Filozof z Królewca powraca więc do „sceptycznego horyzontu otwartego przez Ockhama”, gdzie Bóg zostaje odpowiednio umieszczony w nawiasie, co z kolei pozwala na zapanowanie postawy agnostycznej względem naszego poznania „rzeczy”, które zostały sprowadzone do „ekranów” fenomenów<sup>79</sup>. To znaczy, że niemożliwe jest nasze rzeczywiste ich postrzeganie, takimi jakimi są, a jedynie to, jak się nam jawią. Kategorie (jak przyczyna i substancja) ograniczają się tylko do tego, co skończone i materialne. Ich zorientowanie na tą rzeczywistość wynika natomiast z uprzednio ustanowionej przez Boga harmonii<sup>80</sup>.

Kant reprezentuje „nadzwyczajny sceptyczny nominalizm” poprzez zaakcentowanie roli kategorii apriorycznych. Wszystko co człowiek przyjmuje to „zatomizowane sensoryczne informacje”, za to większa rola przypada „konstruktywnemu podmiotowi”, który te informacje przy pomocy wyobraźni i kategorii *a priori* porządkuje i „schematyzuje”. Milbank twierdzi, że jest to działanie jak najbardziej pasywne, gdyż w żaden sposób nie oddziałowuje na świat zewnętrzny, a jedynie dokonuje zmiany w wewnętrznym, „wirtualnym” świecie, który podmiot kształtuje dla samego siebie. Wszystko to odbywa się w ramach jego własnych, uprzednio mu danych transcendentalnych ograniczeń. Jest tylko odbiorcą empirycznych danych. Nie ma miejsca na *intellectus agens*, ani nawet na autentyczną *fantasia*. Wyobraźnia bowiem sprowadza się bowiem do czystej estetyki i nie może uchwycić prawdziwego piękna, gdyż nie ma dostępu do rzeczy<sup>81</sup>.

Wiemy, że kantowski podmiotowy „czysty rozum” znajduje poza granicami skończonej rzeczywistości, dzięki czemu może „rozumować” i postrzegać fenomenalną rzeczywistość. „W sferze teoretycznej, «czysty rozum» nie może posiadać żadnych treści”<sup>82</sup>. Może on jednak uchwycić pewne „antynomie”, których samo istnienie, to znaczy możliwość ich sformułowania, dowodzi fenomenalności, czy wręcz tego, że ten świat jest „w mniejszym stopniu rzeczywist[y]”<sup>83</sup>. Antynomie te, jednak „przekreślają konkretne

---

<sup>78</sup> BSO, s. 86.

<sup>79</sup> Por. BSO, s. 83.

<sup>80</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, 11.

<sup>81</sup> Por. BSO, s. 83.

<sup>82</sup> PRS, s. 357 (TST, s. 152).

<sup>83</sup> PRS, s. 357 (TST, 152). Za Milbankiem, cztery kantowskie antynomie, jakie jest w stanie przypuszczalnie rozstrzygnąć rozum, to: mający początek/pozbawiony początku, wolność/przyczynowość, ostateczne elementy konstytutywne/nieistnienie takich elementów, konieczny byt/nieistnienie takiego bytu.

poznanie tego, co skończone, ponieważ pojęcia wolności, przyczynowości i tak dalej są jedynie częścią «szeregu» zjawisk, w czego rezultacie – jak obawiał się Kant – «jest on [ów szereg] zawsze czymś zbyt dużym lub zbyt małym, by intelekt mógł go uchwycić»<sup>84</sup>. Pozostaje więc tylko rozumienie estetyczne, a wszelkie „«transcendowanie» owych antynomii staje się czysty[m] aktem wiary, nie zaś koniecznością rozumu»<sup>85</sup>.

Wątpliwości nie kończą się na poznaniu fenomenów. Według Milbanka rola przedmiotów transcendentálnych – noumenów, w filozofii Kanta, pozostaje wciąż niejasna. Tym bardziej, że pomimo, iż w jego systemie były one niepoznawalne, to stanowiły podstawę i ostateczną gwarancję materialnej i zewnętrznej rzeczywistości fenomenów dla umysłu<sup>86</sup>. Nie możemy dojść do treści noumenów przy użyciu czystego rozumu, ale pozwala on stwierdzić przynajmniej, że rzeczy-w-sobie w ogóle są. Wśród nich jest „monadyczny quasi-obiekt”, który jest u podstaw wszelkiej empirycznej rzeczywistości, inne podmioty-umysły, oraz Bóg<sup>87</sup>. Możemy jednak, dzięki tej wiedzy formalnej o innych wolnych podmiotach, na poziomie etyki, czy „praktycznego rozumu”, dojść do jakichś treści działań o mających sankcję moralną. W sferze rozumu możemy uchwycić „istotę wszelkiego ducha, skończonego czy też nieskończonego” jako „wolności”, która jest rozumiana wewnątrz metafizyki jednoznaczności. I tylko w ten sposób, zauważa Milbank, można ustanowić „najwyższy «obiekt transcendentálny»”, którym jest Bóg, jako analogicznie rozumiana „przyczyna” fenomenalnej przyrody<sup>88</sup>.

W podobny sposób transcendentalia takie jak prawda, dobro i piękno, przestają być rozumiane w sposób analogiczny i partycypacyjny, jak miało miejsce w przed-szkotowskiej metafizyce. Można je teraz pojąć za pomocą kategorii i można poznać już uprzednio kształt jaki przyjmą. U Kanta są to trzy formalnie odrębne transcendentálne rzeczywistości<sup>89</sup>. Owo

---

<sup>84</sup> PRS, s. 357. Cytowanie z Kanta: I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Antyk: Kęty 2014. W przekładzie Romana Ingardena w miejscu „intelektu” mowa jest o „pojęciu intelektu”. Cytowany w *Theology and Social Theory* fragment Kanta (TST, s. 152) został przeinaczony. W tekście widnieje „always too large or too small for understanding”, natomiast dokładne zdanie z angielskiego wydania, z którego korzystał Milbank brzmi: „it must either be *too large* or *too small* for any concept of *the understanding*”, I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tłum. N. K. Smith, Macmillan Press: London 1978, s. 466.

<sup>85</sup> PRS, s. 157-8 (TST, s. 152).

<sup>86</sup> Por. BSO, s. 83.

<sup>87</sup> Por. PRS, s. 358 (TST, s. 152).

<sup>88</sup> Por. PRS, s. 358 (TST, s. 152-153).

<sup>89</sup> BSO, s. 39.

odrzuć „wymienności transcendentaliów” poprzez „ustanowieni[e] obiektywności poznania, sądu estetycznego oraz etycznej woli – w kategoriach a priori koniecznych sposobów działania owych trzech władz” zostaje nazwane przez Milbanka w *Theology and Social Theory* „kantowskim fortelem”<sup>90</sup>.

## b) Kantowski dogmatyzm

System Kanta został uznany przez Milbanka za „metafizycznie dogmatyczny” już w artykule „*Between Purgation and Illumination*”: *A Critique of the Theology of Right* z 1989 roku. Stwierdzenie to oznacza, że kantowskie kategorie poznawcze w żaden sposób nie mają realnego odniesienia do rzeczywistości, która znajduje się poza podmiotem. U Kanta wszystko, co jest poznawane sprowadzone zostaje do wewnętrznej organizacji podmiotu. Milbank ponadto twierdzi że „dla Kanta założenie transcendentalnego stosunku do nieznanych rzeczy-w-sobie jest najważniejsze”, gdyż „na tej formalności stosunku buduje on najważniejszą część swojej filozofii, naturalne i moralne prawo wyprowadzone wprost z samo-ustanowienia racjonalnej woli”<sup>91</sup>. Podział na rzeczywistość noumenalną i fenomenalną u Kanta, pozwala mu ustanowić fundament dla jego metafizyki. Wymiar noumenalnych relacji pozostaje ukryty. Nie możemy odkryć żadnych treści o rzeczach-w-sobie. Jednak sam fakt istnienia określonej rzeczywistości noumenalnej staje się dla niego super-dogmatem.

Czym się różni świat metafizyczny (o którym nie możemy prawie nic powiedzieć) od fenomenalnego? Wolność i czysty rozum w świecie fenomenalnym mogą przejść od możliwości ku aktualności. Dzięki temu „naukowemu ustanowieniu” świata metafizycznego Kant może sobie pozwolić na zamknięcie świata zewnętrznego przy pomocy takich kategorii jak „przyczyna” i „substancja”<sup>92</sup>. Człowiek zostaje ustanowiony pasywnym obserwatorem stojącym „ponad” światem fenomenalnym. Rozum, sam będący rzeczywistością transcendentalną, zostaje natomiast „wyniesiony” ponad świat zewnętrzny, niczym bierna monada. Tak ustanowiona myśląca monada określa w sposób „dogmatyczny” – jak zauważa Milbank – „zakres pojęć takich jak przyczyna, substancja, jedność, konieczność i tak dalej”<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> PRS, s. 313 (TST, s. 129).

<sup>91</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, 10. Korzystam z wersji tekstu przedrukowanego w *Word Made Strange*, jednakże cytowane fragmenty nie uległy zmianie.

<sup>92</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, 10-11.

<sup>93</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, 11.

Jednak kantowskie kategorie nie powinny być stosowane poza sferą naszej możliwej schematyzacji<sup>94</sup>. Zostaje przyjęte empirystyczne założenie, że „wielka ilość informacji” i „zmysłowa rozmaitość” (*sensible manifold*) są „rozpoznawane jako odrębne od swej kategoryzacji” – i do niego właśnie te kategorie rozumienia muszą się odnosić<sup>95</sup>. Nie zachodzi to w przypadku rzeczywistości noumenalnej, względem której jest przyjęte stanowisko agnostyczne. Wszelka ekstrapolacja pojęć z naszego poznania zmysłowego staje się u Kanta bezpodstawna.

Kantowski dualizm zatem obejmuje rozdzielanie „organizującego schematu” i „empirycznych treści”. Milbank odrzuca to założenie, gdyż stwierdza, że nie można w sposób pozbawiony wszelkich wątpliwości przyjąć, że „wielka ilość informacji w jakiś sposób wchodzi «do» naszego umysłu z «zewnątrz»”<sup>96</sup>. Należy w tym celu porzucić obraz umysłu jako „zwierciadła”. Angielski teolog wydaje się tutaj przyjmować postawę o wiele bardziej sceptyczną od Kanta, co w gruncie rzeczy bardziej zgadza się z jego recepcją Tomasza, jako „agnostyka” w kwestii relacji rzeczywistości fenomenalnej (stworzenia) do noumenalnej (nadprzyrodzoności). W *Przekroczyć rozum sekularny* zostało dodane, że dualizm kantowski ma bezpośredni związek z sekularyzacją pozytywistycznej tradycji (która, wcale nie musiała mieć tak sekularnego i dualistycznego charakteru)<sup>97</sup>. Comte w zasadzie dopełnił zadanie podjęte przez Kanta, jego krytykę metafizyki, przyjmując, że wszelka wiedza jest relatywna i zależna od konkretnego środowiska. Mogła zostać ona poszerzona o inne obszary wiedzy, poza metafizyką, jak socjologia czy biologia.

---

<sup>94</sup> Tutaj Milbank dodaje uwagę, że „nie jest to prosty odpowiednik tomistycznego” *modus significandi*. Ten wątek tomistyczny nie zostaje przez niego rozwinięty, ale można przypomnieć, że ten termin oznacza nieadekwatność wszelkiego poznania ludzkiego względem doskonałości istniejących w Bogu i niemożliwość pojęcia ich w swej aktualizacji. Sposób w jaki orzekamy o Bogu, opiera się na naszym poznaniu stworzenia, więc ekstrapolacje poznanych przez nas kategorii mają charakter jedynie analogiczny. Jak zostało już zauważone, pojęcie analogiczności Tomasza i Kanta są znacząco różne, gdzie ten drugi jest spadkobiercą analogii rozumianej zgodnie z teorią jednoznaczności bytów.

<sup>95</sup> Por. J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, 11.

<sup>96</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, 11.

<sup>97</sup> Milbank jest zdania, że istniało wiele alternatywnych „nowoczesnych” postaw, w metafizyce jak i w tradycji pozytywistycznej, które nie zakładały tak ostrego dualizmu i rozdzielania rzeczywistości fenomenalnej i noumenalnej. Nawet Hume zdaniem Milbanka, co wykazywał w polemice z Habermasem, był o wiele bardziej otwarty na możliwość zachodzenia jakiejś relacji pomiędzy rzeczywistością dostępną poznawczo, a wykraczającą poza nią sferą duchową.

Ustanowienie podmiotu przez Kanta, wraz z apriorycznymi kategoriami, które pozwalają mu schematyzować poznawaną rzeczywistość pozwala mu przyjmować wrażenia „z zewnątrz”. By to działało, Kant musi przyjąć „atomistycznie materialistyczną podstawę”<sup>98</sup> względem tego „zewnątrza”. Rzeczywistość fenomenalna, nie ma w sobie nic z tajemnicy stworzenia, jaka jest obecna w ortodoksyjnym obrazie świata. Kant wierzył, że ma bezpośredni dostęp poprzez rozum praktyczny do tego co jest ponadczasowe i niematerialne, i z tego punktu mógł stwierdzić, że pewne kategorie nie wywiedzione bezpośrednio z wrażeń zostały uprzednio ustanowione do tego, by „oświecać dostarczanie wrażeń”<sup>99</sup>. Musiał powstać taki podmiot, który arbitralnie mógłby stwierdzić, że jest rzeczywistość fenomenalna i noumenalna (do której kategorie z tej pierwszej nie mogą się odnosić). By posłużyć się metaforą, podmiot ten jest niczym człowiek wstępujący na jakiś wysoki punkt, z której może dostrzec całą rzeczywistość fenomenalną i rzeczy same-w-sobie, o których może powiedzieć jedynie, że są (niczym mętny zarys na odległym horyzoncie). To wszystko doprowadza nas do Kantowskiego pojęcia „wzniosłości”, które to ma jednak znacznie dłuższą, jeszcze przednowoczesną, pogańską genealogię.

### c) Metafizyka wzniosłości jako powrót pogaństwa

Pojęcie „wzniosłości” jest kolejnym niezwykle istotnym elementem myśli Kanta, które otwiera drogę do myśli sekularnej, zrywając jednocześnie z ortodoksyjnie chrześcijańskim obrazem świata. Milbank w 1989 roku pisał wprost, że „cała filozofia Kanta jest w pewnym sensie estetyką wzniosłości, w której jest się wyniesionym poza granice zorganizowanego, formalnego doświadczenia «piękna», a z tej granicy zostaje się przytłoczonym przez imitację materialnie bezpostaciowej i nieskończonej pełni”<sup>100</sup>. Wzniosłość jest w wyobraźni „nieokreśloną formą czystego rozumu” – jak wskazuje Milbank za *Krytyką władzy sądzienia*. Im bardziej przechodzimy z poziomu wyobraźni w obręb teorii, tym bardziej wzniosłość „wchodzi w siebie”. W tym wymiarze „niewyraźne komunikowanie staje się znaną relacją do innych noumenów, a strach przed tym, co przytłaczające, oraz błagania o łaskę zostają przemienione w niesamowity szacunek dla

---

<sup>98</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 11.

<sup>99</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 11.

<sup>100</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 10.

moralnego prawa w nas”<sup>101</sup>. Choć *Krytyka władzy sądzenia* daje najpełniejszy wykład o wzniosłości, to jak wykazuje Milbank, pojęcie to odbiło znacznie większe piętno na przeformułowaniu rozumienia transcendencji. Przypisanie tego pojęcia sferze estetyki byłoby niezwykle krótkowzroczne i jednocześnie musiałoby założyć przyjęcie nominalistycznej perspektywy, gdzie „piękno” utraciłoby swój sens jako transcendentalium. „W nowoczesności, zatem, – pisze Milbank w *Beauty and the Soul* – nie ma pośrednictwa niewidzialnego w widzialnym, i nie ma aury tego co niewidzialne krążącego nad tym co widzialne. W konsekwencji nie ma piękna”. I zamiast tego piękna nowoczesność wprowadza „wzniosłość”, jako „doświadczenie tego co niewysłowione i przytłaczające, na samej krawędzi”<sup>102</sup>.

Skąd się jednak wzięło owo pojęcie „wzniosłości”, które tak entuzjastycznie zostało przyjęte w nowoczesności? Termin ten ma starożytną genealogię, ale to w nowoczesności odżyła jego recepcja i uległo ono ewolucji i dotrwało aż do epoki ponowoczesnej, chociaż – jak zauważa Milbank – „zostało poddane znaczącym zmianom”<sup>103</sup>.

Milbank zwraca uwagę, że owo „nowoczesne transcendentalium” ma swe źródła w literaturze pogańskiej, która została ponownie odkryta w nowożytności. Konkretnie chodzi o traktat o wzniosłości (gr. *Peri Hypsous*) pochodzący z pierwszego wieku, autorstwa bliżej nieznanego pogańskiego pisarza kryjącego się pod imieniem Pseudo-Longinusa. Traktat ten został przetłumaczony na język francuski w XVII wieku przez Nicolasa Boileau<sup>104</sup>. Według starożytnego autora cytat z Księgi Rodzaju 1,3: „Niech stanie się światłość” jest najdoskonalszym przykładem „wzniosłości”. I chociaż to pojęcie w pierw-

---

<sup>101</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 10.

<sup>102</sup> J. Milbank, *Beauty and the Soul*, w: *Theological Perspectives on God and Beauty*, red. J. Milbank, G. Ward, E. Wyschogrod, Trinity Press International: Harrisburg-London-New York 2003, s. 3. To odrzucenie metafizycznego aspektu sztuki wraz z ideą piękna, na rzecz nowoczesnej „estetyki” definiowanej wyłącznie przez kontraktualne relacje, zazwyczaj podporządkowane ekonomicznym regułom popytu i podaży, mającym na celu generowanie zysku, gdzie artworld jest tylko kolejnym segmentem „wolnego rynku”, widoczne jest chociażby w pracy Marii Anny Potockiej: M. A. Potocka, *Nowa Estetyka*, Aletheia: Warszawa 2016. Szczególnie strony 11-12 oraz 75-93.

<sup>103</sup> J. Milbank, *Sublimity: The Modern Transcendent*, w: *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology. Approach the Beyond*, red. Regina Schwartz, Routledge: New York 2004, s. 211.

<sup>104</sup> Milbank, *Sublimity...*, 211. Także por. J. Milbank, *Beauty and the Soul...*, s. 3-4.



stało się przede wszystkim znaczące dla nowoczesnej estetyki, to – jak zauważa Milbank – szybko znalazło zastosowanie w innych dyskursach:

Albowiem zgodnie z pojedynczym pogańskim cytowaniem przez Longinusa hebrajskiej Biblii, pojęcie to [wzniosłości] zostało użyte do ponownego sformułowania samego pojęcia transcendencji jako takiej, to znaczy koncepcji „boskiej pełni”, najbardziej ostatecznej i pierwotnej rzeczywistości, jaką można sobie wyobrazić.<sup>105</sup>

W nowoczesności nie mamy do czynienia ze zwykłym odrzuceniem transcendencji, tak jak była ona rozumiana w wiekach średnich, na rzecz immanencji, „czystej samowystarczalności skończonego świata dla samego siebie”<sup>106</sup>. To właśnie wzniosłość stała się nową transcendencją, doprowadzając do zmiany znaczenia tej drugiej. Zaczęła być ona rozumiana jako:

absolutnie nieznana pustka, na której skrajy my skończone istoty musimy unosić się w oszołomieniu, w przeciwieństwie do starszej koncepcji super-hierarchicznego szczytu, co do którego możemy żywić nadzieję, że go osiągniemy.<sup>107</sup>

Kant jednak nie docenił retorycznego znaczenia wzniosłości, które było zawarte w pojęciu Pseudo-Longinusa. Wraz z niemieckimi idealistami, zdaniem Milbanka, doprowadził do zniekształcenia tego pojęcia poprzez przyjęcie pierwszeństwa reprezentacji. Sama koncepcja wzniosłości u Kanta zaczęła się opierać na paradoksalnych ograniczeniach zdolności konceptualnych: „jest to nigdzie-gdzieś (nie) reprezentowane”<sup>108</sup>. Ta niereprezentowalna wzniosłość polega na tym, że jest czymś „co nadchodzi, co nieustannie lecz niedoskonale daje się na nowo poznać w każdym, nowym wydarzeniu” i jednocześnie „nie jest związana z czynami dokonywanymi przez konkretne jednostki, ale z abstrakcyjnym faktem posiadania przez niego niezdeteminowanej wolności”<sup>109</sup>.

I chociaż pojęcie „wzniosłości” u Kanta i niemieckich idealistów nie wyczerpuje jej genealogii, to pokazuje jak znalazła ona drogę do nowoczesnej filozofii. Wzniosłość stała się określeniem nowego sposobu transcendowania, pozwalającego na ogląd i rozpoznanie

---

<sup>105</sup> Milbank, *Sublimity...*, s. 211.

<sup>106</sup> Milbank, *Sublimity...*, s. 211.

<sup>107</sup> Milbank, *Sublimity...*, s. 211.

<sup>108</sup> Milbank, *Sublimity...*, s. 211.

<sup>109</sup> Milbank, *Sublimity...*, s. 217.

rzeczywistości z pozoru „neutralnej”, zewnętrznej perspektywy. Tutaj to wolność podmiotu stanowi o jego wzniosłości i jest z nią skorelowana.

Z tym rozumieniem wzniosłości przez Milbanka (jak i innych reprezentantów Radykalnej Ortodoksji) nie zgadza się Clayton Crockett, wedle którego brytyjski teolog „nie rozumie dostatecznie głęboko Kantowskiej wzniosłości, ponieważ traktuj[e] ją jako odnoszącą się bardziej do zewnętrznego obiektu, niż procesu wewnętrznego myślenia”<sup>110</sup>. I chociaż Crockett dopuszcza możliwość, że Milbank zdaje sobie sprawę, z tego drugiego rozumienia wzniosłości, to jednak „charakteryzuje [on] Boga [Kanta] jako przedmiot wynikający z tego procesu, albo takiego [Boga] do którego się odnosi w związku z tym procesem, który może być jedynie źródłem niezrozumienia i lęku”. Crockett się nie zgadza z takim stanowiskiem i w swej pracy broni Kanta przed zarzutami Radykalnej Ortodoksji, wskazując, że „Kant przemieszcza Boga (lub wzniosłość) by był wewnętrzny dla podmiotowości, jako tego, który czyni podmiot możliwym jako podmiot”. Tak rozumiana podmiotowość „nie jest bardziej zrozumiała niż Bóg, a podstawa podmiotowości doświadczana jako lęk i terror”, czyli taka, jak postrzega ją Radykalna Ortodoksja u Kanta, „jest szaleństwem”<sup>111</sup>.

#### d) Uprzedniość wolności i zła

Zarzuty względem agnostycyzmu Kanta nie mogą jednak obejmować tylko jakiegoś teoretycznego wymiaru, który sprowadzałby się jedynie do procesu poznawczego i uprawiania metafizyki. Dla Milbanka konsekwencje przyjęcia takiego sposobu myślenia są o wiele dalej idące. Już w *A Critique of the Theology of Right* zauważył, że postawa agnostyczna Kanta nie odnosi się tylko do naszej empirycznej i praktycznej wiedzy ale zarówno do „sposobu bycia naszej praktycznej i politycznej egzystencji”<sup>112</sup>. To, że rzeczy-w-sobie są pozbawione dla nas treści, przenosi się jego zdaniem na naszą praktykę i ją definiuje. Przyjęta przez Kanta koncepcja wolności, jako uprzednio danej i „posiadanej” przez człowieka, a nie darowanej i realizującej się w akcie – jak to ma miejsce

---

<sup>110</sup> C. Crockett, *A Theology of the Sublime...*, s. 3

<sup>111</sup> C. Crockett, *A Theology of the Sublime...*, s. 30. Crockett w swej pracy dokonuje gruntownej krytyki ujęcia Kantowskiej wzniosłości przez Radykalną Ortodoksję. Warto zwrócić szczególnie uwagę na rozdział 2. *On Modern Sublimity. The Challenge of Radical Orthodoxy* (s. 23-36).

<sup>112</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 11.

w chrześcijańskiej (zwłaszcza Augustyńskiej) tradycji – doprowadziła do licznych problemów, znamionujących tak myślenie nowoczesne jak i epokę nowoczesną (naznaczoną wszelkimi dwudziestowiecznymi zbrodniami, jak zobaczymy). Musi ona jednocześnie przyjmować pewne teologiczne założenia, które, jak pokazuje Milbank, są heterodoksyjne – przekształcają bowiem i parodiują ortodoksyjną chrześcijańską tradycję (Pawłową, Augustyńską, patrystyczną, tomistyczną, scholastyczną itd.). Podążając ścieżką, którą wytoczył Milbank poprzez myśl Kanta, znajdziemy się u celu jakim jest kantowskie uwikłanie nowoczesności w tę „alternatywną” teologię.

### **Prawo moralne**

Jeśli przyjmiemy za Kantem wszystko co twierdził o Bogu, jako o wolnym, racjonalnym Bycie, w bardzo określonej relacji do stworzonego świata, to można sprowadzić metafizykę Kanta („zwłaszcza z jej agnostycyzmem” – jak podkreśla Milbank) do:

politycznej promocji abstrakcyjnych negatywnych praw, jako fundamentu ludzkiej społeczności, stojącej w opozycji do wszelkich pozytywnych koncepcji wspólnego „dobra” jako kolektywnego celu – ten formalizm został potwierdzony przede wszystkim na poziomie metafizycznym.<sup>113</sup>

Niezdeterminowana wolność podmiotu tak naprawdę jest poddana prawu i przez nie zniewolona. Jest to paradoksalna „antynomia prawa”, w której wymagane jest pełne posłuszeństwo by podtrzymać liberalną rzeczywistość. Milbank zauważa ponadto, że „posłuszeństwo kategorycznemu imperatywowi, który jest «ponad nami», wciąż bierze się z logiki założenia, że nasza natura jest wolna” i że nie jesteśmy w pełni zdeterminowanymi istotami. Dla Kanta wola powszechna, która odpowiada za stanowione prawa, „stała się bezosobowym i absolutnym imperatywem kategorycznej normy etycznej”<sup>114</sup>. Zwiększenie wolności negatywnej powinno, zgodnie z założeniem Kanta, prowadzić do większego wyzwolenia, do tego, że terror i fanatyczny entuzjazm zanikają. Wyzwolenie to jest skorelowane z wzrostem „natężenia negatywności” moralnej woli. Dzieje się jednak zupełnie odwrotnie. Jak zauważa Milbank, kantowskie pojęcie wolności łączy się z „przeróżającą wzniosłością”. Co więcej, całe liberalne oświecenie wyzwała „arbitralność,

---

<sup>113</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 12.

<sup>114</sup> PRS, s. 183 (TST, s. 63).

a zatem najczysts[ą] form[ę] terroru”<sup>115</sup>. W tak pojętej wolności tylko podmiotowa wolność jest jedynym telosem – podobnie zresztą jak później dla Hegla. Obaj filozofowie są oddani paradygmatowi „nowoczesnej teorii prawa naturalnego” wierząc „że wszelkie normy moralne wydedukować można z logicznych implikacji biorących początek w naturze ludzkiej”<sup>116</sup>

Kantowski Bóg agnostyków (ale też i Bóg-agnostyk) staje się gwarantem moralności, ale i samej idei sprawiedliwości<sup>117</sup>. Kantowska idea praktycznego rozumu – twierdzi Milbank – musi postulować istnienie Boga, gdyż tylko to pozwoli utrzymać wymóg doskonałej „sprawiedliwości, a samą sprawiedliwość zharmonizować z naturą w jakiejś sferze przekraczającej obecny porządek natury”<sup>118</sup>. Chociaż według Kanta metafizyka (czy nauki przyrodoznawcze), nie może w żaden sposób mówić o rzeczach-w-sobie, o tyle prawa muszą odnosić się do rzeczy jako rzeczy-w-sobie o tyle, o ile nie są traktowane „jako łańcuch przyczynowych zjawisk, ale raczej są związane z ludzką wolnością” stając się w ten sposób „własnością prywatną”<sup>119</sup>. Rzeczywistość fenomenalna zostaje przyporządkowana podmiotowi. Są przedmiotem i przestrzenią działa myślących monad, którymi są wolne, niezdeterminowane jednostki.

Zakres moralnego prawa jest określany przez (negatywną) wolność jednostki. Milbank i tu dostrzega łączność z późnośredniowieczną teologią. W *Beyond Secular Order* łączy kantowską metafizykę moralności ze szkotyzmem. Stwierdza, że to, co u Kanta jest „moralnie właściwe” zawiera się tak dla Boga, jak i ludzkości w „bezpodstawnej decyzji woli” za wyższym dobrem. Decyzja ta zostaje zredukowana do „prawa moralnego” będącego w istocie niczym innym jak szacunkiem dla wolności. Wybierane przez człowieka

---

<sup>115</sup> PRS, s. 379 (TST, s. 163).

<sup>116</sup> PRS, s. 397 (TST, s. 173).

<sup>117</sup> W niezwykle klarownym ujęciu Karola Tarnowskiego „Bóg nie jest u Kanta w żadnym sensie teoretycznie poznawalny, lecz stanowi «ideę graniczną», ideał, do którego rozumna wolność nie tylko może, ale musi zdążać, nie może bowiem nie pragnąć pełnego urzeczywistnienia rozumności, na czym polega najwyższe dobro [...] Bóg jest więc gwarantem sensowności ludzkich dążeń do własnej doskonałości – bez czego dążenie do ostatecznego celu nie miałoby sensu. Nie jest On niczym mniej, ale te niczym więcej”. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Wydawnictwo Biblos: Tarnów 2000, s. 17. Bóg Kanta zatem, tak jak w interpretacji Milbanka, jest tutaj tylko i wyłącznie postulatem, „subiektywną koniecznością”. Nie ma potrzeby poznania Boga, ani wchodzenia z Nim w jakąkolwiek relację.

<sup>118</sup> PRS, s. 536 (TST, s. 243).

<sup>119</sup> J. Milbank, *A Critique of the Theology of Right...*, s. 11.

dobro, jest „pojmwane i definiowane niezależnie od tej decyzji, od jakiegokolwiek powszechnej formacji, czy teleologicznej orientacji afektów”<sup>120</sup>. W tej zasadzie zostaje dostrzeżona tak naprawdę konsekwencja wynikająca z teorii jednoznaczności bytu Szkota, która to otworzyła drogę dla dalszego racjonalistycznego obalenia „jakościowego dystansu” między Bogiem a stworzeniem<sup>121</sup>. Kantowska moralność obejmuje zatem nie tylko ludzkość, ale i samego Boga, który jest tu rozumiany w gruncie rzeczy w sposób ontyczny (czyli w odniesieniu do Jego konkretnego bytu).

### Narodziny radykalnego zła

Za jeden z większych mankamentów nowoczesności Milbank postrzega teorię zła, które zaczęły dominować w filozofii. Zło przestało być postrzegane jako „prywacja”, czyli brak dobra, ale jako coś pozytywnego, mającego swe własne istnienie. Co więcej, Brytyjski teolog uważa, że tak pojęte zło nie zostało zdefiniowane poprzez obserwację zła wydarzającego się w świecie, lecz wręcz odwrotnie – abstrakcyjna koncepcja pozytywnego zła stoi u podstaw nowoczesnych zbrodni i zbrodniczych systemów.

Za ojca „pozytywnego zła”, czy „radykalnego zła”, jak zostaje ono nazwane na kartach *Religii w obrębie samego rozumu*, Milbank upatruje właśnie autora tegoż dzieła<sup>122</sup>. Zauważa on, że dochodzi do zerwania z tradycyjnym poglądem na temat prywatacji, odnoszącej się do bytu na rzecz skończonej ludzkiej woli. Oznacza to, że zgodnie z nową koncepcją, zło jest rozumiane jako „pozytywnie zamierzone negacja dobra” oraz w związku z tym jako „czysty akt przewrotności bez żadnych podstaw”<sup>123</sup>.

Przyglądając się sposobie demaskowania przez Milbanka odpowiedzialności kantowskiej teorii zła za konkretne zło w epoce nowoczesnej, nie sposób pominąć ekskursu względem prac Hanny Arendt, którego dokonuje w pierwszym rozdziale *Being Reconciled*<sup>124</sup>.

---

<sup>120</sup> BSO, s. 30.

<sup>121</sup> Por. BSO, s. 30.

<sup>122</sup> Przede wszystkim część pierwsza tego dzieła zatytułowana *O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym złu w ludzkiej naturze*, w: I. Kant, *Dzieła zebrane. Tom V. Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*, red. W. Włoch, tłum. zbior., Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika: Toruń 2011, s. 23-55.

<sup>123</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence*, w: BR, 1.

<sup>124</sup> Rozdział ten był wcześniej opublikowany w książce *The Religious*, red. J. Caputo, Blackwell: Oxford 2002.

Przyjmuje on bowiem twierdzenie za filozofką, które sformułowała w *Eichmannie w Jerozolimie*, że istnieje związek pomiędzy kantyzmem a wprowadzonym przez Niemców „ostatecznym rozwiązaniem”. Jednakże według Arendt, winę ponosi nie autentyczna filozofia Kanta, co „zubożony kantyzm”<sup>125</sup>. Milbank jest bardziej krytyczny od Arendt w kwestii dziedzictwa Kanta i uważa, że nazizm, ze swą „uniwersalną władzą i legalizmem” był znacznie bardziej uwikłany w kategoryczny imperatyw Kanta. Uznaje on, że nawet w nazizmie wolna wola była wciąż postrzegana jako dobro, dziedzicząc kantowskie aporie wolnej woli. Aporie, które pojawiają się w *Religii w obrębie samego rozumu*, nie pozwalają rozróżnić kiedy ma się do czynienia z wolą, która chce wolności, a wolą, która chce wbrew sobie, ograniczając swą wolność. Aporie te wynikają z tego, że u Kanta brakuje teleologii, „która pozwoliłaby odróżnić dobrą substancję tego, co jest chciane, od wybrakowanego wystąpienia takiej substancji”. Wydaje się, że stwierdzenie Milbanka, iż polityczny totalitaryzm i terror mogą „z pewną dozą prawdopodobieństwa uchodzić za wypełnienie kategorycznego imperatywu, jako najbardziej rygorystyczny przepis samozaparcia”, jest jednym z bardziej zaskakujących twierdzeń na temat myśli Kanta, które surowo obciążają filozofa z Królewca<sup>126</sup>.

Kant zrywa z tradycją zła jako braku i zamiast tego tworzy własną teorię. Zostaje stworzona koncepcja „samozaparcia” woli, która – jak zauważa Milbank – może być postrzegana przez niektórych jako przywrócenie w czystszej postaci biblijnego, Pawłowego czy Augustyńskiego nauczania o woli, która to musi opierać się pewnym inklinacjom wynikającym z zaburzonego pragnienia, na skutek grzechu pierworodnego. Zrównywanie jednak koncepcji Kanta z ortodoksyjnie chrześcijańską nauką jest błędne – „radikalne zło” nie jest bowiem grzechem pierworodnym, a jedynie oświeceniowy substytut pierworodnego grzechu<sup>127</sup>.

Zostało już zaznaczone, że Kant odrzucił klasyczne rozumienie dobra jako transcendentalium. Dobro zostało utożsamione z „dobrą wolą”, jako „prawo które wolność sobie udziela i które zabezpiecza wolność”. W tym wymiarze dobro staje się prawem, które

---

<sup>125</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 2.

<sup>126</sup> Por. J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 4. Kwestia pośredniej odpowiedzialności kantyzmu za zbrodnie nazistowskie zostaje poruszona przez Milbanka w jego artykule *What lacks of feeling...*, z czy polemizował Habermas. Szczegółowiej omówiłem ten spór w rozdziale III, przypis 467.

<sup>127</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 7.

zajmuje się sposobem w jaki rzeczy są robione i „jest obojętne względem treści”<sup>128</sup>. Oznacza to, że przestaje potrzebować ostatecznego celu swego działania. Kant odrzuca w tym wymiarze wszelką teleologię, gdyż przyjęcie jakiegoś transcendentznego dobra jako celu wiązałoby się z obaleniem moralności. Dobro od tej chwili jest przede wszystkim „prawem”. Kantowska wola nie pragnie absolutnego dobra: „jedyna chciana rzecz, to prawo samej wolnej woli, które definiuje legalność jako nieskrępowaną autonomię, i może się wydawać, że ograniczenie siebie przez wolną wolę w równym stopniu skonkretyzuje taką autonomię”<sup>129</sup>. Jeśli można u Kanta mówić o jakichś celach, to są one dopuszczane jedynie drugorzędnie względem naszego pragnienia „doskonałego poddania się *formalności* powinności”, oraz „szczęścia innych”, które to jednak jest oderwane od cnoty i wiąże się tylko z jakimś empirycznym stanem<sup>130</sup>. Co więcej, jak zostanie pokazane, kantowskie dobro w gruncie rzeczy, z perspektywy ontologicznej, przypomina znacznie bardziej zło w tradycji chrześcijańskiej, przejmując jego przypadłościowy charakter.

Wola jest u Kanta samoograniczona, co oznacza, że w tajemniczy sposób nie jest w stanie „chcieć chcenia, albo chcieć przeciwko sobie” (*unable to will will, or as willing against itself*). Milbank zauważa, że nie można tego łączyć z występującym u Pawła działaniem niezgodnym z wolą, ale z jakąś „wrodzoną niemożnością samej woli do pragnienia wolności”<sup>131</sup>. To fiasko woli związane jest z tym, że ludzie przyjmują złe maksymy – na przykład nie przestrzegają imperatywu prawdomówności, która to zasada mogłaby być uniwersalnym prawem, wolą kłamać by bronić osobistych interesów. Dla filozofa rzeczywistość zmysłowa nie jest moralna czy niemoralna – zauważa Milbank – ale obojętna, jednakże naturalnie nakierowana na własne przetrwanie i przyjemność. Nie mamy tu zatem do czynienia – jak w przypadku moralności chrześcijańskiej, możemy dodać – „reorientacji uczuć czy pasji”. Skłonności, którym musi przeciwstawić się wolna wola są bowiem w pełni naturalne. Wszystko to odbywa się na poziomie posłuszeństwa imperatywowi, który pozwala przez samo-ograniczenie się i negację, zmaksymalizować wolność wolnych jednostek w ich kolektywnym zbiorze. „Moralne uczucie” u Kanta jest uczuciem „wzniosłości”, które to z kolei paradoksalnie „jest uczuciem zerwania z uczuciem”,

---

<sup>128</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 12.

<sup>129</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 4.

<sup>130</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 12.

<sup>131</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 13.

czy „przeciw-pociągającym przyciąganiem do samopoświęcenia”<sup>132</sup>. Samo doświadczenie naturalnej wzniosłości łączy się natomiast z respektowaniem formalnego prawa i radykalnym złem<sup>133</sup>. To wolne działanie i ukierunkowanie woli (w „królestwie celów”, gdzie nie ma jednego ostatecznego celu) staje się elementem konstytutywnym jej podmiotowości, w jej „prawie” do bycia absolutnie wolną. „Moralne uczucie” nie ma swych podstaw w rzeczywistości fenomenalnej. Moralność jest prawem, które wywodzi się ze sfery noumenów i wychodzi poza nasze ramy rozumienia ograniczone do świata fenomenalnego, które to praktyczny rozum schematyzuje. Kategorie teoretycznego rozumienia są ukierunkowane na to co fenomenalne, natomiast praktyczny rozum zajmujący się tym, co przekracza tę rzeczywistość, nie może schematyzować<sup>134</sup>. Ludzie, choć prowadzą swą egzystencję w świecie fenomenów, to duchowo przynależą do świata noumenalnego, skąd to wywodzą swą niezdeterminowaną wolność. Wolność ta jest „intelektualnie i kompletnie wystarcza sama sobie”<sup>135</sup>. Jest ona także bardziej pierwotna od aktualności i możliwości, jak i bycia i nie-bycia (*being and non-being*). Jest to konsekwencja tego, że wolność jest w pełni aktualna a perspektywa jej samozniszczenia musi nieustannie gdzieś nad nią krążyć<sup>136</sup>.

Tak rozumiana koncepcja wolności w zrozumiąły sposób zostaje przez Milbanka przeciwstawiona pojęciu wolności u św. Pawła czy Augustyna. Filozofowie Greccy, Ojcowie Kościoła i nawet scholastycy przyjmowali, że „zepsute zmysłowe namiętności” w jakiś sposób wykoleją dobrą wolę. U Kanta natomiast nie jest to możliwe. Następuje to jedynie w przypadku gdy zepsuta wola sama wybiera „to co przypadkowe za kategoryczny cel”<sup>137</sup>. Nic nie może zaburzyć w porządku przyczynowym wolności. Wynika z tego, że „radykalne zło”, nie jest (tak jak grzech pierworodny) jakimś przypadłościowym, kontyngentnym zaburzeniem porządku naturalnego. Jest czymś co funkcjonuje obok wolności, jako jej pewna obiektywna możliwość. Milbank dochodzi do konkluzji, że „kantowskie «radykalne zło» jest o wiele bardziej niezrozumiałą tajemnicą od Augustyńskiego «grzechu pierworodnego»”. Pojęcie „radykalnego zła” jako *a priori* jest w gruncie rzeczy mocniejsze od kategorycznego imperatywu. Dotyczy ono bowiem „samej

---

<sup>132</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 13.

<sup>133</sup> Por. J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 2.

<sup>134</sup> Por. J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 14.

<sup>135</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 13.

<sup>136</sup> Por. J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 16.

<sup>137</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 13.



nierozstrzygalnej niepewności dotyczącej ludzkiej motywacji”. Wyciąga on z tego wniosek, że „rzeczywistość samej wolności, i jej prawa, musi pozostać niepewna”<sup>138</sup>. Radykalne zło, jak podkreśla dobitnie Milbank, jest zakładane przez oświeceniową koncepcję autonomii. „Czysta wolność jest w takim samym stopniu wolna w swym samo-zaparciu jak i w swej samo-afirmacji” i jest od niej nieodróżnialna. Nie jest ona definiowana poprzez pragnienie osiągnięcia „nieskończonego celu, który pozwoli jej rozwinąć się jako wolnemu stworzeniu, ale raczej pragnienia wolności jako takiej”<sup>139</sup>. Taka wolność może być tylko wtedy wolna, kiedy może pragnąć przeciwko sobie. Możliwość wyboru pozytywnego zła staje się konstytutywna dla wolności woli.

Moralne prawo nie wiąże się w żaden sposób z poświęceniem, czy zachwytem nad poświęceniem, które jest uważane za zbyt wysokie. Kantowskie moralne prawo nakazuje jedynie powinność. Nie mamy jednak dostępu do tej „surowości i czystości powinności”. Prawo wolności jest bowiem w swej istocie „nieznana idea, która, istotnie, może być przez nas uznana tylko poprzez «rozumną wiarę»”, zatem dostęp do moralnego prawa mamy jedynie poprzez „moralne uczucie” albo „dziwną atrakcję do poświęcenia”<sup>140</sup>.

Kantowska etyka sprowadza się do nierozwiązywalnych aporii. Moralne prawo powinniśmy znać apriorycznie, bez potrzeby odwoływania się do jakichś intuicji pochodzących z wrażeń. Jest ono zarejestrowane poprzez schematyzację naturalnej wzniosłości. Poprzez to uczucie możemy rozpoznać w heroicznym postaciach historycznych, w jakiś nieokreślony i odległy sposób, kategoryczny imperatyw. Milbank zauważa, że to pojęcie wzniosłości, które Kant wykorzystuje w *Krytyce władzy sądowniczej*, staje się nieuzasadnione w świetle jego wcześniejszego *apriorycznego* rozumienia prawa moralnego.

Zło w teorii prywatności nie potrzebuje żadnej teodycei czy ontodycei na swoje usprawiedliwienie. Według Milbanka takie zapotrzebowanie pojawiło się dopiero na skutek przyjęcia postszkotowskiej teorii jednoznaczności bytu. Wcześniej zagadnienie istnienia zła nie stwarzało prawdziwych problemów dla teologów, a zaczął on się pojawiać dopiero w czasach Leibniza. Według „autentycznej tradycji” jak podkreśla Milbank, odziedziczone zło upośledzało naszą skończoność, wywołując jakąś wewnętrzną inklinację ku niemu.

---

<sup>138</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 14-5.

<sup>139</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 15.

<sup>140</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 14.

Jednakże to poprzez działanie łaski dochodzi do oczyszczenia woli, a nasza decyzja do odrzucenia tej łaski nie zawiera jakiegś innej złej przyczyny czy podstawy. Zło według tej starszej tradycji nie posiada bowiem pozytywnego istnienia, które mogłoby być przyczyną takiej decyzji. Jest ono konstytuowane właśnie w tej decyzji. Jest ono bez przyczyny, ale posiada zdolność posiadnięcia człowieka, spętania go jako sataniczna anty-przyczyna. Ale to my jesteśmy odpowiedzialni za to posiadnięcie, które to z kolei wytwarza „samoistną odpowiedzialność” (*autonomous responsibility*). Milbank dochodzi do wniosku, że „złem jest tylko to za co jesteśmy odpowiedzialni. Zło jest samozarządzającą się autonomią – zło jest kantowskim dobrem, nowoczesnym dobrem.”<sup>141</sup>. To co nowoczesność, za Kantem, upatrywała sobie za dobro, redukując je do skończoności, do czegoś, co się konstytuuje zaledwie poprzez akt naszego wyboru, ma w istocie charakter chrześcijańskiego zła.

Dobra wola u Kanta ukazuje się poprzez opór względem cierpienia. Moralne zło stanowi więc kluczową rolę, bo pozwala na ćwiczenie „cnoty”, zaprawiać się w boju i trenować wolę by mogła oprzeć się samozaparcia, i prowadzić do „moralnych warunków wstępnych pozwalających ustanowić «wieczny pokój» pośród narodów”<sup>142</sup>. Milbank stwierdza jednak, że taki obraz jest wadliwy – może być bowiem jakaś moralna przewyciężająca siebie wola, która jest jednocześnie wzniosła i radykalnie zła, „miltonsko sataniczna”. Kant starał się rozwiązać ten problem poprzez zastąpienie moralności łaską, sprowadzając religię do granic samego rozumu, redukując ją do moralności (a przez to jednocześnie przekraczając te granice rozumu poprzez założenie, że posiada wiedzę o noumenalnej wolności). Praktyczny rozum musi zostać uratowany przez nierozumną religijną wiarę. Milbank nieco złośliwie konstatuje, że *Religia w obrębie samego rozumu*, powinna się tak naprawdę nazywać „Rozumem poza swymi własnymi granicami, w sferze religii”<sup>143</sup>, a wynika to z tego, że:

etyka, istota religii, nie może obyć się bez zwykłych *parerga*, czy „niezbędników” religii, które wykraczają dla Kanta poza to co etyczne. Zatem nie może zrezygnować z niezasłużonej łaski, z sakramentów, ze zorganizowanego Kościoła. Łaska musi być przywołana, ponieważ

---

<sup>141</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 18.

<sup>142</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 18.

<sup>143</sup> Gregory wysuwa podobne spostrzeżenia do Milbanka, zauważając że kantyzm idealnie wpasował się jednoznaczny obraz świata, wyrzucając Boga do nieobserwowalnej sfery noumenalnej. Kant – stwierdza – „odrzuć opatrnościowo czynnego, biblijnego Boga, który działa w historii, przyjmując zamiast tego «religię w obrębie samego rozumu»”. B. Gregory, *Niezamierzona reformacja...*, s. 80.

możemy odróżnić chcenie wolności od radykalnego zła jedynie gdy mamy wiarę, że nasze dążenie do dobrej wolej jest wzięta poprzez łaskę przez Boga jako zrównoważenie za nasze skończenie i nieuchronnie świętą wolę.<sup>144</sup>

Taka wiara nie może być jednak doznawana przez same jednostki, gdyż to poprzez kontakt z kulturą, tym co kolektywne, rodzi się „radykalne zło”. Powołanie państwa na podstawie społecznego kontraktu i kierowanego przez wolę publiczną, jak i Kościoła, pozwala chronić taką wolę przed „wewnętrznymi pragnieniami egotyzmu”. Taki kantowski Kościół, zauważa Milbank, ma za zadanie powołać jakiś rodzaj „publicznej moralnej woli”, a jego sakramenty będące arbitralnymi znakami są „koniecznymi przypomnieniami nadziei *eschatonu*, bez którego moralność byłaby niepewna”<sup>145</sup>.

Teoria „radykalnego zła” Kanta musi więc odnosić się do łaski, by przezwyciężyć swe własne antynomie. Milbank zauważa, że koncepcja wolnej woli Kanta nie utożsamia łaski z darem *par excellence* łaski (jak to jest choćby u św. Augustyna). Owa wolność nie jest żadnym bezzwrotnym wolnym „darem”, ale czymś bezzasadnie danym, z którym jest na równi podarowane „radykalne zło”. Ów dar kantowskiej wolności, jak zostaje wykazane przez Milbanka, jest zatrutym darem. Wolna wola tak u Kanta, jak i u Lutera, jest związana (jak Luter wskazywał w swym traktacie *O niewolnej woli*<sup>146</sup>). Podobnie więc łaska w tej koncepcji musi być bardziej „pozytywistycznie i pietystycznie gwałtowna”. Wynika to z tego, że łaska „nie daje wolnej woli, ale jurydycznie zastępuje jej (ontologicznie) *dany* niedobór, dlatego że tu wola ku dobru została zredukowana do zaledwie woli by mieć dobrą wolę w nadziei, że to właśnie Bóg, przez łaskę, przypisuje nam dobrą wolę”<sup>147</sup>. Kantowska koncepcja łaski jak i Kościoła są zatem przez Milbanka postrzegane zaledwie jako parodie ortodoksyjnej koncepcji łaski i Kościoła.

Poprzez to milbankowe ujęcie kantowskiej koncepcji „pierwotnej” wolności, a zatem i pozytywnego (radykalnego) zła, widzimy, że są stają się one częścią alternatywnej (heterodoksyjnej) teologii. W konsekwencji, kolejne systemy myślowe, które powstawały

---

<sup>144</sup> J. Milbank, *Evil: Darkness and Silence...*, s. 19.

<sup>145</sup> BR, s. 20.

<sup>146</sup> Milbank więcej poświęcił temu tematowi u Lutera w artykule: J. Milbank, *Reformation 500: Any cause for celebration?*, „Open Theology” 2018, 4, s. 612.

<sup>147</sup> BR, s. 20.

po (i na) Kancie, w jakimś stopniu uległy uwikłaniu w jego teologię. Chociażby zarzuciły teologiczną terminologię (jak Bóg czy łaska).

#### **1.4. Fenomenologia – powrót metafizyki?**

Projekt fenomenologiczny wpisuje się według Milbanka w teorię wiedzy przez reprezentację, czyli *de facto* jest w jakimś stopniu kontynuacją kantyizmu, nie potrafiąc się w pełni od niego uwolnić. Pojęcie intencji, niezwykle ważne dla tego nurtu filozofii, wskazuje jednak na jej korzenie w myśli scholastycznej i Augustyńskiej<sup>148</sup>. Co więcej, w *Beyond Secular Order* Milbank stwierdza, że to właśnie w myśli Edmunda Husserla (1859-1938) powraca „szkocki intencjonalizm”<sup>149</sup>. Podobnie jak inne postszkockie tradycje faworyzuje ona posybilizm nad aktualność. Łączy się to z tym jej założeniem, że dąży do redukcji bytu do opisywalnego zjawiska, co wymaga z „kolei redukcji tegoż do struktury jego możliwości”. „Z tego powodu – pisze Milbank – czysta fenomenologia jest w utajony sposób sama «strukturalistyczna» i dlatego właśnie może myśleć o nadmiarze tego co się nie przejawia jako wzniosłej pustce w przeciwieństwie do ukształtowania piękna [*figuration of the beautiful*]”<sup>150</sup>.

Zadaniem fenomenologii, w jej początkowych założeniach, jak zostały sformułowane przez Husserla, miał być powrót do rzeczy samych. Ten programowy „powrót do rzeczy” oznaczał, że w badaniach filozoficznych powinno się oprzeć na doświadczeniach źródłowych, „które – ze względu na ich siłę perswazji – są podstawą naszego poznania i źródłem naszej pewności odnośnie poznawanych przedmiotów”<sup>151</sup>. Jednakże wychodzi on z postszkockich założeń obejmujących zagadnienie rzeczywistości. Zgodnie z takim założeniem to, do czego ma dostęp umysł człowieka, nie jest w gruncie rzeczy prawdziwą rzeczywistością istniejącą na zewnątrz poznającego podmiotu, ale zaledwie reprezentacją. Pomimo swej krytycznej recepcji fenomenologii, jako ostatecznie nieudanego projektu, Milbank docenia przede wszystkim jej późniejsze odsłony (już antycypowane u późnego

---

<sup>148</sup> Por. BSO, s. 106.

<sup>149</sup> Por. BOS, s. 33.

<sup>150</sup> Por. BSO, s. 54.

<sup>151</sup> J. Tischner, *Fenomenologia*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1999, s. 15.

Husserla), które w pewnym stopniu powróciły do chrześcijańskiej realistycznej wizji rzeczywistości.

### a) Fenomenologia Husserla a tradycja szkotowska

Najbardziej systematyczna ktytyka fenomenologii znajduje się w pracy *Beyond Secular Order*, gdyż zostaje wpisana w główną postszkotowsko-tomaszową narrację Milbanka. I na tej osi dokonuje się sąd angielskiego teologia nad tym dyskursem. W swej recepcji Husserla, Milbank wprawdzie za de Muraltem przyjmuje, że Husserlowski sposób rozumienia intencjonalności wciąż wynika z teorii wiedzy opartej na reprezentacji. Zostaje jednak zauważone, że Husserlowi udaje się do pewnego stopnia zerwać z tą tradycją. Wiąże się to z jego pojęciem *eidosu*, które jest bardzo bliskie „arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji że rozumiana forma jest identyczna z istniejącą formą”<sup>152</sup>. Zachodzi więc rozróżnienie pomiędzy znanym przedmiotem a poznającym – „poznając ideę «planujemy» [*intending*] jakiś aspekt rzeczywistości”<sup>153</sup>. Zatem „obraz” przedmiotu w naszym umyśle nie jest jedynie reprezentacją istniejącą wewnątrz nas samych, ale rzeczywiście odnosi się do tego, co jest „na zewnątrz”<sup>154</sup>. Wciąż mamy jakąś formę „reprezentacji”, jednak ta teoria poznania nie jest aż tak zimnamentyzowana jak ma miejsce w kantyzmie i idealizmie. Przedmiot tego co jest zamierzone (*intended*) jest wciąż reprezentowany w naszym umyśle i nie odnosi się do rzeczywistości na poziomie ontologicznym, ale ta reprezentacja realnie odnosi się do rzeczywistości transcendentnej. To, co odróżnia jednak Husserla od tradycyjnej teorii poznania (konkretnie Augustyna i Akwinaty), to jego rozumienie „wszelkich umysłowych pojęć jako znaków i «mentalnych słów»”, które jak zauważa

---

<sup>152</sup> BSO, s. 66. W Husserlowskich poszukiwaniach pewności, gdzie „redukcja eidetyczna” zajmuje kluczowe miejsce, mniej więcej od opublikowania przez niego w 1913 *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, „[g]reckie *eidōs* ma zastąpić wieloznaczny termin *a priori*” s. 47. M. Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, Universitas: Kraków 2013, s. 46-7.

<sup>153</sup> BSO, s. 66.

<sup>154</sup> „Dzieje się tak zwłaszcza dlatego, gdyż, jak w jego słynnym przykładzie, widoczne dla nas boki sześcianu mogą mieć dla nas sens jedynie jako boki sześcianu, gdy mentalnie i «intencjonalnie» uzupełniamy brakujące boki, a także planujemy dostrzeżone boki, jako boki całej niewidzialnej figury. Ponieważ nigdy nie możemy w pełni doświadczyć, ani w pełni dostarczyć nieobecnych aspektów jakiegokolwiek zjawiska (nawet sześcianu, którego całego zakresu cech nie możemy wyczerpać), badania i analizy fenomenologiczne stają się «zadaniem nieskończonym»”. BSO, s. 66.

Milbank, wskazują poza to co umysłowe, ale zgodnie ze szkotowską teorią mieszają poznawczą (*cognitive*) i wyobrażoną intuicję – „która nie oznacza założonej ponadumysłowej rzeczywistości, na którą znak i myśl są nierozzerwalnie otwarte, ale raczej przejawia do pewnego stopnia samą zamierzoną esencję, która jest szkotowską *esse objectivum*, określoną przez bycie przedmiotem z punktu widzenia umysłu”<sup>155</sup>. Przedmiot, który jest obecny w intencji, jest jedynie dostępny jako „substytut” poprzez reprezentację, zamiast realnego przedmiotu. Milbank stwierdza, że tak „egzystencjalizowany” substytut rzeczywistości jest wybrakowany: nie ma „formalnej godności, którą posiada u Akwinaty”<sup>156</sup>. Jedyne do czego możemy dojść, to „idee” konstytuowane przez nasze umysły, które to opierają się na tym, co było nam dostępne w sposób aprioryczny. Oznacza to, że „[i]ntencjonalność zatem zniknęłaby «eschatologicznie», a reprezentacja ostatecznie zatriumfowałaby jako konstrukcja idealna”<sup>157</sup>. Ostatecznie zatem, znów mamy dostęp jedynie do reprezentacji, zastępujących nam prawdziwe rzeczy i pozostawiają nas w „marze sennej”. Dopiero u późnego Husserla, w jego „transcendentalnym zwrocie” można zauważyć powrót do realistycznej teorii wiedzy. Milbank stwierdza, że przeszedł on odwrotną drogę, jaka przeszła myśl nowoczesna po Dunsie Szkocie. Zaczął on bowiem od quasi-szkotowskiego rozumienia intencjonalności, dochodząc później do problemu wcielenia, społeczności i historyczności, które to przywiodły go do „bardziej tomistycznej i prawdziwie realistycznej perspektywy rozumienia intencjonalności”<sup>158</sup>. To, co Roman Ingarden postrzegał jako zdradę fenomenologii u późnego Husserla (tak widoczne chociażby w *Kryzysie nauk europejskich*), czyli rzekome porzucenie fenomenologii jako *eidetyki* na rzecz „metafizycznego idealizmu”, w recepcji Milbanka uważane jest właśnie za próbę powrotu do prawdziwie chrześcijańskiej metafizyki<sup>159</sup>. Takiej, która nie zajmuje się samym poznaniem, ale życiem.

---

<sup>155</sup> BSO, s. 67.

<sup>156</sup> BSO, s. 69.

<sup>157</sup> BSO, s. 69.

<sup>158</sup> BSO, s. 71.

<sup>159</sup> Por. S. Walczewska, *Od tłumaczki*, w: E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, Vis-à-vis/Etiuda: Kraków 2017, s. 6. Nie sposób nie dostrzec, że tak jak Milbank wskazując na tkwiące w nowoczesności przyczyny licznych kryzysów, z którymi to współczesne świeckie nauki nie są sobie w stanie poradzić i proponuje w zamian powrót do myślenia teologicznego – tak Husserl, w swym *Kryzysie nauk...*, zmieniając metodę względem swych poprzednich prac, zwraca uwagę na choroby toczące Europę i proponuje swoje lekarstwo. Pierwotne rozumienie nauki towarzyszące starożytnym

Sam jednak filozof, jak zauważa Milbank, nie przewyciężył w pełni „substytucjonalizmu”, a udało się to zrobić dopiero Marleau-Ponty’emu (1908-1961), który docenił w jeszcze większym stopniu aspekt wcielenia, jako rzeczywistości, gdzie to, co obiektywne i subiektywne, oraz to, co materialne i konceptualny *eidos*, zaczynają się mieszać<sup>160</sup>. I dopiero w tej „wcieleniowej” perspektywie, gdzie ciało jest punktem styku tego co zewnętrzne i wewnętrzne, gdzie świat jest w gruncie rzeczy czymś współczesnym, gdzie umysł nie jest tylko i wyłącznie czymś wewnętrznym – w niej właśnie wraca się do „teologicznej wizji znaczącego świata, który jest w inherentnej relacji do estetycznego porządku i zawiera cele, włącznie z celem intencjonalnej wiedzy”<sup>161</sup>. Odczuwanie naszego własnego ciała rodzi w nas liczne ambiwalentne odczucia, utożsamiamy się z nim, postrzegamy je jako nieodłączną część naszego „ja”. Czy da się wyodrębnić z niego w sposób pełny podmiot? „Pozbawione swej radykalnej wewnętrzności, ciało nie jest niczym więcej niż egzystencją, transcendencją, jego bycie miesza się z anonimowym nadejściem świata” – jak ujmuje myśl Marleau-Ponty’ego Michel Henry<sup>162</sup>. Przedmiotem intencji u Marleau-Ponty’ego znów są prawdziwe przedmioty, które nie mogą być jednak w pełni obecne, ale są „«domniemywane» przez odczytywanie intencji jako znaków, które wymagają «percepcyjnej wiary»”<sup>163</sup>. Fenomenologia realistyczna, która charakteryzuje Marleau-Ponty’ego, i w pewnym stopniu późnego Husserla, przywraca więc ciało metafizyce, które jest rozumiane jako „próg rzeczywistości” pozwala według Milbanka „lepiej zrozumieć, w jaki sposób boski *Logos* mógł zstąpić nie tylko do inteligentnego umysłu na poziomie anielskim, ale do cielesnej duszy i ciała żywej ludzkiej istoty, i utrwalić to ucieleśnienie w międzycieleśności Kościoła”<sup>164</sup>. Fenomenologia Marleau-Ponty’ego wykraczająca poza dotychczasowe badania ejdetyczne, można by rzec, że w jakiś sposób

---

i średniowiecznym myślicielom, jako wszechwiedzy obejmującej cały kosmos, której wierny był jeszcze Galileusz, uległo zmianie na skutek stworzonego przez niego nowego obrazu świata – w pełni matematycznego i zamkniętego. Pomimo licznych sukcesów nauk szczegółowych, Husserl zauważa, że doprowadziły one do kryzysu duchowego, gdyż nie są w stanie już nic (albo bardzo niewiele) powiedzieć na temat doniosłości ludzkiego życia. Kryzys ten może przewyciężyć właśnie fenomenologia. Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*

<sup>160</sup> Por. BSO, s. 69.

<sup>161</sup> BSO, s. 71.

<sup>162</sup> M. Henry, *O fenomenologii*, tłum. M. Drwięga, IFiS PAN: Warszawa 2007, s. 65.

<sup>163</sup> BSO, s. 73.

<sup>164</sup> BSO, s. 71-2.

powraca do sakramentalności. Od Kartezjusza filozofia borykała się z dualizmem ciała i ducha, i nie było zbyt wielu udanych przedsięwzięć jej przewyciężenia. Z poziomu fenomenologii Marleau-Ponty zrobił największy krok w tym kierunku, za którym podążyli inni, w tym cytowany Michel Henry<sup>165</sup>.

Fenomenologia zatem, zwłaszcza w swej późniejszej, bardziej realistycznej postaci, miała swój pozytywny wkład w przełamaniu postszkotowskiego prymatu reprezentacji i posybilizmu. Jednakże „czysta fenomenologia”, jak wyrokuje Milbank, „jest niemożliwa, nie tylko ze względu na nieredukowalną intencjonalność, ale *zarówno* ze względu na bezpośredniość *cogito*”<sup>166</sup>. Ostatecznie, próba podjęta przez fenomenologię do stworzenia „nieteologicznej ontologii jako epistemologii” zapada się i neguje samą siebie. Milbank stwierdza, że „gdzie fenomenologia trzyma się swych fundamentalnych intuicji nalegając, że wszystko jest jednocześnie dane i zamierzone [przez intuicję] musi zanegować odpowiedniość fenomenologii do osiągnięcia własnych celów w stosunku do wiedzy o rzeczach jak i do samo-zrozumienia”<sup>167</sup>. To przedsięwzięcie „wskazuje na drogę powrotną do nieuniknionej metafizycznej spekulacji”<sup>168</sup>

## b) Krytyka fenomenologii donacji Jean Luc-Mariona

Specyficzne miejsce w myśli Milbanka zajmuje Jean-Luc Marion, będący przedstawicielem nowej francuskiej fenomenologii. Z jednej strony, praca francuskiego filozofa zostaje doceniona, szczególnie w zakresie jego genealogii i krytyki filozofii nowoczesnej, jednakże z drugiej strony, sam jego autorski projekt fenomenologiczny zostaje poddany mocnej krytyce. Chociaż ważna część krytyki projektu Mariona została zawarta

---

<sup>165</sup> Bez wątplenia największym dokonaniem Henry’ego na tym polu jest praca *Wcielenie*. Zob. M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Homini: Kraków 2012. Praca ta, obok *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme* (1996) i *Słów Chrystusa* (2002; wydanie polskie 2010), przynależy do ostatniego etapu twórczości tego autora, dokonującego teologicznego zwrotu w swej fenomenologii. Por. M. Drwięga, *Cielesność i Życie, czyli o filozofii Michela Henry’ego*, w: M. Henry, *Wcielenie...*, s. 17.

<sup>166</sup> BSO, s. 76.

<sup>167</sup> BSO, s. 77.

<sup>168</sup> BSO, s. 77.



w eseju *Only Theology Overcomes Metaphysics*<sup>169</sup>, to poruszana była jeszcze w innych pracach Milbanka, przede wszystkim w *Truth in Aquinas* i *Beyond Secular Order*.

Milbank dostrzega dużą wartość w historycznych studia Mariona nad rozejściem się dróg filozofii i teologii<sup>170</sup>. Jak zobaczymy, nie podchodzi do nich jednak bezkrytycznie. Kolejną, ważniejszą zasługą francuskiego filozofa jest jego koncepcja „obecności” odnosząca się do Wcielenia, a zatem i Eucharystii, pozwalająca na ponowne przemyślenie doktryny o transsubstancjacji (którą rozwinął już w *Bogu bez bycia*)<sup>171</sup>. Rozumiana w tym kluczu mówi, że „Ciało i Krew Chrystusa stają się «obecne» tylko w znaczeniu ekstazy, przemijania czasu jako daru, a nie na sposób punktowego momentu wyabstrahowanego z działania, podporządkowanego naszej obserwacji”. Według Mariona współczesne teorie transsygnifikacji zakładają ziemską czasowość, w której Ciało zostaje zredukowane do znaczenia pełnej „obecności” dla nas, sprowadzając je do czysto metafizycznych teorii, którym transsubstancjacja się wymyka<sup>172</sup>.

Jak zauważa Milbank, wyrażając aprobatę dla Marionowej genealogii z *Idola i dystansu*: „«źli» filozofowie nowoczesności zawsze byli bardziej autentycznie teologiczni niż ci «porządni». To dlatego, że odmówili odnoszenia się do Boga z perspektywy nieskażonego obiektywnego rozumu, a zatem przypadkowo, do pewnego stopnia, udało im się uniknąć idolatrii”<sup>173</sup>. Było tak istotnie ze „złym” Nietzschem, który ogłaszając „śmierć

---

<sup>169</sup> Pierwszy raz tekst ukazał się w „New Blackfriars” 1995, 76, s. 325-343. Później został wydany w wersji poprawionej w zbiorze *Word Made Strange*, s. 36-52 i ta druga edycja jest wykorzystywana w tym opracowaniu.

<sup>170</sup> Zob. BSO 23. Tutaj Milbank odnosi się przede wszystkim do wykładów Mariona.

<sup>171</sup> Należy tutaj zaznaczyć, że Marion w żaden sposób nie próbuje podważyć, czy zastąpić nauki o transsubstancjacji. Wręcz broni on jej przed krytyką, która widzi w tej doktrynie jedynie przestarzałą inwencję Tomasza z Akwinu opartą na równie zdezaktualizowanym Arystotelizmie. Wskazuje, że wszelkie te zarzuty są bezpodstawne i wynikają z ignorancji oskarżycieli. Najpoważniejszym z nich jest jednak strach przed popadnięciem w idolatrię – redukcję Boga „do jakiejś niemej rzeczy, obecności próżnej i daremnej”. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak: Kraków 1996, s. 224.

<sup>172</sup> TA, s. 93. „Reguły, które metafizyka narzuca każdemu bytowi, wychodząc od swojej koncepcji czasu – pisze Marion – nie czynią wyjątku ani nie łagodnieją nawet w przypadku eucharystycznej obecności. Idolatria uzyskuje swoją metafizyczną skończoność właśnie w usiłowaniach, które pragnęły krytykować pozornie metafizyczną teologię Eucharystii”. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*..., s. 232. Pod tym względem metafizyczna idolatria nie różni się szczególnie od zbiorowej, oczywistej idolatrii.

<sup>173</sup> J. Milbank, *Ecclesiology: The Last of the Last*, w: BR, s. 117.

Boga” ogłaszał śmierć „Boga” będącego idolem. „Stwierdzając, że «Bóg chrześcijański» jest idolem – pisze Marion – powstaje pytanie, do czego ów idol się odnosi? Oczywiście jest idolem samego siebie – idolem pewnego ja, które w nim się zaznacza i dochodzi do głosu”. Chodzi o wiarę, że Bóg jest prawdą. Tak jak poszukiwanie prawdy ustanawia idola według Nietzschego, podobnie jest z moralnością. Chrześcijański „Bóg” jest zatem idolem tworzonym przez wolę prawdy (metafizyki) i moralności<sup>174</sup>. Jednakże Marion dostrzega tu pewną ironię u Nietzschego, który głosząc „śmierć Boga”, proponuje ateizm, który pomaga przetrwać „idolowi-widmu”, „pozostając w okowach ostrzeżeń przed idolami, jeszcze nie wystarcza do przekroczenia metafizycznej idolatrii”<sup>175</sup>. Marion bierze na poważnie diagnozę Heideggera o woli-wiedzy i woli-mocy nad naturą, jako wypełnieniu metafizyki w nowoczesności<sup>176</sup>. Przyznaje, że „Bóg staje się jedynie substancją (Goclenius), indywidualnym bytem (Kajetan) i swą własną przyczyną (Kartezjusz), w nowożytności”. Natomiast tak Milbank jak i Marion zgodni są, co do tego, że metafizyka Akwinaty broni się przed zarzutem o idolatrię. Tomaszowe *esse* w żaden sposób nie może zostać zredukowane do jakiego pojęciowego idola. „Bóg stwarza Bycie jako takie, a nie tylko stworzenia”<sup>177</sup>. Boże istnienie, przez Tomasza, jest pojmowane „w sposób niezrozumiale różny od *ens commune* stworzeń, ponieważ wyjątkowo pokrywa się z Jego istotą, lub jego nieskończonym «czymkolwiek on jest»<sup>178</sup>.

Rozróżnienie między darem (danością<sup>179</sup>) a byciem u Mariona pozostaje wciąż „wpisane w nowoczesny zwrot ku podmiotowi”. To wywołuje u Milbanka wątpliwości odnośnie odczytania przez francuskiego filozofa relacji między teologią a metafizyką

---

<sup>174</sup> Por. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, Wydawnictwo WAM: Kraków 2016, s. 44-5.

<sup>175</sup> J.-L. Marion, *Idol i dystans...*, s. 48.

<sup>176</sup> J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, w: WMS, s. 40.

<sup>177</sup> J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 41. W cytatach z Mariona, jak i Milbanka omawiającego Mariona występują terminy „Being” i „being”, które odpowiadają w przyjętej w języku polskim terminologii „byciu” i „bytowi” (jak występują w polskich wydaniach *Idola i dystansu* oraz *Boga bez bycia* Mariona). Tam gdzie cytuję powyższych autorów zachowuję zapis dużą literą, natomiast sam korzystam z przyjętej w polskiej literaturze formy zapisu.

<sup>178</sup> J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 41.

<sup>179</sup> W polskich wydaniach Mariona przyjęta jest forma „daność”, natomiast ze względu na ujednoczenie terminologii Mariona i Milbankiem, gdzie w języku angielskim występuje po prostu „gift”, postanowiłem konsekwentnie korzystać z pojęcia „daru”.

właśnie w kluczu wspomnianego rozróżnienia<sup>180</sup>. Przedszkótowska metafizyka była w stanie uniknąć ontoteologii z tego względu, że mogła wyjaśnić „ukrytą manifestowalność Boga w kategoriach ukrytej manifestowalności Bycia w bytach”<sup>181</sup>. Można było identyfikować Boga z byciem, jako źródłem wszelkich bytów, w którym się realizują. Marion nie dostrzega tego w swojej ujęciu historii metafizyki, postrzeganej z perspektywy przeciwstawienia sobie daru i bytu, gdzie ten pierwszy dominował w teologii przednowoczesnej. Dla Milbanka sprawa jest bardziej złożona. Krytykuje on odczytanie Bonawentury dokonane przez Mariona, który twierdził, że pojęcie dobra u franciszkanina było donioślejszym określeniem niż byt, gdyż „opisuje emanacje Trynitarnych Osób”, podczas gdy byt jedynie odnosi się do samej istoty jednego Boga. Jednakże sam „byt” zawarty jest w pojęciu dobra Bonawentury – jak stwierdza Milbank. Zatem Marion rozumie pojęcie bytu, jakby zawsze było używane przede wszystkim w „egzystencjalnym postszkotowskim sensie” – jest to stanowisko przeciwne wczesnej tradycji, gdzie pojęcie bytu było odczytywane z bardziej „praktycznej perspektywy” oznaczającej „pełniejsze stawanie się Byciem”, tak że „być dobrym” czy „być prawdziwym” oznaczało w zasadzie samo doskonałe „Bycie”. W tym znaczeniu „Bycie oznacza pełnię tego co jest prawdziwie pożądane”<sup>182</sup>. Z powyższej rekapitulacji poglądów Mariona odczytanych przez Milbanka, wynika że fenomenolog pozostaje wciąż niewolnikiem szkotowskiego i husserlowskiego dziedzictwa. Natomiast sama fenomenologia donacji nie jest w stanie w pełni przywrócić autentycznie chrześcijańskiej koncepcji daru.

W *Truth in Aquinas* Milbank podejmuje polemikę z Mariona pojęciem chrześcijańskiej transcendencji i rozumieniem ontologicznej różnicy na tle św. Tomasza (i jego recepcji przez Gilsona, który to utrzymywał, że owa różnica gwarantuje transcendencję). Wiązało się to z twierdzeniem francuskiego fenomenologa, jakoby ontologiczna różnica mogła być skonstruowana nihilistycznie (jak u Heideggera)<sup>183</sup>. Milbank zgadza się częściowo z Marionem, że istnienie (*esse*) „przekracza nawet różnicę ontologiczną”, to jednak „byt (*ens commune*) który jest oddzielony od istoty lub od ontycznego, jest sam (jako trochę ogólnikowy) wciąż niejako ontyczny, i nie udaje mu się

---

<sup>180</sup> J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 40.

<sup>181</sup> J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 41.

<sup>182</sup> J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 46.

<sup>183</sup> Por. TA, s. 49.

dojść do różnicy bycia od bytu, lub *esse* od *ens* (w kategoriach Tomaszowych)<sup>184</sup>. Racją Mariona jest postrzeganie ontologicznej różnicy, jako czegoś wewnętrznego dla stworzenia – oddziela bowiem egzystencję i istnienie. Natomiast Boża *esse* jest również nieskończoną formą i istotą. Znaczy to, że w odniesieniu do Boga, ta różnica się załamuje. Istnienie przekraczające różnicę ontologiczną, może ją jednocześnie osiągnąć: „jeśli ontologiczna różnica jest ostatecznie różnicą Stworzyciel-stworzenie, wtedy każde stworzenie jest wewnątrznie ukonstytuowane przez nicość jako tą różnicę”. Różnica ta, zostaje jakoby otrzymana i подарowana przez „samosubsystującą doskonałość”, co sprawia, że stworzenie istnieje w „wyjątkowy sposób”<sup>185</sup>. Zatem, chociaż rzeczywiście „ontologiczna różnica nie jest konieczne sprzymierzeńcem chrześcijańskiej transcendencji”, to jednak Milbank uważa, że Marion się myli stwierdzając (w przeciwieństwie do Gilsona), że stanowi przeszkodę dla niej<sup>186</sup>. Na podstawie tej krytyki Milbanka można stwierdzić, że różnica ontologiczna jest koniecznym elementem chrześcijańskiej transcendencji, gdzie *esse* stanowi kluczowy jej element. Istnienie prowadzi przez ową różnicę ontologiczną i ją przekracza, ale jednocześnie konstytuuje. Bez podarowania istnienia (Marionowskiego bycia) przez Boga, nie byłoby tej ontologicznej różnicy w stworzeniu, które jest dla niego charakterystyczne.

Milbank za błędne uważa daleko wysunięte przez Mariona wnioski z poglądu Tomasza, że *ens* jest pierwszym przedmiotem naszego poznania, oraz że bycie (czyli odpowiednik *esse*) jest pierwszym imieniem Boga – w wyniku którego to założenia została otwarta droga dla szkotowskiej idolatryzacji Boga jako jednoznacznego bytu. W tym zetknięciu się z *ens* przez poznającego, ów byt nie jest pierwszym co zostaje uchwycone przez ludzki umysł – jest nim bowiem „nieuchwytny horyzont, który otwiera możliwość wszelkiej innej wiedzy”<sup>187</sup>. Zatem nie można mówić, że Bóg zostaje umieszczony w kategoriach metafizycznych czy epistemologicznych, ale raczej, że „ta kategoria zostaje od usunięta na korzyść Boga”<sup>188</sup>. Marion odmawiając atrybucji bycia i intelektu Bogu, zdaniem Milbanka, wpisuje się w późnoscholastyczną i woluntarystyczną tradycję. Jeśli bowiem uznamy, że „Bóg jest czysto egzystencjalnym bytem w swej istocie uprzedzającym swój intelekt”, który nie zbiega się z Jego bytem, a zaczyna go jedynie reprezentować, to

---

<sup>184</sup> TA, s. 49-50.

<sup>185</sup> Por. TA, s. 49-50.

<sup>186</sup> Por. TA, s. 50.

<sup>187</sup> J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 47.

<sup>188</sup> J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 47.

również Bóg jest czystą wolą i darem. Ostatecznie to wola Boga staje się determinantem Jego bytu<sup>189</sup>.

Fenomenologiczna koncepcja obiektywnej, dającej się wyizolować manifestacji, podporządkowuje myślenie o transcendencji Mariona pojęciom nowoczesnej „wzniosłości”, która jest dualistycznie oddzielona od piękna, *odrzucając* „widzialny przejaw niewidzialnego”, którego szuka. Taka wzniosłość jest skrajnym przypadkiem potraktowania świata jako serii „danych” rzeczy, do uzyskania o nich wiedzy, zamiast darów, które mają być otrzymane i zwrócone.<sup>190</sup>

Pierwszeństwo woli przed intelektem Boga nie wyczerpuje problemu, który Milbank napotyka u Mariona. Przejawia się on bowiem najbardziej „w sercu jego teologii”, której odpowiada pytanie z *Boga bez bycia*: „Bo czy Bóg musiał najpierw być, skoro pierwszy pokochał, gdy nasz jeszcze wcale nie było?”<sup>191</sup>. Zbawcze działanie Boga zostaje w Marionowej interpretacji paradoksalnie sprowadzone do manifestacji tego kim On jest, a owa miłość Boga zdefiniowana właśnie przez Jego wolę, a nie „wydarzenie łaski, które ponawia stworzenie”.

Na pewno nie jest prawdą, jak twierdzi Marion, że zważywszy iż wpierw jesteśmy, oraz *możemy* kochać, to Bóg kocha i *może* również być – gdyż wręcz przeciwnie, dla nieszkotowskiego rozumienia *esse*, jesteśmy tylko o tyle o ile kochamy i pozostajemy w miłości, tymczasem Bóg, który jest miłością, nie może nie być. Bóg kocha-by-być, a nie w obojętności względem bycia [...]<sup>192</sup>

W ujęciu Milbanka to miłość Boga jest ściśle związana z Jego byciem. Widzimy tu ponownie jak ważną funkcję spełnia koncepcja o wymienności transcendentalistów. W tak przedstawionym sposobie odczytania myśli Mariona rzeczywiście jawi się on jako kontynuator myśli szkotowskiej, który nie jest w stanie w pełni przekroczyć ograniczeń postawionych przez nowożytną metafizykę. Marionowa próba wykorzystania fenomenologicznej donacji do reinterpretacji chrześcijańskiej miłości, według Milbanka, nie idzie wystarczająco daleko. Jest ona bowiem wciąż uzależniona od poszkotowskiego

---

<sup>189</sup> Por. J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 48.

<sup>190</sup> J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 49.

<sup>191</sup> J.-L. Marion, *Bóg bez bycia...*, s. 23.

<sup>192</sup> J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 49.

myślenia o nieskończoności i transcendencji, oraz o stworzeniu<sup>193</sup>. Przyjęcie przez Mariona za podstawę swej „niemetafizycznej teologii” przeciwstawienia sobie daru i bycia, Milbank postrzega jako grzech pierworodny tego przedsięwzięcia. Zdaniem Milbanka kluczem powinno być odnoszenie do Boga transcendentaliów poprzez analogiczną partycypację. Dobitnie stwierdza on, że:

[...] Marion jest nadal w pewien sposób spadkobiercą takiego braku odnoszenia [transcendentaliów do Boga poprzez analogiczną partycypację], wciąż w ramach samowystarczalnej metafizyki, identycznej ze świecką nowoczesnością. Albowiem samo przedsięwzięcie fenomenologii jest jak dotąd „szkotowskie” w tym, że niezależnie od jakiegokolwiek dyscypliny duchowej dąży do „widzenia” istoty rzeczy, aczkolwiek w sposób wysoce osobliwy i *aposteriori*. Ponieważ trzyma się fenomenologicznego pojęcia bezproblemowej „obecności”, nawet jeśli jest to coś, czego nie można uobecnić (a sam Derrida również nadal się tego trzyma), Marion uważa heideggerowski splot [*fold*] bycia/bytu za obowiązujący w jego własnej sferze *czasowej* – chociaż trudno jest pogodzić to z jego genialnym odczytaniem teologicznym *czasowej* „teraźniejszości”, nie jako miejsca zawłaszczenia, ale jako włączonej w eucharystyczny dar Ciała i krwi Chrystusa, tym bardziej cielesnej i „transsubstancjonowanej” [*transubstantiated*] ponieważ dostępnej jedynie w trybie teraźniejszości jako „dar”, a nie jako teraźniejsze uprzedmiotowienie. To czyni upływ czasu przez wszystkie jego teraźniejsze chwile darem, tak że tutaj byt *czasowy* „jest” darem w samym swym byciu, a nie tylko jako wynik przedontologicznego odniesienia<sup>194</sup>.

Widzimy zatem, że w swej fenomenologii Marion nie jest w stanie przewyciężyć nowoczesnej metafizyki. I jak można było dostrzec w odczytaniu przez Milbanka francuskiego filozofia, widzi on przyczynę tego w błędnym upatrywaniu problemu w przeciwstawieniu sobie daru i bycia, które to zdaniem Milbanka nie są sobie przeciwstawne. U Mariona wciąż pokutuje brak wystarczającego myślenia analogicznego, charakterystycznego dla przed-szkotowskiej filozofii chrześcijańskiej. Ponadto, przeciwstawiając bycie darowi, to jest intencji ofiarowania daru, które uprzedza samo bycie, wydaje się ustawiać Mariona w szeregu z woluntarystami, przedkładającymi rolę abstrakcyjnej, niczym nieograniczonej woli nad samym byciem (i intelektem Boga). Przywrócenie chrześcijańskiej koncepcji wymiany transcendentaliów nie może być zatem podjęte na gruncie projektu fenomenologii donacji, która sama jest ściśle ograniczona przez

---

<sup>193</sup> Por. J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 49.

<sup>194</sup> J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics...*, s. 47-8.

postszkotowskie założenia. Tylko pełne analogiczne odniesie i wymiennosc transcendentaliów w stosunku do Boga może to gwarantować – a brak jest tego u francuskiego filozofa.

## 2. Nauki pozytywne a teologia

Praca Amosa Funkensteina *Theology and the Scientific Imagination* z 1986 roku zdaje się być jednym z istotniejszych źródeł dla Milbanka, jeśli chodzi o historię rozwoju nauk pozytywnych<sup>195</sup>. Ukazuje ona bowiem w jaki sposób na rozwój nowoczesnej naturalnej filozofii wpłynęły takie koncepcje jak teoria jednoznaczności bytu, reprezentacja, woluntarystyczne pierwszeństwo możliwości oraz model przyczynowego wpływu (*causal concursus*)<sup>196</sup>. Natomiast wczesne teorie społeczne tak zwanych „katolickich kontrrewolucjonistów” (jak określa ich Milbank), jak Louisa de Bonalda i Josepha de Maistre’a, można tak naprawdę określić świeckimi teologiami, mimo że przez samych jej autorów były uważane za jak najbardziej spełniające ówczesne kryteria naukowości<sup>197</sup>. Funkenstein jednak pomija zdaniem Milbanka alternatywne modele siedemnastowiecznej nauki, których angielski teolog upatruje w naturalnych filozofiach neoplatonizmu, średniowiecznego hermetyzmu i renesansu, mających antycypować współczesne dynamiczne zmiany odbywające się na gruncie fizyki<sup>198</sup>. Nie zgadza się z nim również jeśli

---

<sup>195</sup> Stanowi ona przyczynek do jego wywodu na ten temat tak w pracy *Theology and Social Theory*, jak i w późniejszej *Beyond Secular Order*.

<sup>196</sup> Przede wszystkim wyłożone przez Funkensteina w rozdziałach II, III i IV. Zob. A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination...* Funkenstein niezwykle dokładnie śledzi związki idei teologicznych, tak zwanej świeckiej teologii, z narodzinami nowoczesnej nauki. Zwraca on jednak uwagę, że nie można mylić następstwa pewnych idei, z przyczyną (i skutkiem). Jak sam stwierdza w konkluzji do swojej pracy: „Pewne jest, że można narysować wiele znaczących powiązań między teologią średniowieczną a nauką wczesnonowożytną. To, że bez tego pierwszego to drugie nigdy by się nie pojawiło, ani nie rozwinęło się w żadnej formie, nie jest ani udowodnione, ani wiarygodne. Sceptycyzm, panteizm i ateizm wydają mi się równie silnymi towarzyszami postępu nauki, jak poszukiwanie «dróg Bożych». Nie wiem, czy społeczeństwo nieteistyczne nie mogłoby stworzyć kultury racjonalno-technicznej podobnej do naszej; że Grecy nie mogli wymyślić rachunku dynamiki ani wypełnić luki między teorią a praktyką ze względu na swoją umysłowość (Spengler), ekonomię niewolniczą (Farrington) czy religijne skłonności (Jaki). Wiem jedynie, że tego nie zrobili”. A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination...*, s. 362.

<sup>197</sup> Por. TST, 54.

<sup>198</sup> Por. BSO, s. 87.

chodzi o ocenę roli Kanta, w którym Funkenstein upatrywał zerwania z siedemnastowiecznym paradygmatem<sup>199</sup>. Jak zostało pokazane wyżej, Kant jest postrzegany jako kontynuator tradycji szkotowskiej. Fuzji dyskursów teologicznych i naukowych, która według Funkenstaina dokonała się w XVII wieku<sup>200</sup>, Milbank upatrujea w jeszcze późniejszych, postkantowskich nurtach, jak w ekonomii politycznej, „dodatkowo wyakcentowan[ej] przez tendencje intelektualne, które wygenerowały «socjologię»”<sup>201</sup>.

Przednowoczesna chrześcijańska myśl oferowała inny obraz człowieka (z całą rzeczywistością wywodzącą się z jego działania – jak historia, kultura, społeczeństwo itd.) oraz natura (całe stworzenie nie będące człowiekiem, ale mu podległe w oparciu o ekonomię stworzenia). Również myśl antyczna nie podzielała podstawowych założeń nowoczesnego wyobrażenia o świecie, które jak częściowo zostało pokazane (i zostanie za chwilę rozwinięte), ma charakter przede wszystkim postchrześcijański. I bez swego odniesienia do teologii chrześcijańskiej (wraz z jej dystorsją ortodoksji) nie uzyskalaby – według diagnozy Milbanka – takiego akurat kształtu. Samo pojęcie „natury” do którego się odnosi dzisiejsza nauka, jak i liczni (nowocześni) myśliciele sekularni, jest tak naprawdę „postchrześcijańskim fenomenem o wątpliwej pozycji poza chrześcijańskim kontekstem”<sup>202</sup>. Nawet antyczne rozumienie natury przenikało się z tym co dzisiaj określamy jako „nadprzyrodzone” i nie miało nic wspólnego z późniejszym jej wyobrażeniem, wywodzącym się z doktryny natury czystej. Nawet w tej krytykowanej przez Milbanka neoscholastycznej doktrynie, mówiącej o naturze, jako posiadającej swój własny naturalny cel, samowystarczalność poza nadprzyrodzonością, to wciąż miała ona sens jedynie w odniesieniu do Boga (który ją ustanowił). Natomiast „w czysto świeckim pojęciu [natury] naprawdę nie może być takiej uregulowanej czy samouregulowanej natury – [może być]

---

<sup>199</sup> Funkenstein w oparciu o swe badania stwierdził, że świecka teologia siedemnastego wieku „sama sobie wykopała grób”, poprzez podkreślanie samowystarczalności świata i niezależności rodzaju ludzkiego. I chociaż Kant nie był, jak zaznacza, „najbardziej radykalnym i najbardziej reprezentatywnym spośród filozofów «Oświecenia»”, to jednak „jego nieustanne dążenie do wyzwolenia metafizyki i nauki z ich teologicznego bagażu, oraz rozwinięcia teorii etycznej, w której ludzie są swoimi najwyższymi prawodawcami, było najbardziej systematyczne i złożone”. A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination...*, s. 347.

<sup>200</sup> W XVII wieku „obawy teologiczne były wyrażane w kategoriach wiedzy świeckiej, a obawy naukowe były wyrażane w kategoriach teologicznych. Teologia i inne nauki stały się prawie jednością”. A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination...*, s. 346.

<sup>201</sup> PRS, s. 71 (TST, s. 4).

<sup>202</sup> BSO, s. 8.



„jedynie samokontyngencja materii i siły”<sup>203</sup>. Również mówienie o aktywności i konstruktywizmie ludzkiego intelektu, jako odkryciu nowoczesności nie jest prawdziwe, gdyż wywodzi się z antycznej i średniowiecznej myśli. Pojawia się ona w nowoczesności jako kontynuacja pewnej tradycji w renesansie i romantyzmie. Nowoczesność jest tu rozumiana jako dominacja *mathesis* i *techne* nad *poesis*.

Milbank dowodzi, że nauki przyrodnicze, jak i nauki społeczne polegały na „nowożytnej wiedzy «naukowej», która wiązała się ze «sztuczną» metodą i z nieomylną wiedzą o tym, co «sztuczne»”<sup>204</sup>. Zauważa on, że już w renesansie postrzegano wiedzę prawną jako bardziej pewną od medycznej, a u myślicieli takich jak Thomas Hobbes (1588-1679), John Wilkins (1614-1672) i John Locke (1632-1704) można było zauważyć większą podatność etyki na geometryzację i probabilizm, niż miało to miejsce w przypadku fizyki<sup>205</sup>. U Adama Smitha (1723-1790) nastąpiło odejście od nauki arystotelesowskiej, gdzie zakładano że wszystkie rzeczy mają wewnątrz, określony cel. Zastąpiło je myślenie mechanistyczne o naturze jak i rzeczywistości ludzkiej. Przez to, że wszelka celowość zostaje sprowadzona do przyczyny pierwszej, podporządkowanej Bogu-Naturze, eliminując wszelkie przyczyny wtórne mające charakter pośredniczący (jak było w przypadku tradycyjnej myśli chrześcijańskiej), zostało wyodrębnione pole działania dla nauk empirycznych<sup>206</sup>. Gdy rzeczy, jak i ludzie, przestają dążyć do przynależnych im, inherentnych celów, zostaje zrzucone metafizyczne jarzmo, zarazem ukonstytuowana autonomiczna, niezależna od wymiaru nadprzyrodzonego nauka. Bóg-Natura jako przyczyna pierwsza, sprowadzony do bliżej nieokreślonego, nieosobowego, pojętego w sposób mechanistyczny bytu, może zostać bez większego problemu usunięty w nowoczesności w cień, pozostawiając nauce (czy to przyrodniczej, czy społecznej) swobodę obserwacji i opisu przyczyn efektywnych. Niewielu myślicielom udało się autentycznie „uwolnić” od tego poddania nauki sztucznemu wyobrażeniu o świecie<sup>207</sup>.

---

<sup>203</sup> BSO, s. 8.

<sup>204</sup> PRS, s. 83 (TST, s. 11).

<sup>205</sup> Por. TST, s. 11.

<sup>206</sup> Por. TST, s. 40.

<sup>207</sup> Jedną z postaci, które tego dokonały, był zdaniem Milbanka David Hume, którego myśl wykorzystał do polemiki z Habermasem – zresztą finalnie niezrozumianej przez adresata krytyki. Zob. Milbank, *What Lacks is Feeling: Hume versus Kant and Habermas...* Zwraca on uwagę, że Hume zazwyczaj jest interpretowany na trzy sposoby: „1. Jako pozytywista który redukuje naukę do obserwacji i ciągłego stawiania hipotez; 2. Jako bezwarunkowy postulator transcendentalistycznego rozwiązania Kanta; 3. Jako ktoś ultra-nowoczesny, kto

Comte, wraz ze stworzonymi przez niego podwalinami dla nauk pozytywnych, stał się ojcem nowoczesnych nauk, w tym nauk społecznych. Ci którzy odwoływali się do jego myśli, nie dostrzegali jednak w jakim stopniu mieli na niego wpływ katolicki reakcyjni myśliciele jak wspomniani Bonald czy de Maistre. Owszem, Comte w swej recepcji poddał ich myśl dalszej sekularyzacji, jednakże to co oni wprowadzili do dyskursu rodzących się nauk społecznych (jak Bonaldowskie *positive* i *fait sociales*) stało się u Comte'a (i jego następców) czymś oczywistym, danym i pewnym. I chociaż współczesne nauki (może poza niektórymi scjentyzmami) odeszły od Comte'owskiego pozytywizmu ku nauce opartej na koncepcji falsyfikowalności, tak nauki społeczne nadal opierają się na tych kamieniach węgielnych postawionych przez osiemnastowiecznych myślicieli (jak koncepty świeckiej „sfery społecznej” jako punktu odniesienia, „faktów społecznych” itd.). Tak jak na nowo skonstruowane pojęcie natury stanęło u podstaw nauk przyrodniczych, tak w przypadku świeckich nauk społecznych, stało się z pojęciem „sfery społecznej”, jako rzeczywistości ludzkiej, czy raczej stworzonej przez człowieka.

## 2.1. Narodziny nauk społecznych

Jednym z największych osiągnięć Milbanka jest zauważenie, że „sfera społeczna” jak i „fakty społeczne” nie są czymś obiektywnie danym, ale są danymi, a raczej narzuconymi konstruktami. Nie jest to rzeczywistość, która na zasadzie dedukcji została wyprowadzona z obserwacji – została ona podarowana jako pewność, a jej z kolei została podporządkowana

---

zwiastuje nowe „nokturnalne”, proto-romantyczne wprowadzenie do jakiegoś rodzaju tradycyjnej realistycznej metafizyki. W tej ostatniej recepcji, postrzega się Hume'a jakby powywracał wszystkie meble w Zachodnim intelektualnym domu, a potem podekscytowany wybiegł by na światło dzienne przez drzwi oznakowane jako „rozum”, z triumfalnym zadowolonym sceptycznym uśmiechem na twarzy. Ale gdy nikt nie patrzył, zakradł się na tyły poprzez zacieniony ogród, prowadzony przez jakobińskiego sługę do tylnych drzwi oznaczonych „uczucie”, a potem poukładał przynajmniej część z mebli na których się wcześniej wyżył. W zasadzie, wedle tego poglądu, Hume uratował nowoczesną naukową racjonalność jedynie dzięki połączeniu jej ponownie (choć niejasno) z tradycyjną metafizyką przez przypisanie nowej roli „odczuwaniu”. Pierwsze dwa poglądy zakładają, że Hume był jedynie sceptycznym racjonalistą. Trzeci twierdzi, że przekroczył sceptycyzm na rzecz odczuwania, oraz poglądu że to odczuwania a nie rozum (rozum jako rodzaj odczuwania) jest tym, co *prawdziwie* opisuje rzeczywistość. Każde bezstronne odczytanie Hume'a silnie sugeruje, że ta trzecia interpretacja jest prawidłowa”. J. Milbank, *What Lacks is Feeling: Hume versus Kant and Habermas...*, s. 582-3.

cała ludzka rzeczywistość. Ten nowy byt: świecko rozumiane społeczeństwo, stał się nowym przedmiotem badań dla nauk pozytywnych. Ale to z niego były wyprowadzone wszelkie cele i wartości jednostek – nie odwrotnie. Owa wyobrażona sfera społeczna, konstruowana i kształtowana wedle woli danego myśliciela, zaczęła definiować całą rzeczywistość ludzką, relację jednostek do siebie, wraz z etyką, polityką i religią. Socjologia nie chce dostrzec swoje teologicznego, nadprzyrodzonego uwikłania, starając się zachować swój status jako obiektywnej, autonomicznej nauki. Milbank twierdzi, że „[s]fera społeczna» w ujęciu socjologii jest zapoczątkowana – i taka też pozostaje – jako kategoria zasadniczo ahistoryczna, stąd też nieadekwatność powoływania się na oświeceniowy historycyzm jako dowód prekursorskiego charakteru oświecenia wobec socjologii”<sup>208</sup>.

Fakty społeczne stały się prawdą objawioną, której podporządkowano nauki społeczne. W ten sposób, można powiedzieć, stały się one sekularną namiastką teologii. To, co dotychczas było w jakiś sposób odnoszone do nadprzyrodzonego i uporządkowane w skomplikowany, ale harmonijny i hierarchiczny obraz świata (z polityką, historią, antropologią) zostało podporządkowane nowemu sztuczному konstruktowi. Tak jak nauki przyrodnicze widziały w Bogu-Naturze pierwszą przyczynę świata przyrodniczego (którą można było ostateczniej pominąć), tak początkowo Bóg był ustanowiony jako źródło społeczeństwa, którego jednostka była częścią. W ten sposób dosłownie pierwsze nauki społeczne były kontynuacją teologii. Było tak w przypadku francuskich katolickich kontrrewolucyjnych myślicieli, jak na przykład Louisa de Bonalda (1754-1840) czy Josepha de Maistre’a (1753-1821)<sup>209</sup>. U świeckich socjologów jak Émile Durkheim (1858-1917) czy August Comte (1798-1857), Bóg zostaje zaledwie zastąpiony przez naturę. W ten sposób

---

<sup>208</sup> PRS, s. 164 (TST, s. 53).

<sup>209</sup> Spostrzeżenia Milbanka współgrają z uwagami Charlesa Taylora, który uważa, że rzekoma kontroświeceniowość wymienionych autorów nie wiąże się z autentycznym powrotem do religii i transcendencji, a le pozostaje naturalistyczna, dlatego też nazywa ten nurt „immanentnym kontroświeceniem”. Por. C. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge (MA)-London, s. 369. Dlaczego jednak w pierwszym rzędzie określa się ich mianem kontroświeceniowców i kontrrewolucjonistów? Obaj myśliciele głęboko wstrząśnięci terrorem rewolucji francuskiej i jej destrukcyjnej siły, która zniszczyła *ancien régime* i podstawy ładu społecznego, objawiając przy tym „skuteczność ludzkiej przewrotności w rozkładzie społecznego ciała”. Jednak ta rewolucja wpływa jak najbardziej z oświeceniowych, rozumowych przesłanek. Stąd sprzeciwili się redukcji ludzkiej natury to racjonalnej woli. Por. L. J. Ray, *Theorizing Classical Sociology*, Open University Press: Buckingham (PHL) 1999, s. 28.

dane społeczeństwo, wyzwolone spod jarzma Boga, staje się kategorią, pozwalającą na opisywanie i badanie fenomenu religijnego. Cały proces zostaje całkowicie odwrócony – teologia straciła mandat do religijnego opisu rzeczywistości społecznej i relacji międzyludzkich, wpisanych w hierarchiczny obraz świata. Teraz badanie zjawisk opiera się na odniesieniu wyabstrahowanych religijnych zjawisk do wynalezionej „społecznej całości” (*social whole*). Wcześniej opisywano i wyjaśniano związki pomiędzy danymi zjawiskami (prawami, językami, zwyczajami itd.) poprzez odkrywanie genetycznych relacji (jak np. u Monteskiusza, Vico, czy Fergusona)<sup>210</sup>. Teraz zostało to zupełnie utracone. W *Theology and Social Theory* Milbank wskazuje na to, że socjologia wywodzi się głównie z dwóch tradycji – francuskiej i niemieckiej. Pierwszą charakteryzuje przede wszystkim podejście pozytywistyczne, druga, starała się je przewyciężyć.

#### **a) Francuska tradycja i malebranche’owski nominalizm**

Do pierwszej tradycji zaliczają się wspomniani już katoliccy uczeni: de Bonald i de Maistre. Milbank jednak neguje ich „kontrewolucyjny” charakter, ich kontroświeceniowość – nie kontestują i nie odrzucają oni myśli oświeceniowej na tyle, by można było ich tak określić. Wskazuje on wręcz coś przeciwnego: są tak naprawdę „hiperoświeceniowi”, albo postoświeceniowi – nie negują oni myśli oświeceniowej, nie uwalniają się od niej. Podobnie jak myśl ponowoczesna jest intensyfikacją nowoczesności, tak oni byli jak najbardziej autentycznymi przedstawicielami oświecenia, którzy je „intensyfikowali”. Ich ujęcie fenomenu społecznego stało się podwaliną dla późniejszych, już wyraźniej świeckich nauk społecznych, (jak u Durkheima czy Webera).

W przeciwieństwie do renesansowych myślicieli, których metodę można by określić „genetyczną”, gdyż skupiali się na opisie związków między zjawiskami bez potrzeby tworzenia sekularnych konstruktów na potrzeby swoich teorii, to „[d]la de Bonalda, de Maistre’a oraz ich następców język, pismo, rodzina i władza polityczna, są zatem bez wyjątku instytucjami objawionymi, a każda z ludzkich kultur wyraża jakiś – będący dziedzictwem wieży Babel – fragment pierwotnego samouobecniania się Boga wobec ludzkości”<sup>211</sup>. Objawienie staje się kategorią uniwersalną, dzięki której historia zbawienia

---

<sup>210</sup> Por. PRS, s. 162 (TST, s. 53).

<sup>211</sup> PRS, s. 171 (TST, 57).

może zostać sprowadzona do „historii” rozumianej jako ściśle naukowa teoria. De Bonald jak i De Maistre wprowadzili rozróżnienie między uniwersalną naturalną religią a objawieniem chrześcijańskim. Naturalna religia jest nie tylko wpisana w owo uniwersalne objawienie, ale i chrześcijaństwo przynależy również do tego „naturalnego” objawienia. Różnica między nimi ujawnia się w logice ofiary, która może zostać opisana przy pomocy prawa naturalnego. Prawa naturalnego, które teraz zostaje wywiedzione z rzeczywistości społecznej<sup>212</sup>.

Milbank zauważa ponadto, że francuscy tradycjoniści (choć nie bezpośrednio, a poprzez prace Charlesa Bonneta) czerpią z Malebranche’a, próbując przeprowadzić integrację naturalnej i objawionej teologii. W gruncie rzeczy, można powiedzieć, że cały dyskurs pozytywistyczny w jakiś sposób bazuje na jego nominalizmie. Tak jak idee były częścią Boga dla Malebranche’a, tak „idee ogólne” w sposób bezpośredni konserwują społeczeństwo poprzez obecność Boga. Dostęp do tych „idei ogólnych” jest możliwy poprzez badanie stosunków międzyludzkich. Tak więc społeczeństwo, jak podkreśla Milbank, „w dosłownym sensie staje się «częścią» Boga”<sup>213</sup>. Tylko te idee, będące u swych samych podstaw ogólnymi „faktami społecznymi”, należą do „widzenia w Boga”<sup>214</sup>. Nie są one w żaden sposób podporządkowane jakimkolwiek innym obserwowalnym faktom. De Bonald wprowadza *de facto* nowy dualizm – *fait sociale*, „faktów społecznych” z jednej strony, oraz wszelkich innych partykularnych faktów i idei. Metafizyka de Bonalda, pokazuje Milbank, jest nowym społecznym ontologizmem, który pozwala skonstruować całkowicie nową rzeczywistość, będącą fundamentem dla kolejnych pokoleń socjologów: rzeczywistość faktów społecznych.

Z powyższego wynika, że wszelkie naukowe uogólnienia, łącznie z tymi dotyczącymi natury, mają swoje ufundowanie w jeszcze bardziej podstawowych obserwacjach, w ramach których dokonuje się transkrypcji „faktów ogólnych” dotyczących społeczeństwa. John Stuart Mill upatrywał w powyższym „sam rdzeń” pozytywizmu, silnie obecny już w myśli de Bonalda. Jedynie w przypadku Boga, powiada de Bonald, poznanie jest prawdziwie kreatywne; niemniej jednak poznanie skończone ma naturę praktyczną, gdyż wiąże się wyłącznie z zachowywaniem istnienia. Nauki fizykalne znajdują swoje *rationale* w zachowywaniu istnienia ciał fizycznych, z kolei nauki o człowieku – w zachowaniu istnienia ciała

---

<sup>212</sup> Por. TST 57.

<sup>213</sup> Por. PRS, s. 173 (TST 58).

<sup>214</sup> Por. TST. 58.

społecznego. Podobnie jak umiejętności są środkiem, jakim posługuje się nauka, tak inne nauki stanowią środek, którym posługuje się *science de la société*. Zachowywanie istnienia społeczeństwa dostarcza bowiem innym naukom nie tylko najwyższego dobra, lecz również ich najwyższych zasad.<sup>215</sup>

U de Bonalda istnieją jeszcze dwa inne niezmienniki nauki pozytywistycznej. Pierwszym jest „utożsamienie porządku społecznego z konkretnym porządkiem prawnym”<sup>216</sup>, drugim natomiast „idea głosząca, że miłość czy też afekt społeczny należy rozpatrywać jako czynnik równie pierwotny jak jednostkowy interes własny”<sup>217</sup>. Milbank wskazuje, że dla Bonalda prawa stanowione mają charakter pedagogiczny i wyprzedzają praktykę etyczną. Mają one za zadanie formować jednostki w społeczeństwach mniej rozwiniętych, w których doskonała moralność jeszcze się nie rozwinęła. Taką moralność oferuje dopiero chrześcijaństwo. Zatem prawo cywilne ma za zadanie stać na straży prawa moralnego – nie odwrotnie. Według tej logiki moralność nie może kształtować prawa, w społeczeństwach gdzie ów system moralny jest niedostatecznie rozwinięty. Natomiast kolejny niezmiennik łączy się z twierdzeniem że to samopoświęcenie jest pierwotnym zjawiskiem społecznym, a tożsamość jednostki może być osiągnięta poprzez pełnienie konkretnej roli w społeczeństwie. Ta Bonaldowska miłość czerpie swe znaczenie moralne, twierdzi Milbank, „z niepodważalnego uprawnienia suwerennej woli społecznej”<sup>218</sup>. Miłość ta może posługiwać się przemocą by przestrzegane były prawa, a społeczeństwo trzymane w ryzach. Działanie tych praw, jest w jego ocenie dowodem „sekretnej mocy owego *fait sociale*, reakcyjnego potencjału zawiedzionej miłości”. Elementy myśli Bonalda, które przywołuje Milbank<sup>219</sup>, stały się niezmienną częścią nowoczesnej socjologii, od Comte’a do Durkheima.

Milbank zwraca uwagę, że chociaż Durkheim nie odnosi się bezpośrednio w swych pracach do de Bonalda i de Maistre’a, to przez recepcję Comte’a przywołuje ich „metafizykę faktów społecznych”<sup>220</sup>. Wykorzystuje również transcendentalizm Kanta, pozwalający mu

---

<sup>215</sup> PRS, s. 174-5 (TST, 59).

<sup>216</sup> PRS, s. 175 (TST, s. 59).

<sup>217</sup> PRS, s. 176 (TST, s. 60).

<sup>218</sup> PRS, s. 176 (TST, s. 60).

<sup>219</sup> „Prymat tego co synchroniczne nad tym co diachroniczne, rozróżnienie na naukę oraz na pragmatyczną i z istoty kreatywną „sztukę”, prymat nauk społecznych wobec nauk przyrodniczych, priorytetowość kauzalności funkcjonalnej, utożsamienie prawa stanowionego ze społeczeństwem, a także afirmację pierwotnego charakteru społecznego afektu”. PRS, s. 177 (TST, s. 60).

<sup>220</sup> PRS, s. 182, (TST, s. 62).

przepracować Rousseau'wską obywatelską moralność. Łączenie elementów myśli tych dwóch autorów – społecznych i transcendentalnych – zdaniem Milbanka jest paralelne do tego jak Bonald doprowadził do „uspołecznienia” Malebranche'owskiego *visio dei*. Normy etyczne u Durkheima stają się jednocześnie społeczne i transcendentalne. Dzięki temu, że kategorie *apriori* mają swe źródło w rzeczywistości społecznej można stwierdzić, że mają charakter obiektywny, dzięki czemu transcendentalna filozofia uzyskuje status nauki. W ten sposób, kontynuuje Milbank, Durkheim udowodnił kantowski transcendentalizm<sup>221</sup>.

Sekularyzacja pozytywizmu, czyniąca z socjologii pewną „naukową” translację Kantowskiej krytyki, nieuchronnie prowadzi do przekształcenia pozytywizmu w kierunku formalistycznym, harmonizującym z jakimś etosem liberalnym i czysto „negatywnym”. Durkheim idzie w tej reintegracji liberalizmu jeszcze dalej niż Comte. W pewnych wszelako momentach Durkheim jawi się jako znacznie czystszej krwi pozytywista niż jego poprzednik – a mianowicie wtedy, gdy oskarża Comte'a (słusznie czy nie) o podporządkowanie wyjaśnień socjologicznych jakimś już uprzednio istniejącym, psychologicznym potrzebom w wymiarze afektywnym i poznawczym.<sup>222</sup>

Czy Durkheim rzeczywiście jest doktrynalnie „czystszy” pozytywistą od samego „ojca pozytywizmu”, za jakiego postrzega się Comte'a? Dla Durkheima to co społeczne staje się paradygmatyczne dla opisu rzeczywistości. Jednak to co społeczne nie zrodziło się z niczego. Owszem, podobnie jak w przypadku de Bonalda, jest to coś pewnego, niepodważalnego i uprzednio danego. Jednakże owa rzeczywistość społeczna jest skonstruowana nie inaczej, jak na podstawie rzeczywistości religijnej.

Przyjrzenie się roli religii w nowo powstających naukach społecznych pozwoli lepiej zrozumieć istotę sekularyzmu, który stał się nieodłączną częścią pozytywizmu i rodzących się w jego łonie nauk. To, co nazwiemy „prywatyzacją religii”, łączące się z zanikaniem jej w sferze publicznej, czyli jednym z przejawów sekularyzacji<sup>223</sup>, jest uwarunkowane właśnie

---

<sup>221</sup> Por. TST, s. 64.

<sup>222</sup> PRS, s. 189 (TST, s. 66).

<sup>223</sup> Jest to pierwszy z trzech typów sekularyzmów rozróżnionych przez Charlesa Taylora. Por. C. Taylor, *A Secular Age...*, s. 1-2. Zagadnienie „prywatyzacji religii” zostało rozwinięte przez Petera Bergera i Thomasa Luckmanna w 1963 w *Secularization and Pluralism*: „Religia znajduje więc w coraz większym stopniu swoją podstawę etyczną w sferze prywatnej, szczególnie w rodzinie i splotach jej społecznych powiązań... Ponadto religia staje się w swojej orientacji coraz bardziej doczesna... Religia staje się zatem «międzyludzka» (*interpersonal*) i «wewnętrzna» (*inward*) zarazem, przy czym pierwsza z wymienionych własności odnosi się

właśnie Durkheimowskie, społeczne rozumienie religii. Pierwotnie to społeczeństwo jest ukonstytuowane przez religijną klasyfikację rzeczywistości. Później dopiero ulega to modyfikacji w naukę, która pozwala badać religię. Mówiąc wprost, dochodzi do momentu, kiedy nauka ukształtowana na podstawie religijnych przesłanek, staje się metodą do studiowania samej siebie. Milbank podkreśla, że dla Durkheima struktury społeczne nie są postrzegane jako uprzednie do religii. Społeczeństwo istnieje dzięki symbolicznej samo-reprezentacji. W tym systemie myśli każda religia okazuje się być Comte'owsko-Kantowską religią ludzkości. Powstaje zamknięte koło samoafirmacji, w którym „religia jest tak naprawdę nauką i społeczeństwem, ponieważ nauka i społeczeństwo są w gruncie rzeczy religią”<sup>224</sup>. Pierwsza socjologia okazuje się być socjologią religii i dlatego też konieczne jest by była konstytuowana przez sekularyzację.

„Prawda” socjologii Durkheima wyraża się w jego programie politycznym: ponieważ jedynie państwo narodowe uosabia i legitymizuje nowy totemizm, jakim jest kult *sacrum* wolności jednostki i podejmowanych przez nią wyborów, nie może być zatem wyboru innego niż instytucje państwowe, łącznie z oferowaną przez nie sekularystyczną edukacją, w której *cirriculum* znajdzie się również i „socjologia”. Jak dobrze rozumiał Charles Péguy, w dalszym ciągu był to głos pozytywizmu jako nowej władzy duchowej, sekularnej transformacji, w przebraniu nowej, perwersyjnej teologii.<sup>225</sup>

Czy w świetle takiego odczytania Durkheima, można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że polityczny program Durkheima stanowi jakąś formę pociągniętej do skrajności protestanckiej „teologii politycznej”? Świeckie i teologiczne koncepcje przenikają się u Durkheima, który próbuje opisać „neutralnym” językiem socjologicznym (jak widzieliśmy wyżej, wywiedzionym z refleksji teologicznych) rzeczywistość religijną. W jego „nowej teologii” *faite sociale* zosają utożsamione z samym *sacrum*, co jedynie potwierdza tezę Milbanka, że „socjologia z definicji od zawsze była przede wszystkim socjologią religii”<sup>226</sup>.

---

do stosunków społecznych w sferze prywatnej, a druga do problemów tożsamości w tejże sferze”. P. L. Berger, T. Luckmann, *Secularization and Pluralism*, „International Yearbook for the Sociology of Religion” 1966, 2, s. 81, za: H. Knoblauch, „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, tłum. D. Motak, w: T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Zakład Wydawniczy NOMOS: Kraków 2006, s. 23.

<sup>224</sup> PRS, s. 192 (TST, s. 68).

<sup>225</sup> PRS, s. 193 (TST, s. 68).

<sup>226</sup> PRS, s. 193 (TST, s. 68).



W ortodoksyjnie chrześcijańskiej wykładni przemoc była rezultatem Upadku, owocem grzechu pierwszych rodziców i wypędzenia z raju<sup>227</sup>. W nowym sekularnym paradygmacie przemoc jest nieuniknionym skutkiem ubocznym „kreatywnej wolności”.

Durkheim odrzuca jako «teologiczne» i «metafizyczne», zwykłe religijne i etyczne rozumienie poświęcenia i zbrodni, może to jednak uczynić poprzez podstawienie „naukowego” wyjaśnienia, które samo ucieleśnia znaturalizowaną wersję mitu uniwersalnego prawa ekspiacji, dającego się prześledzić wstecz do teologicznego pozytywizmu.<sup>228</sup>

Nowy pozytywizm zapoczątkowany przez Comte’a, następuje po metafizycznym Oświeceniu. Jest to kolejny etap w erach świata – analogicznie do koncepcji Joachima z Fiore, gdzie Era Ducha następująca po Erze Syna, jest doskonalszym etapem w dziejach ludzkości. Widzimy tu pewną regułę, która charakteryzuje nowożytną świadomość – naiwna wiara w postęp, która (nie twierdząc, że intencjonalnie) wykazuje pewną zbieżność z religijnymi ruchami millenarystycznymi. Wiara ta, charakteryzowała tak Comte’a, de Maistre’a (gdzie trzecie post-chrześcijańskie objawienie ma zamknąć wiek rewolucyjnej katastrofy<sup>229</sup>), Durkheima, co Hegla i Marksa (1818-1883)<sup>230</sup>.

Dlatego też za punkt wyjścia „nauki” nie można brać ani całości społecznej, ani też czynu jednostki – niemożliwa jest ani jakaś nauka pozytywna, ani też nauka liberalna. Ale niemożliwe jest również jakieś połączenie ich obu, ponieważ zarówno wkład sfery społecznej, jak i wkład sfery jednostkowej są całkowicie przygodne i podlegają bezustannej wzajemnej modyfikacji. Nigdy nie widzimy sfery społecznej – pomijając ten przypadek, kiedy przejawia się ona w formie „jednostkowego” działania (o charakterze fizycznym bądź językowym) – podobnie jak nigdy nie odczytujemy kryjącej się za takim działaniem intencji – inaczej aniżeli

---

<sup>227</sup> Koncepcja Upadku wciąż miała swoje miejsce w teoriach społecznych de Bonalda i de Maistre’a. Por. L. J. Ray, *Theorizing Classical Sociology...*, s. 28.

<sup>228</sup> PRS, s. 193 (TST, s. 71).

<sup>229</sup> Por. TST, s. 72.

<sup>230</sup> Owo „skażenie” millenarystyczne charakteryzowało moim zdaniem wczesne teorie ewolucjonistyczne, które funkcjonowały w naukach społecznych, a widoczne były szczególnie w teoriach na temat ewolucji religii – od prymitywnych (za które postrzegano magię, totemizm, animizm itd.) do najbardziej wzniosłych i ucywilizowanych form egzystencji ludzkiej (czy to miało być liberalne protestanckie chrześcijaństwo, czy społeczeństwo świeckie). Heglowski idealizm, który stał się wzorem tak dla Marksa, co dla współczesnych liberalnych filozofów (czego doskonałym przykładem jest Francis Fukuyama) ugruntowujący wiarę w postęp, był zaledwie kolejną odsłoną owej „millenarystycznej” wiary.

w kategoriach jego obiektywnego „opartego na napięciach” usytuowania w obrębie jakiegoś bardziej ogólnego procesu, jaki w ramach owego działania jest zakładany i modyfikowany. Stosunek społeczeństwo/jednostka nie jest tym samym, co stosunek schematu do treści, ani tym samym, co stosunek całości do części anatomicznych.<sup>231</sup>

Nowa nauka powstała w oparciu o „objawione prawdy”: „sfera społeczna”, oraz kantowski transcendentalizm, który zostaje udowodniony i zagwarantowany właśnie przez to, co społeczne. Pozwala to w pewien uzasadniony sposób określić nauki pozytywne, jako nową religię objawioną, rozpoczynającą nową erę w dziejach ludzkości. W tak zaprezentowanej przez Milbanka genealogii francuskiej socjologii, nauki społeczne rzeczywiście mogą jawić się jako pewna postchrześcijańska herezja. Durkheim staje się pewnego rodzaju wyznacznikiem dla pozostałych socjologów, jak Max Weber (1864-1920), Georg Simmel (1858-1918) czy Ernst Troeltsch (1865-1923). Wszyscy oni łączą liberalną koncepcję wolności z pozytywistycznym rozumieniem prawa i suwerenności oraz dotychczasową tradycję teorii społecznych z kantowską i neokantowską filozofią. Milbanka negatywna ocena sekularyzacji rzeczywistości społecznej, która dokonała się u Durkheima, spotkała się z przewidzianą krytyką. Tak bowiem jak Habermas zaprotestował przeciwko utożsamianiu kandyzmu z narodzinami nazistowskiej ideologii, tak Ivan Strenski dostrzegł pewną ironię w krytyce projektu Durkheima. Społeczne organizacje proponowane przez niego (to jest państwa narodowe, czy inne sojusze na wyższym poziomie organizacji) nie muszą wcale prowadzić do faszystowskich wypaczeń, jak zdaje się sugerować Milbank. Strenski punktuje, że to właśnie oparte na jakimś rodzaju teologii organizacje religijne mają większą tendencję do popadania w fanatyczną przemoc<sup>232</sup>. Jakkolwiek jest to celna uwaga, to jednak Milbank dostrzegał ten problem i mierzył się z nim – dostrzegając w tych fundamentalistycznych teologiach (opartych na radykalnie woluntarystycznych interpretacjach) przede wszystkim sposobu legitymizacji władzy politycznej<sup>233</sup>.

---

<sup>231</sup> PRS, s. 204-5 (TST, s. 74).

<sup>232</sup> I. Strenski, *Theology and the First Theory of Sacrifice*, Brill: Leiden-Boston 2003, s. 186. Warto zaznaczyć, że stosowane przez Strenskiego pojęcie „faszyzmu”, stosowane jako oskarżenie, jest równie nieprecyzyjne i ogólne, co u Milbanka. Omawiani już de Bonald i de Maistre’a są przez niego postrzegani właśnie jako myśliciele protofaszystowscy.

<sup>233</sup> Zobacz rozdział III, 1.1., zwłaszcza przypis 41.

### c) Religia a rzeczywistość społeczna w tradycji niemieckiej

Tak jak francuska tradycja socjologiczna gwarantowała „to co społeczne” poprzez zakamuflowany „społeczny okazjonalizm”, który dało się prześledzić aż do nominalizmu Malebranche’a i jego *visio dei*, tak Milbank zwraca uwagę, że w tradycji niemieckiej to co „społeczne” zostało zbudowane w oparciu na neokantowskich pojęciach, które pozwalają określić relacje pomiędzy jednostkami. To, co konstytuuje w tej nowej tradycji jednostki, to relacja z innymi osobami i rzeczami, które potwierdzają jej wolność. Milbank stwierdza, że takie ujęcie rzeczy jest radykalną antytezą chrześcijaństwa, gdyż ustanawia „ontologię konfliktu”<sup>234</sup>. Świeckie nauki społeczne promują właśnie taką wizję człowieka. Według teorii Simmela „przedmioty naturalne, inni ludzie, oraz społeczeństwo w ogóle, zostają przeciwstawione jednostce, jako przeszkoda dla jej życzeń i pragnień”. Inny, w tym rozumieniu, jedynie zaburza pierwotną harmonię, w której mogłaby się realizować wolność jednostki<sup>235</sup>.

Niemieccy socjologowie starają się zapewnić, że w ich metodologii „ujęcia historii podporządkowują się budzącym wątpliwości założeniom kantowskiej i neokantowskiej filozofii”<sup>236</sup>. We francuskiej tradycji, jak widzieliśmy, religia i sfera społeczna są tożsame – natomiast w tradycji niemieckiej są rozdzielne. Za Kantem zostaje przyjęte założenie, że religia odnosi się do tego, co nadprzyrodzone, czego nie można opisać przy pomocy danych nam kategorii, pozwalających zrozumieć skończony świat (społeczeństwo). Religia więc zajmuje się tym, co jest poza rzeczywistością społeczną (którą się da opisać naukowo). Tak jak u Kanta religia zostaje utożsamiona ze sferą moralną, transcendentną, do której możemy mieć dostęp jedynie praktyczny, a nie spekulatywny<sup>237</sup>. Religia zostaje więc całkowicie pozbawiona funkcji interpretacyjnej pozwalającej tłumaczyć rzeczywistość społeczną. Milbank zauważa, że wszelkie metafizyczne i teologiczne oceny zostają odrzucone jako zbędne, jednocześnie zostaje powtórzone „kantowskie utożsamienie religii z tym, co prywatne, subiektywne i ocenne – w kontraście z jakąś publiczną, naturalną bądź społeczną sferą faktów obiektywnych wprawdzie, lecz z ludzkiego punktu widzenia pozbawionych sensu”<sup>238</sup>. Niemiecka szkoła socjologii pozwala na nowo opowiadać historię: jako historię

---

<sup>234</sup> O społecznym *agonie* będzie więcej powiedziane w kolejnym rozdziale, w punkcie 1.2.

<sup>235</sup> Por. TST, s. 81.

<sup>236</sup> TST, s. 75.

<sup>237</sup> Por. TST, s. 76.

<sup>238</sup> PRS, s. 210 (TST, s. 76).

relacji pomiędzy osobistą religijną charyzmą jednostek a różnymi procesami codzienności i instrumentalnego rozumu<sup>239</sup>.

Weberowska socjologia<sup>240</sup>, która jest obiektywną historią zajmuje się przede wszystkim „racjonalnością ekonomiczną, formalną biurokracją i machiavellową polityką”<sup>241</sup>. Milbank podkreśla, że religia, sztuka, tradycyjne organiczne wspólnoty, leżą poza świecką. Są ukrytymi, subiektywnymi siłami, przynależącymi do „«irrealnej» sfery wartościowań”<sup>242</sup>. Organizacja jak i doktryna religijna są jakimiś drugorzędnymi fenomenami. Religię można opisywać jedynie przy pomocy społecznych wyjaśnień, mających charakter w gruncie rzeczy funkcjonalistyczny. Jest to główny problem, który dostrzega Milbank w Weberowskiej socjologii religii:

O ile efekt działania religii (tzn. charyzma) jest czymś trwałym, o tyle musi współbrzmieć z warunkami umożliwiającymi przetrwanie społeczeństwa w sferze uniwersalnej i apriorycznej zdefiniowanymi przez Webera – innymi słowy, efekt ów musi trwać czy to w formie inercyjnej, czy też za pośrednictwem formalizacji prawnej. Kategorie religijnej trwałości można zatem w pełni wyjaśnić, odnosząc do nich kategorie socjologiczne. By móc się rozprzestrzenić, religia potrzebuje narracji, doktryn, spójnych norm – jednak w polemice z Weberem należy zauważyć, że nie sposób zdefiniować rzekomo inicjalnych, definiujących „charyzmę” założeń – w oderwaniu od owych kategorii. Religia rozpoczyna się wówczas, gdy zaczyna się rozprzestrzeniać.<sup>243</sup>

Organizacja religijna może teraz przetrwać tylko i wyłącznie poprzez „odwołanie się do egoistycznego interesu, czy to materialnego, czy duchowego (prestż przynależności do danej religii, obietnica zbawienia itd.)”<sup>244</sup>. Mamy zatem do czynienia u Webera z pełnym odczarowaniem sfery społecznej. Proces tak zwanej sekularyzacji się domyka w jego socjologii, sprowadzając fenomen religii do „tego, co społeczne”, rozumianego

---

<sup>239</sup> Por. PRS, s. 209 (TST, s. 76).

<sup>240</sup> Hans Joas zwraca uwagę, że Milbank błędnie zalicza Maxa Webera do pozytywistów. Choć myśl Kanta bez wątpienia miała wpływ na niemieckiego socjologa, to, jak zauważa Joas, Milbank całkowicie ignoruje znaczenie filozofii Nietzschego i Diltheya dla jego myśli, które miały być znacznie istotniejsze. Por. H. Joas, *Do We Need Religion?...*, s. 74.

<sup>241</sup> PRS, s. 227 (TST, s. 85).

<sup>242</sup> PRS, s. 227 (TST, s. 85).

<sup>243</sup> PRS, s. 232-3 (TST, s. 88)

<sup>244</sup> PRS, s. 233 (TST, s. 88).

w postkanowstki świecki sposób. Jakkolwiek o przedmiocie religii nic nie możemy powiedzieć i socjologia twierdzi, że nie zajmuje się tym zagadnieniem (choć wiemy, dzięki Milbankowi, że zawiera teologiczne presupozycje), to można ją badać właśnie jako fakt społeczny.

Milbank w pewien sposób docenia jednak Webera, zwracając uwagę, że „jego obserwacje dotyczące religii i społeczeństwa są częstokroć przełomowe, i to właśnie w stopniu, w jakim zwraca on uwagę na fakt, że każda z religii jest tyleż zespołem praktyk, co przekonań, dlatego też domaga się odpowiedniej «społecznej przestrzeni życiowej»”<sup>245</sup>. Jednakże, stwierdza dalej, jego „założenia aprioryczne [...] podważają tę koncepcję «praktyki religijnej»”<sup>246</sup>. „Świat”, to znaczy zsekularyzowana rzeczywistość, jest dla Webera taką właśnie aprioryczną kategorią. Weber wykorzystywał to do pokazania jak w protestantyzmie doszło do przesunięcia praktyki ascetycznej, z rzeczywistości stricte religijnej (jak było na przykład w przypadku życia mniszego), do rzeczywistości „światowej”. Socjologia powstała wraz z wynalezieniem rzeczywistości społecznej, przestrzeni sekularnej którą sama mogła badać. Mówiąc wprost – sama stworzyła swój przedmiot badań, by mogła zaistnieć i trwać. Wcześniej nauka ta nie miała w ogóle potencjału się wykształcić, gdyż jej przedmiot badań jeszcze nie istniał. Milbank zauważa, że

[w] wiekach średnich ekonomia polityczna i socjologia nie mogły zostać odkryte, ponieważ ontologiczny przedmiot każdej z nich nie był jeszcze obecny. Jednak wraz z prywatyzacją religii coraz prawdziwsze staje się twierdzenie, że organizacyjnie religia podpada pod ogólny schemat konstytuujący wszelkie instytucje publiczne. W nowoczesnym świecie „socjologia” zdaje się więc znajdować swoje zastosowanie.<sup>247</sup>

Chrześcijaństwo zostaje przez Webera (ale też przez Troeltscha) sprowadzone do jakiejś recepcji liberalnego protestantyzmu. Milbank zwraca uwagę, iż całą chrześcijańską doktrynę, aż ku początkom chrześcijaństwa (a nawet na Stary Testament), zostaje transponowany cały bagaż filozoficzny indywidualizmu, woluntaryzmu, fideizmu i kantowskiej etycyzacji<sup>248</sup>. W zasadzie cała historia Zachodu w ujęciu tych socjologów, zamienia się w „od-zawsze-

---

<sup>245</sup> PRS, s. 241 (TST, s. 92).

<sup>246</sup> TST, s. 241 (TST, s. 92).

<sup>247</sup> PRS, s. 238 (TST, s. 91).

<sup>248</sup> Por. TST, s. 95.

mający-nadejść liberalny protestantyzm”<sup>249</sup>. Po epoce religii objawionych następuje w końcu trzecia świecka epoka – historia się wypełnia. Można wręcz powiedzieć, że koncepcja sekularyzacji Coxa wywodząca się przecież z reformowanej tradycji teologicznej i opierająca się częściowo na egzegezie Pisma Świętego, jest kulminacją tego i zwieńczeniem protestanckiego projektu „odczarowania” świata, obecnego już przecież u Webera<sup>250</sup>. Ta liberalna teologia w gruncie rzeczy daje religijną legitymację roszczeniom nowoczesnej socjologii. Nowa świecka epoka jest dopełnieniem liberalnego protestantyzmu, sprywatyzowanego i zindywidualizowanego chrześcijaństwa, sprowadzonego do życia wewnętrznego, wycofującego się ze sfery i instytucji publicznych. Chrześcijaństwo nie jest tak indywidualistyczne, jak widzi je Weber. Monastycyzm, wbrew temu co twierdził, nie polega na zawarciu kontraktu pomiędzy mnichami. Postrzeganie życia monastycznego w kategoriach kontraktualnych całkowicie chybia celu i nie pozwala zrozumieć tego zjawiska. Tu nie chodzi o indywidualną decyzję jednostki, a o włączenie się do tradycji, w której ta jednostka już jest<sup>251</sup>. Wchodzenie do wspólnoty religijnej, do jej tradycji, przypomina bardziej dziedziczenie spadku przez członka rodziny<sup>252</sup>. Jednostka już jest zanurzona w tradycji, a jedyne co ulega zmianie to przejęcie przez nią odpowiedzialności. „[A]spekty kulturowe [tradycji] są czymś równie «naturalnym» jak aspekty biologiczne”<sup>253</sup>, powie Milbank. Całe rozumienie społeczeństwa, które jest konstytuowane przez relacje

---

<sup>249</sup> PRS, s. 246 (TST, s. 95).

<sup>250</sup> Por. H. Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Princeton University Press: Princeton-Oxford 2013. Należy jednak podkreślić, że „odczarowanie” świata nie jest tożsame z końcem religii. Jest to częsty błąd we współczesnej dyskusji i nawet Weber mu uległ, jak zauważa Charles Taylor C. Taylor, *A Secular Age...*, s. 553.

<sup>251</sup> W innym miejscu Milbank argumentuje, że nowoczesna socjologia jest niewystarczająca do opisu średniowiecznych stowarzyszeń, ze względu na jej redukcjonistyczne podejście. Przy badaniu średniowiecznego miasta, a tym bardziej klasztoru, nie ma sensu dowodzenia „względnego pierwszeństwa czynników «wyidealizowanych» czy też «społecznych»”. Nie ma czegoś takiego, zauważa, „co można by zidentyfikować jako «społeczne» i co dałoby się oddzielić od struktur politycznych, ekonomicznych czy religijnych”. Ponadto, praktyki religijne przenikają w średniowieczu wszystkie inne. Współistnienie licznych średniowiecznych stowarzyszeń i korporacji wraz ze średniowiecznym miastem było „rezultatem rozprzestrzeniania się idei niepolitycznego, wolnego, religijnego typu stowarzyszenia, możliwego dzięki chrześcijaństwu”. PRS, s. 236 (TST, s. 90).

<sup>252</sup> Jest to w końcu włączenie do „tradycji”, która, jak pisał Maurin, „jest przekazywaniem, pielęgnowaniem, kulturowaniem – kultem”. K. Maurin, *Tradycja i postępowanie w nauce – filozofii – religii*, w: *Odczyty w Castel Gandolfo*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego: Warszawa 2020, s. 59, 62, 72-3).

<sup>253</sup> PRS, s. 252 (TST, s. 97-8).

jednostek realizujących swą wolność i sobie w tym przeszkadzających, ograniczając siebie nawzajem, wiąże się z, można by powiedzieć „teologicznym błędem” Webera. Państwo jest bowiem zsekularyzowanym Kościołem. Społeczeństwo jednostek natomiast, było pierwotnie niebiańską wspólnotą, która została sprowadzona do tego „świata” (podobnie jak było z praktyką ascetyczną). Jednak Milbank zauważa poważne błędy w tym rozumowaniu. Socjologia bowiem przyjmuje pojęcie osoby, jako posiadającej własną wolę, które wyewoluowało z rzymsko-jurydycznej koncepcji osoby. Natomiast chrześcijańskie pojęcie osoby, na równi odrzuca zredukowanie jej do maski (*persony*, roli pełnionej w prawie rzymskim) jak i do abstrakcyjnej woli. Zwraca uwagę, że

u Augustyna tłem dla antropologicznie pojętej *persony* jest kontekst raczej chrystologiczny i trynitarny niż prawniczy, tak więc Augustyn podkreśla konkretność i specyficzną jedność osoby, obejmującą duszę i ciało; jakąś sytuacyjną jedność Boga z człowiekiem – urzeczywistniającą się w specyficznej boskiej osobowości, która wydarzyła się w konkretnej osobowości Chrystusa, niedającej się oddzielić od jej relacji z Ojcem i Duchem Świętym.<sup>254</sup>

Również Kościół nie jest organizmem, czy „duchowym” ciałem składającym się z jednostek, który później został podporządkowany imperialnej władzy papieża, co stało się początkiem „socjalizacji Kościoła i jego transformacji w nowoczesne, liberalne Państwo”<sup>255</sup>.

Milbank dość jasno pokazuje, że w powyższej weberowskiej wizji rzeczywistości, nowoczesny świat jest „fuzję monoteizmu, przekształconego w stricte doczesną racjonalność formalną z odżywającym politeizmem, w odniesieniu do sfery sprywatyzowanych wartości”<sup>256</sup>. „Politeizm” ten jest rozumiany jako niezliczona ilość różnych imperatywów, do których można się odnosić w sposób arbitralny. W ten sposób Weber poszedł o krok dalej od Kanta i jego absolutnych uniwersalnych wartości.

W swej krytyce nauk pozytywnych, w tym przede wszystkim nauk społecznych, Milbank wykazuje jak bardzo są one wyjściowo uwarunkowane, choć nie zawsze *explicite*, często w sposób zakamuflowany, pewnymi uprzednimi założeniami natury metafizycznej i teologicznej. Dokonana przez te nauki sekularyzacja, pozwalając im zastosować wypracowane przez nie własne metody naukowe, nie polega na dokonaniu jakiegoś odkrycia

---

<sup>254</sup> PRS, s. 252-3 (TST, s. 98).

<sup>255</sup> PRS, s. 253, (TST, s. 98).

<sup>256</sup> PRS, s. 254 (TST, s. 99).

na temat rzeczywistości, które ulega weryfikacji i potwierdzeniu. Przedmioty ich badań (jak społeczeństwo, czy fakty społeczne, w których poczet jest zaliczona religia) zostają sztucznie wykreowane w tym celu. Dokonuje się to poprzez adaptację i „mutację” pewnych założeń, mających swe źródło w teologii i metafizyce. Tak było z *visio Dei* Malebranche’a u Bonalda, jak i myślą protestancką zaadaptowaną przez Webera. Milbank stwierdza, że powstanie

„naukowego” wyjaśniania zarówno natury, jak i społeczeństwa nie można uznać za efekt zastąpienia boskich, transcendentnych przyczyn przyczynami immanentnymi. W rzeczywistości było tak, że dawna średniowieczna hierarchia przyczyn pierwotnych (boskich) i przyczyn wtórnych (immanentnych) uległa rozpadowi, a funkcję objaśniania rozdzielono pomiędzy „naturalne”, działające w sposób „weryfikowalny” dla człowieka, gdyż podlegające manipulacjom na drodze doświadczenia, oraz przyczyny „transcendentne”, w których sferze postulowano boską interwencję bez udziału instancji pośrednich.<sup>257</sup>

Filozoficzne i naukowe podwaliny nowoczesności są kryptoteologiczne. Dla Milbanka to nie ulega wątpliwości. Jest to jego podstawowe przesłanie, które otwiera furtkę dla powrotu teologii i odzyskania przez nią roli w opisie i narracji rzeczywistości. Świecka nowoczesność wypchnęła dyskurs religijny zastępując go swymi własnymi objawionymi prawdami, które stały się podstawą na nowego porządku świata. Jednakże należy sobie zadać pytanie, czy Milbank rzeczywiście dąży, jak niektórzy próbują mu zarzuć, do całkowitego odrzucenia tej całej tradycji nowoczesnej – co by go umieszczało bardziej w gronie premodernistów, niż postmodernistów.

### **3. Konkluzja**

Bezspornie odważnym przedsięwzięciem było przepracowanie przez Johna Milbanka tradycji nowoczesnej i pokazanie w których dokładnie miejscach w historii, w których nurtach intelektualnych, można znaleźć jej źródła. I wyraźnie pokazuje że są one natury jak najbardziej teologicznej. Chociaż sama nowoczesność, wraz z jej naukami, zapiera się jakiegokolwiek odniesienia do transcendencji, szukając potwierdzenia swych metod i usprawiedliwienia jedynie w skończonym obserwowalnym świecie.

---

<sup>257</sup> PRS, s. 539 (TST, s. 245).



Opisana w pierwszym rozdziale narracja Milbanka, skupiona na teologicznych antycypacjach doktryn fundujących nowoczesność dała nam klucz do interpretacji myśli nowoczesnej. Nie jest to zatem zwykła historiografia idei, ale narzędzie metodologiczne. Wciąż szkotyizm, jak można się łatwo przekonać studiując wywód angielskiego teologa, jest tym nienegowalnym wspólnym elementem dla najbardziej kontrowersyjnych koncepcji, które zbaczają z drogi ortodoksyjnej chrześcijańskiej myśli. Szkotyizm otworzył drzwi dla filozofii podmiotu, stającej się podwaliną nie tylko dla rozważań teoretycznych, ale i całego spektrum nauk – od antropologii, psychologii, po nauki społeczne i polityczne. Myśl Kanta nie tylko przypieczętowała w pewien sposób erozję chrześcijańskiej metafizyki, ale zaważyła jednak na losie teologii (co Milbank upatruje szczególnie w neotomizmie, ale i innych „nowych” szkołach teologicznych, jak rahneryzm<sup>258</sup>, czy teologia protestancka). Kantowski agnostycyzm odnoszony do rzeczywistości nadprzyrodzonej stał się w pewien sposób punktem wyjścia dla wszystkich późniejszych naukowych rozważań (i nawet fenomenologii nie udało się w pełni uratować metafizyki). Jednakże, jak zauważa Gordon Michalson, w próbie oczyszczenia współczesnej teologii z kantowskich presupozycji przez Milbanka zawarta jest doza ironii. Dochodzi do wniosku, że nawet Milbank jest na swój sposób kantystą, „pomimo jego heroicznych prób przezwyciężenia Kantowskiego dziedzictwa”, właśnie poprzez metodę dedukcji. Tak jak „ wysiłek Kanta, aby stworzyć wrażenie swobodnego i otwartego dochodzenia, które przypadkowo daje wynik interpretacyjny wspierający jego racjonalną teorię religii, okazuje się rodzajem dedukcji”, tak dopiero można się zgodzić z Milbankiem, gdy spojrzy się na szczegóły rysowanej przez niego historii jego własnymi oczami, czyli przyjmując jego własne stanowisko. Bez tego „wspólnego stanowiska, po prostu nie jest jasne, na ile produktywny byłby merytoryczny spór z Milbankiem na temat «nowoczesności»”<sup>259</sup>. Podobnie do innych komentatorów (czy wręcz krytyków), Michalson zauważa, że prawie niemożliwe jest prowadzenie z Milbankiem debaty, poprzez przyjęcie jakiegoś neutralnego gruntu<sup>260</sup>. Ostatecznie, można się tylko zgodzić z Milbankiem przyjmując jego założenia, albo stanąć w opozycji do niego. Sam brytyjski teolog wyklucza możliwość jakiegokolwiek „neutralnej” sfery dialogu: „jeśli

---

<sup>258</sup> Rahneryzm staje się punktem wyjścia według Milbanka dla teologii politycznych i teologii wyzwolenia, gdzie wizja zbawienia zostaje sprowadzona do „świeckiego zbawienia”, dotyczącego jednostki albo jakiejś immanentnej społeczności. Zagadnienie to zostanie omówione dokładnie w rozdziale III, 2.2.

<sup>259</sup> G. E. Michalson, *Re-Reading the Post-Kantian Tradition with Milbank*, „Journal of Religious Ethics”, 2004, 32, 2, s. 379.

<sup>260</sup> Por. G. E. Michalson, *Re-Reading the Post-Kantian Tradition...*, s. 380.

jego rewizjonistyczne ujęcie powstania świeckiego dyskursu wypływa z głęboko przedliberalnej i śmiałej anglikatolickiej postawy teologicznej, to autonomiczna racjonalność zostaje zduszona w kołysce, a alternatywy dla stanowiska Milbanka pojawiają się tylko w terminach, które im przypisał<sup>261</sup>. Milbanka teza o przemożnym wpływie kantyzmu na nauki społeczne również spotkała się z krytyką. Poza wspomnianymi uwagami Joasa odnośnie rzekomego kantyzmu Durkheima, Joseph Lough zwrócił uwagę, że podstawowe założenie Milbanka, jakoby nauki społeczne umiejscawiały religię wewnątrz Kantowskiej wzniosłości, jest błędne. Wzniosłość, nie ma bowiem porządkować i określać religii, ale w jest gruncie rzeczy „duszą i substancją współczesnej religii i duchowości”<sup>262</sup>. Wbrew licznym twierdzeniom Milbanka, że Weber był neokantystą, Lough konstatuje, że wręcz przeciwnie – socjolog nie wyciągnął ostatecznych wniosków z Kanta, które pozwoliłyby mu dostrzec różnicę pomiędzy wzniosłością, a jej materialną formą w której się ukazuje<sup>263</sup>.

Natomiast, według Milbanka, sztucznie stworzona sfera sekularna pozwala na uprawianie nowego rodzaju „świeckiej polityki”, konkurencyjnej dla „polityki Bożej”. Nie potrzebuje ona odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Kant otwiera drogę dla nowego „Królestwa celów”, gdzie nie ma jednej wspólnej drogi dla ludzkości ku której powinna zmierzać. Tak jak chrześcijańskie *polis* było ukierunkowane na zbawienie, tak ówczesne, można by rzec, opiera się na „zaspokojeniu” pragnień, mieszczących się w obrębie skończonej natury ludzkiej. Milbank dowodzi jednak, że inna polityka jest możliwa, ale musi się ona uwolnić właśnie z pęt nałożonych jej przez myśl nowoczesną. Pokazał on jak socjologowie nałożyli na religię ograniczenia, sprowadzając ją do jednego z wielu „faktów społecznych”, czy do rzeczywistości wewnętrznej na drodze „prywatyzacji” religii (co jest charakterystyczne, jak wykazuje, dla wybitnie protestanckiej interpretacji doświadczenia chrześcijańskiego, kładącego nacisk na indywidualnej relacji z Bogiem), nie pozwalając de facto na jej oddziaływanie nie tylko w dziedzinie nowo pojętej nauki, ale i polityki. Religia będąc zjawiskiem „obok” innych, może mieć co prawda wpływ na politykę, ale nie jest rzeczywistością przenikającą działanie polityczne. Sama jest poddana obserwacji, badaniom i ocenie, jak wszystkie inne fakty społeczne. I chociaż powstają

---

<sup>261</sup> Por. G. E. Michalson, *Re-Reading the Post-Kantian Tradition...*, s. 379.

<sup>262</sup> J. W. H. Lough, *Weber and the Persistence of Religion: Social Theory, Capitalism and the Sublime*, Routledge: London-New York 2006, s. 105.

<sup>263</sup> Por. J. W. H. Lough, *Weber and the Persistence of Religion...*, s. 105.

w ostatnich czasach różne próby podważenia tego autorytetu świeckich nauk społecznych, to wciąż ich metody są punktem wyjścia dla opisu rzeczywistości ludzkiej, w tym właśnie fenomenów religijnych. Nawet teologia, jak wskazuje Milbank, dała się zwieść tej myśli sekularnej postrzegając „religię” jako coś przynależnego do świata naturalnego, oderwanego od nadprzyrodzoności. Wiąże się to również z tym, że współczesna teologia radykalnie oddziela rzeczywistość stworzoną od Boga (co jest szczególnie charakterystyczne dla teologii protestanckiej, np. Harnacka, Bartha, Niebuhra, czy Pannenberg). Słowo Boże stoi w opozycji do świata, do tego stopnia, że nie można mówić o jakimś przenikaniu się, zapośredniczeniu, które jest tak istotne dla teologii Milbanka. Liczne postsekularne próby ujęcia religii wciąż wychodzą z tych sekularnych przesłanek sprowadzających religię do *fait sociale* – co widać na przykład u Habermasa. W swej krytyce słynnego frankfurckiego wykładu filozofa, zwraca on uwagę że przestrzegając przed religijnym i naturalistycznym ekstremizmem Habermas stara się „obronić i wzmocnić neutralny, sekularny grunt” dla rozsądnego humanizmu<sup>264</sup>. W tej recepcji religia musi zostać podporządkowana kantowskiemu rozumowi – czemu Milbank się radykalnie sprzeciwia<sup>265</sup>. Gdy Habermas dostrzega podobne zagrożenie kantowskiej racjonalności tak u Ratzingera, co u Dawkinsa, to zdaniem Milbanka „żyjemy teraz w epoce przeciwstawienia Dawkinsa i Ratzingera”<sup>266</sup>. Powrót do prawdziwie chrześcijańskiej metafizyki pozwala ograniczyć konflikt (*agon*) i biorącą się z niej przemoc, gdyż wymaga od wiary wyrażania się w sposób rozumowy. Nie jest ucieczką w fideistyczny dogmatyzm, jak widzi to Habermas. Zobaczyliśmy, że w myśli Milbanka „to, co społeczne” nie jest obiektywnie istniejącym przedmiotem badań nauk społecznych. Wręcz odwrotnie: nauki społeczne stworzyły ją, by moc przy jej pomocy badać rzeczywistość.

Teraz już jednak widzimy, że wyłonienie się pojęcia sfery społecznej należy lokalizować w obrębie historii „sfery sekularnej”, prób autolegitymizacji tej sfery oraz jej „zmagania” z fenomenem religii. Już u Hobbesa i Spinozy (a jeszcze wcześniej u Bodina) wyłonienie się

---

<sup>264</sup> J. Milbank, *What Lacks is Feeling...*, s. 562.

<sup>265</sup> Podobne spostrzeżenia do Milbanka względem postsekularyzmu Habermasa na gruncie polskim ma Tomasz Rowiński, co prezentuje w swej książce *Bękarty Dantego*, Tyniec 2015. Szerzej problem recepcji Habermasa przez konfesyjnych autorów omówiłem w eseju *Powrót do myślenia teologicznego w ponowoczesności. Postsekularyzm i Radykalna Ortodoksja*, w: *Mit-Religia-Nowoczesność*, red. T. Majewski, M. Kuster, Kraków 2019, s. 19-23.

<sup>266</sup> J. Milbank, *What Lacks is Feeling...*, s. 596.

krytycznego, nieteologicznego metadyskursu traktującego o pewnych aspektach religii – o jej lokalnych odmianach, jej szczególnych tradycjach, publicznych rytuałach – było równoznaczne z narodzinami pojęcia politycznej władzy suwerennej. Metadyskurs ten pojawił się wraz z ideą „państwa”, co oznaczało zupełnie nową perspektywę, perspektywę władzy oraz władzy działającej w pewnej perspektywie, poprzez swą czujną obecność w każdej części „ciała” społecznego (by posłużyć się metaforą Hobbesa), z którą władza ta stanowi jedność. Począwszy od „nowej nauki polityki”, na ekonomii politycznej i pozytywizmie skończywszy, w każdym z praktycznych i teoretycznych ujęć religii powtarza się pewien dwojaki element: we wszystkich swoich partykularnych, historycznych formach religia musi podlegać jakby spojrzeń z góry („wyższej perspektywie”\_ , jakiemś krytycznemu dyskursowi, a jednocześnie owa „wyższa perspektywa”, będąca perspektywą państwa, całego ciała politycznego, a więc i „człowieczeństwa”, częstokroć utożsamia się z jakąś uniwersalną religią, jakąś wydestylowaną esencją religijności, która jest konstruktem na użytek sekularnego pokoju.<sup>267</sup>

Sekularność z jednej strony wypychając religię z jej metanarracyjnej roli, tworzy nową religię sekularną. Jednak „neutralność” i „bezstronność” sekularności jest tylko pozorna, co Milbank nieustannie powtarza. Alternatywna wizja rzeczywistości, narracja, którą ona oferuje jest konkurencyjna w stosunku do religii. Dlatego też, jak stwierdza wielokrotnie Milbank, nowoczesne suwerenne państwo zbudowane na tych przesłankach charakteryzujących myśl nowoczesną, nie jest w stanie tolerować religii. „Ciało społeczne”, nowy Lewiatan, jest u swych podstaw anty-Chryścijny – jest to konkurencyjny organizm dla Kościoła, jako ciała Chrystusa. „Państwo świeckie”, które jest postulowane od Oświecenia, nie jest w swej istocie państwem opartym na jakimś „neutralnym”, ogólnym gruncie, jak to postrzega chociażby Habermas<sup>268</sup> – przestrzenią dialogu, gdzie niewierzący

---

<sup>267</sup> PRS, s. 262-3 (TST, s. 102).

<sup>268</sup> „Z punktu widzenia liberalnego państwa na określenie «rozumne» zasługują te wspólnoty religijne, które z przekonania wyrzekają się narzucania przemocą prawd wiary i stosowania przymusu sumienia wobec swoich członków, a tym bardziej manipulacji wiodących do samobójczych zamachów. Owo przekonanie wynika z trojkiej refleksji wierzących nad własną sytuacją w pluralistycznym społeczeństwie. Po pierwsze, religijna świadomość musi uporać się z poznawczym dysonansem, jakim jest zetknięcie się z innymi wyznaniem i religiami. Po drugie, musi dostosować się do autorytetu nauk, które mają społeczny monopol na wiedzę o świecie. Wreszcie musi uznać przesłanki państwa konstytucyjnego oparte na moralności świeckiej”. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, 9, 568, s. 11. Według Tomasza Rowińskiego taka forma liberalnego i świeckiego postsekularyzmu, którą proponuje Habermas, pozbawia religię „rzeczywistego znaczenia – najpierw społecznego, potem poznawczego, i wreszcie etycznego i politycznego

i wierzący muszą się ze sobą porozumiewać, by realizować wspólnie pewne cele. W ujęciu Milbanka takie świeckie państwo jest u swych podstaw właśnie kryptoreligijne – jest zsekularyzowanym Kościołem. Wizja wspólnoty w tej nowej religii oparta jest na relacjach pomiędzy samolubnymi jednostkami, na kontraktualizmie, gdzie przedmiotem wymiany i uzgodnień są samolubne interesy tychże jednostek. W tej świeckiej wizji świata nie ma miejsca na prawdziwy altruizm, na działanie miłości, która jest właśnie paradygmatyczna dla chrześcijaństwa. Relacje międzyludzkie poddane są ekonomicznym kryteriom i nie ma w nich miejsca na moralność, dobro, prawdę i piękno. Religia nauk społecznych według Milbanka zostaje sprowadzona do wzniosłej, nierzeczywistej narracji – jednej spośród wielu – i w tym aspekcie jest doceniana (co widać właśnie u Habermasa, czy innych świeckich postsekularystów).

---

– czyli tych wszystkich aspektów, które są jej konieczne do zachowania racjonalnej autonomii”. T. Rowiński, *Bękarty Dantego*, Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC: Tyniec 2015, s. 229.

## ROZDZIAŁ III

### TEOLOGIA POLITYCZNA JOHNA MILBANKA

Zostało już powiedziane, że dla Milbanka filozofia ma bezpośrednie przełożenie na rzeczywistość polityczną<sup>1</sup>. Genealogia, którą przeprowadza autor *Beyond Secular Order*, zakłada że można dostrzec współmierność między ludzką teorią a działaniem<sup>2</sup>. W poprzednim rozdziale ukazano, jak nowożytna refleksja filozoficzna wraz z kształtującymi się naukami pozytywnymi i społecznymi rozwijała się nie tyle w opozycji do ortodoksyjnej (zgodnie z kryteriami Milbanka) myśli katolickiej, ile raczej znalazła swoje oparcie w założeniach „nieortodoksyjnej” metafizyki postszkotowskiej – przede wszystkim w teorii jednoznaczności bytu, woluntaryzmie i nominalizmie. Z racji tego, że w głównym dyskursie zaczęła dominować teologia, którą można określić zgodnie z terminologią Milbanka jako dualistyczną<sup>3</sup>, czyli wprowadzającą radykalny rozdział między rzeczywistością naturalną a nadprzyrodzoną, możliwe stało się wyodrębnienie i zsekularyzowanie dziedzin takich jak etyka, ekonomia czy polityka<sup>4</sup>. Utraciły one ostatecznie swój teleologiczny horyzont, który przekraczał to, co naturalne, i kierował ku nadprzyrodzonemu. Chrześcijańskie etyka, ekonomia i polityka zostały na skutek tej paradygmatycznej zmiany podporządkowane nowej „teleologii woli”<sup>5</sup>. Wcześniej, chociaż były nakierowane na naturalny cel, ostatecznie dopełniały się w rzeczywistości

---

<sup>1</sup> Por. Wstęp do rozdziału II.

<sup>2</sup> Por. BSO, s. 2.

<sup>3</sup> Chociaż, jak widzieliśmy, taki zarzut dualizmu w stosunku do nowożytnej teologii pojawił się już u autorów *ressourcement* czy u Gilsona.

<sup>4</sup> Por. BSO, s. 128.

<sup>5</sup> Należy pamiętać o rozróżnieniu, jakiego dokonuje Milbank pomiędzy etyką świecką, charakterystyczną przede wszystkim dla Kanta i spadkobierców jego myśli (w tym nawet teologów, do których zaliczony zostanie w pewnym stopniu Karl Rahner), a właściwą etyką chrześcijańską. Ta ostatnia jest osadzona w nadprzyrodzonej perspektywie, w praktyce Kościoła i *imitatio* życia Chrystusa, i nie może być przez to zredukowana do jakiegoś imperatywu. Etyka chrześcijańska może być jednak rozumiana właśnie w kategoriach sekularnych, jak u Ernsta Troeltscha, który przez Stanleya Hauerwasa jest uznawany wręcz za jej wynalazcę. Tak jak sekularyzm jest nowoczesnym projektem i wcześniej nie istniał jako owa sfera neutralności, tak i etyka chrześcijańska jest zatem swoistym tworem nowoczesności. Zob. S. Hauerwas, S. Wells, *Why Christian Ethics was Invented*, w: *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Wiley-Blackwell: Malden-Oxford-Victoria 2004, s. 28-38.

nadprzyrodzonej. Jak wskazywał de Lubac, a za nim powtórzył Milbank, zgodnie z niedualistyczną doktryną między naturą a nadprzyrodzonością nie przebiega ostra granica, ale ta druga dopełnia i uwzniośla pierwszą. Natomiast w nowej, postszkotowskiej rzeczywistości mają one, jako wyodrębnione sfery, swe własne, niezależne cele, pozbawione odniesienia do naturalnego bądź nadprzyrodzonego końca<sup>6</sup>. Są to cele rozproszone, zatimizowane i skończone, nieznajdujące swego ujścia w transcendentnej rzeczywistości.

Jak można było zobaczyć, brytyjski teolog traktuje nowoczesną sekularną filozofię jako reakcję na również nowoczesną (antycypowaną już przez Dunska Szkota) teologię i metafizykę. Materialistyczne oświecenie staje się według Milbankowej genealogii możliwe dzięki temu, że presuponuje oddzielenie całej przestrzeni natury (stworzenia, jeśli posłużyć się językiem teologii) od nadprzyrodzoności. Oznacza to, że, jak już zostało pokazane w poprzednich rozdziałach, jest ono w takim ujęciu wynikiem specyficznej teologii chrześcijańskiej, która staje się budulcem dla myśli nowoczesnej. Sekularny materializm nie byłby możliwy wewnątrz systemu tomistycznego, natomiast, jak utrzymują przedstawiciele Radykalnej Ortodoksji, model „współdziałania” (*concurrence*) materii i form, charakterystyczny dla myśli postszkotowskiej, otworzył furtkę dla tego nowożytnego paradygmatu.

Jaką postawę można przyjąć względem dominującej w świecie nowoczesności? W odniesieniu do wzajemnej relacji religii i tradycji z nowoczesnością Milbank wyróżnia dwie najbardziej powszechne postawy. Pierwsza z nich to tak zwane „neoliberalne chrześcijaństwo”, które dąży do samosekularyzacji i oderwania dziedzin takich jak nauka, ekonomia, polityka i moralność od religii<sup>7</sup>. Pomimo użycia terminu „neoliberalne” (należy zaznaczyć, że pojęcie ma w tym wypadku wydźwięk raczej retoryczny niż merytoryczny), jak zobaczymy, cechy przypisane tej postawie charakteryzują różne nowożytne teologiczne szkoły (jak choćby rahneryzm). W przypadku drugiej postawy, którą możemy nazwać „reakcyjną”, nowoczesność jest odpowiedzią na „kościelne chrześcijaństwo” i religię<sup>8</sup>. Jednocześnie należy zauważyć, że nowoczesne chrześcijaństwo i nowoczesna reakcja skierowana przeciwko chrześcijaństwu są „nowoczesne” w ten sam sposób<sup>9</sup>. Można by

---

<sup>6</sup> Por. BSO, s. 128.

<sup>7</sup> Jest to pogląd zgodny z założeniami niektórych chrześcijańskich teologów, takich jak Harvey Cox, według którego w samej istocie chrześcijaństwa leżą podstawy prowadzące do „odczarowania” świata.

<sup>8</sup> Por. BSO, s. 131-132.

<sup>9</sup> Por. BSO, s. 135.

mówić w ich przypadku o nowoczesnym konflikcie mimetycznym, który pojawia się analogicznie w sporze między lewicą i prawicą, gdzie obie strony są równie „nowoczesne”, czyli opierają się na tych samych ontologicznych przed założeniach. Chrześcijaństwo, które w swej ortodoksyjnej formie wymyka się nowoczesnym teoriom politycznym i którego żadne podziały polityczne nie dotyczą, nie może się opowiedzieć po którejkolwiek stronie dzisiejszego politycznego spektrum. Natomiast nowożytna polityka bazuje właśnie na tej agonalnej binarności (np. lewica-prawica, liberalizm-konserwatyzm). Lewica i prawica, choć nieustannie skonfliktowane, metafizycznie opierają się na tych samych fundamentach. Podobnie spór między konserwatyżmem i liberalizmem jest iluzoryczny, gdyż obie postawy wyrastają z tego samego nowożytnego korzenia. Sam konserwatyżm jest bowiem wynalazkiem nowożytnym. Zarówno lewica, jak i prawica stworzyły anachroniczną narrację, zgodnie z którą to, co premodernistyczne, zaczęto określać mianem „konserwatywnego” lub „tradycyjnego”<sup>10</sup>. Zgodnie z powyższym założeniem konserwatyści nie są autentycznymi przednowoczesnymi tradycjonalistami, ale nowoczesnymi tradycjonalistami, którzy operują w nihilistycznej rzeczywistości<sup>11</sup>. Zwróćmy uwagę, jak Milbank definiuje nowoczesność:

---

<sup>10</sup> Por. BSO, s. 161. We wstępie do *Beyond Secular Order* zostaje postawiona teza, że konserwatyżm jest w rzeczywistości tak samo „modernistyczną kategorią jak postępowość” (BSO, s. 9). Jako że koncepcja obu tych pojęć była nieznaną w czasach przednowożytnych, odwoływanie się bezpośrednio do tej tradycji nie może być uznawane ani za postępowe, ani za konserwatywne. Jak zostanie jeszcze pokazane, idee powszechnie uważane za postępowe (jak socjalizm) mogą być w gruncie rzeczy bardziej tradycyjne od idei „konserwatywnych”.

<sup>11</sup> Milbank francuskich reakcjonistów, *nouveaux philosophes* czy Carla Schmitta nazywa fałszywymi konserwatystami, gdyż nie są w stanie w pełni uwolnić się od dziedzictwa Kanta, a religia pełni u nich funkcję jedynie legitymizującą abstrakcyjną władzę. W *Teologii i nauce społecznej* teolog przewrotnie pisał: „rację mieli raczej de Maistre, de Bonald i Carl Schmitt, twierdzący, że polityka zawsze kreuje władzę, obwieszczać jakąś religię, umożliwiającą skanalizowanie mitycznej mocy jakiegoś fikcyjnego Boga czy bogów («fikcyjny» niekoniecznie oznacza tutaj «nieprawdziwy»). Skoro ostatecznie dominuje siła, to jest tak nie za sprawą jej materialnej realności, lecz za sprawą arbitralności wszelkich mitycznych kreacji. Doskonała forma polityki, tak samo zresztą jak i religii – argumentował Bernard Henri-Lévy w ślad za Carlem Schmittem i przedstawicielami katolickiego pozytywizmu – jest monoteizmem ustanawiającym pojedyncze, absolutne źródło władzy. Z drugiej strony religia – i tylko religia – jest również tym, co powściąga zakusy władzy politycznej, ponieważ sytuuje źródło władzy ponad suwerennością polityczną i stwarza «duszę» jako miejsce bezpośredniej styczności z ową władzą. Na tym etapie rozumowania (będącym najsłabszym miejscem w ich argumentacji) sami *nouveaux philosophes* nadal usiłowali przywrócić do gry kantowską wolność, czynili to jednak w sposób w pełni współbrzmiący z *Religią w obrębie samego rozumu*: idea podmiotu oraz praw człowieka *bez reszty* uzależniona jest on narracji religijnej”. PRS, s. 694 (TST, s. 324).



proces nieustającej transgresji zastanych granic, postrzeganych jako ograniczenie wolności, ciągle wytwarza nowe tradycje, którym musi się później przeciwstawić – jak choćby niewolnictwo i rasizm. Z racji tego, że nowoczesność opiera się na promocji nieteleologicznej wolności, cały zakres pozytywnych aktów wolności ostatecznie należy traktować jako „konserwatywny”, ponieważ akty te ze względu na te same metafizyczne powody, z jakich były w pierw wykonane, teraz muszą zostać zakwestionowane. Tak więc kiedyś państwowa kontrola nad ekonomią i społecznym dobrobytem była uważana za „postępową”, teraz zaś jest traktowana jako „wsteczna”. Dawniej wiktoriańscy obywatele postrzegali purytanizm jako postępowy względem osiemnastowiecznej staroświeckiej arystokratycznej i wiejskiej rozwiązłości. Dwudziesty wiek stopniowo odwrócił ten werdykt, tak że dzisiaj postrzega się wyzwolenie seksualne jako „postęp”, podczas gdy zaniechanie zdrowego trybu życia czy pracy poddanej nieustannej rutynie jest uznawane za oznakę recydywy<sup>12</sup>.

Według tej wykładni wczorajszy liberalizm będzie jutrzejszym konserwatyzmem. To, co jeszcze niedawno było uznawane za rewolucyjne, za chwilę będzie reakcyjne. Liberalizm i konserwatyzm nie stanowią dwóch przeciwstawnych wobec siebie postaw, ale układ, który moglibyśmy zwizualizować przy pomocy spirali w ruchu, gdzie po dokonaniu półobrotu punkt, który znajdował się na poziomie liberalizmu, przechodzi w konserwatyzm<sup>13</sup>.

Według Milbanka chrześcijańska teoria polityczna nie może się poddawać temu kolistemu procesowi (nazywanemu przez Anglika oscylacją) i określać się jednoznacznie po którejkolwiek ze stron sporu, zarówno na osi lewica-prawica, jak i konserwatyzm-liberalizm. Jak zostało powiedziane, podziały te są tworamami nowoczesnymi, więc definiowanie i określanie chrześcijańskiej perspektywy w oparciu o nie byłoby anachronizmem. Przednowoczesna teoria polityczna, przedstawiana w *Beyond Secular Order*, jest zbudowana na tak zwanej „poczwórnej antropologii” i łączy się z „symboliczno-realistyczną metafizyką”. Składają się na nią cztery elementy: idee zwierzęcia myślącego, zwierzęcia społecznego, *homo faber* oraz ludzkości naturalnie ukierunkowanej na nadprzyrodzoność

---

<sup>12</sup> BSO, s. 131.

<sup>13</sup> Można to zaobserwować chociażby na poziomie konfliktów pomiędzy różnymi falami feminizmu, od działań sufrażystek po trzeciofalowy feminizm włączający do swojej agendy walkę o prawa transpłciowych kobiet – coś, co nie spotkało się z aprobatą części środowisk feministycznych i do dzisiaj jest kością niezgody między poszczególnymi odłami ruchu. Jest to jeden z przykładów sytuacji, w której to, co dotychczas było uznawane za postępowe, jest niewystarczające i wymaga nieustającej rewolucji i reformy, bowiem gdy tylko na chwilę się zatrzyma, zostaje uznawane za staroświeckie i reakcyjne.

(Pascalowskie *Bête-Ange*)<sup>14</sup>. Zgodnie z powyższym założeniem Milbank w drugiej części *Beyond Secular Order* podejmuje się analizy historii idei, obejmującej swym zakresem dziejowym okres od filozofów greckich po współczesną myśl filozoficzną i polityczną. Głównym punktem odniesienia jest objawienie chrześcijańskie, które ma charakter zarówno krytyczny względem rozumu sekularnego, jak i konstruktywny, pozwalający przezwyciężyć *agon* nowoczesnej polityki.

W nowoczesnej polityce brakuje integralnego podejścia do istoty ludzkiej. Stanowi to konsekwencję dwóch zjawisk. Pierwszym z nich jest materialistyczny redukcjonizm, sprowadzający człowieka do niemalże samych biologicznych właściwości i podobnie opisujący społeczeństwo, drugim – postrzeganie jednostki w kategoriach woluntarystycznych. W tym drugim przypadku człowiek widziany jest niemalże jako akt czystej woli, ograniczanej wyłącznie przez czynniki zewnętrzne (jak materia czy wola innych, manifestujące się także w polityce). Jak zauważa Milbank, zwierzęcość już u Arystotelesa była jakimś rodzajem racjonalności i nie można jej sprowadzić do fizykalizmu (jak to zresztą uczynił Kartezjusz). Nie powinno się zatem tej dwójni zwierzęcości i rozumności postrzegać jako pomieszania kartezjańskiej zwierzęcej maszyny i „duchowego” rozumu<sup>15</sup>. Ludzka „zwierzęcość” (czyli zewnętrzne cielesne właściwości człowieka) ma swoją własną, wyjątkową racjonalność, różną od racjonalności innych istot żyjących/zwierząt. Człowiek nie może więc zostać zredukowany do biologicznych procesów (jak dzieje się w prostacko ujmowanym darwinizmie), gdyż nawet w swej „zwierzęcości” posiada obok rozumu nadprzyrodzony *telos*. Ma właściwą dla siebie „politykę” oraz paradoksalny cel nadprzyrodzonej łaski, która pozwala przekroczyć to, co „polityczne” i „sprawiedliwie” (rozumiane w kategoriach sekularnych), w kierunku „eklezyjalnej metaprzestrzeni miłosierdzia [*charity*]”<sup>16</sup>.

W przypadku człowieka mamy do czynienia z integralnością tego, co naturalne, z nadprzyrodzonym, gdyż istnieje tu ciągłość między życiem biologicznym a transcendencją. W chrześcijaństwie materialność (wraz z ciałem ludzkim) jest afirmowana, a w perspektywie eschatologicznej wręcz przeznaczona do wywyższenia i przekroczenia swej biologiczności. Nauka o przeobstwieciu człowieka, jak już zostało wspomniane w tej

---

<sup>14</sup> Por. BSO, s. 135.

<sup>15</sup> Por. BSO, s. 138.

<sup>16</sup> J. Milbank, *A Real Third Way*, w: *The Crisis of Global Capitalism. Pope Benedict XVI's Social Encyclical and the Future of Political Economy*, James Clark & Co: Cambridge 2012, s. 58.

pracy, sięga starożytności chrześcijańskiej i nauki Ojców Kościoła<sup>17</sup>, a została zaniedbana dopiero w późnym średniowieczu. To pod wpływem postszkotowskiej metafizyki (która, idąc za teorią poznania Awicenny, daje prymat abstrakcyjnemu bytowi, a nie poznaniu sensorycznemu) materialny charakter ludzkiej egzystencji i jej cielesność wraz ze zmysłowością zostały zmarginalizowane<sup>18</sup>. Integracja myśli i cielesnych zmysłów – stwierdza za Catherine Pickstock<sup>19</sup> Milbank – w tym nowym paradygmacie jest konsekwencją Upadku<sup>20</sup>.

Począwszy od Kartezjusza, w metafizyce coraz silniej podkreśla się zdolność rozumu do abstrakcyjnego myślenia, oderwanego w jeszcze większym stopniu od cielesności i materialności. John Milbank utrzymuje, że ma to również konsekwencje polityczne, związane z „paradoksem reprezentacji”. Dostrzega analogię między polityką a teorią poznania, w której *imago* przestaje odnosić się bezpośrednio do rzeczy, jaką powinno przedstawiać, gdyż dochodzi do przerwania ciągłości między rzeczywistością a przedstawieniem (*vel* reprezentacją). W *Beyond Secular Order* zostaje to sformułowane w następujący sposób:

starsza abstrakcyjność formy, pozostająca jednak w ciągłości z reprezentowaną rzeczą przez identyczność [*identity*] (która panowała w różnych wersjach od Bizancjum po malarstwo manierystyczne i dalej), zakłada sztukę integralną, którą się abstrahuje, by wypełnić – jak również polepszyć – naśladownictwo, pozostając wiernym naturze. Tutaj abstrakcja i naśladownictwo są nie tylko obecne (jak jest w każdym dziele sztuki), ale integralnie wzmacniają siebie nawzajem zamiast iść każda w swoją stronę. Podobnie jak w przypadku starszej polityki, w której rząd nie był pragmatycznie konieczną „substytucją” woli ludu, ale raczej rola „jednego” rządzącego lub „kilku” doradców była symbolicznie konieczna dla

---

<sup>17</sup> Przebóstwienie (czy deifikacja) było jednym z najważniejszych elementów teologii mistycznej. Mimo że obecne było u wczesnych Ojców greckich, jak np. Kapadocyjczyków, to gigantyczny wpływ na rozwój i popularyzację doktryny miały pisma Pseudo-Dionizego Areopagity, na które powoływali się tak teologowie Wschodu, jak i Zachodu.

<sup>18</sup> Tę ucieczkę ku poznaniu „duchowemu” i niematerialnemu abstrakcyjnemu przedmiotowi poznania można dostrzec jednak dużo wcześniej, bo już u Platona, neoplatoników czy gnostyków. Mamy tu więc do czynienia znów z symbolicznie wyznaczoną granicą paradygmatów, którą dla Radykalnej Ortodoksji stanowi Duns Szkot ze swoją teorią *univocitas entis*.

<sup>19</sup> Por. C. Pickstock, *Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance*, „Modern Theology”, 2005, 21,4, s. 543-575.

<sup>20</sup> Por. BSO, s. 138.

konstituowania się ludu jako ludu, tak koncept intelektualny, według starszego poglądu, był częścią doskonalenia kosmosu, a nawet czymś koniecznym dla jego podtrzymywania<sup>21</sup>.

Nie chodzi tu zatem tylko o zmianę rozumienia tego, czym jest „obraz”, który w starożytnym chrześcijaństwie oraz w późniejszych wiekach na Wschodzie był definiowany w oparciu o semiplatońskie założenia. Pojęcie obrazu, jak wskazywał już Jan Damasceński w swych *Mowach obronnych przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* (*Contra imaginum calumniatores*), jest fundamentalne dla zrozumienia nie tylko tajemnic wiary, ale i całej struktury („architektury”) rzeczywistości<sup>22</sup>.

Problem reprezentacji<sup>23</sup>, który został dostrzeżony wcześniej na poziomie metafizyki, ujawnia się również na poziomie rzeczywistości społecznej. W pierwszym przypadku reprezentacja nie zachowuje łączności z rzeczą, do której się odnosi, a będąc ukazywana jako „obraz” tej rzeczy, tak naprawdę stanowi odrębną, samoistną rzeczywistość. Milbank wykazuje, że reprezentacja ludu w takim rozumieniu traci zatem swą pośredniczącą rolę. Życie polityczne i ekonomiczne zostają wyabstrahowane i wydzielone jako posiadające własną „społeczną racjonalność” – inną od życia grupy osób, które są postrzegane z perspektywy zwierzęcych pragnień jednostek. Władza, która rzekomo reprezentuje lud, będąc przedłużeniem jego woli i działań, jest od niego oddzielona, tak jak właściwy przedmiot poznania jest oddzielony od swej reprezentacji w umyśle. W rzeczywistości społecznej następuje analogiczne do kartezjańskiego dualizmu oddzielenie rzeczywistości politycznej (jako sfery racjonalności) od „zwierzęcego kolektywu ciał”, którego nieokrzesanie i chaotyczność są tłumione i kontrolowane przez racjonalną władzę polityczną. Nowoczesna reprezentacja jest zatem w gruncie rzeczy fałszywa, z tego względu, że niczego naprawdę nie reprezentuje, a jedynie uzurpuje sobie do tego prawo. Za Karlem Ankersmitem

---

<sup>21</sup> BSO, s. 142-143.

<sup>22</sup> Por. A. Lough, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press: Oxford 2002, s. 213. „Obraz” jest jednym z bardziej kluczowych pojęć dla chrześcijańskiej dogmatyki, gdyż pojęcie to pomaga określić i przedstawić relacje wewnątrz Trójcy Świętej i tajemnicę Wcielenia. Jest również inspiracją dla teologii politycznej, gdyż pojęcie to stosuje się do opisu skomplikowanej relacji pomiędzy ziemskim państwem a rzeczywistością Kościoła i Królestwem Bożym – pomiędzy władzą ziemską a władzą Bożą.

<sup>23</sup> Milbank wykorzystuje wieloznaczność pojęcia *representation*, stosowanego przez niego tak na poziomie rozważań metafizycznych, jak i politycznych. Tej homonimii nie da się idealnie odwzorować w języku polskim, przez co słowo raz jest przekładane przeze mnie jako „reprezentacja”, a kiedy indziej jako „przedstawicielstwo”.

Milbank stwierdza, że w „«mimetycznej reprezentacji» (przez analogię z późnym renesansem czy późniejszą, w bardziej eksplicytny sposób realistyczną sztuką) demokratyczne sprawowanie władzy dążyło przede wszystkim do «imitacji» woli ludu»<sup>24</sup>. To naśladownictwo było jednakże jedynie substytucją tej woli i jej nie wyrażało.

## 1. Liberalne podstawy nowoczesnego społeczeństwa

Nowożytne (i nowoczesne) teorie polityczne urzeczywistniają założenia filozofii postszkotowskiej i wyrastają z ich przesłanek. Scharakteryzować je zatem w dziedzinie politycznej można za pomocą rozumu sekularnego. Stąd Milbank wymienia polityczną uniwokalność (*vide* teoria jednoznaczności bytu kontra teoria analogii bytu), polityczny nominalizm (kontra uniwersalizm) oraz polityczną sybstitucję (*vide* reprezentacja kontra tożsamość) jako czynniki, które w szkotyzmie i *via moderna* podważają transorganiczność – czyli jeden z najważniejszych dla brytyjskiego teologa elementów zdrowego organizmu społecznego.

Zdaniem Milbanka największym problemem współczesnych zachodnich chrześcijan nie jest nawet to, że są uwikłani głęboko w demokrację liberalną, ale to, że, akceptując ją jako wzorcowy system, nie poszukują i nie chcą poszukiwać dla niej alternatyw. Jako mieszkańiec Wielkiej Brytanii (oraz przez wiele lat USA), czynnie uczestniczący w życiu politycznym i intelektualnym, obserwujący i komentujący również bieżące wydarzenia polityczne i społeczne w swym kraju oraz Europie, Milbank jest szczególnie wyczulony na to, co uważa za niechlubny sojusz Kościoła z neoliberalizmem:

sojusz wielu dzisiejszych chrześcijan z neoliberalizmem sprowadza się do wyraźnego lub ukrytego przyłgnięcia do szkotyizmu lub *via moderna*, czy też znowu do barokowej scholastyki (dwa ostatnie opierają się na pierwszym [...]). Praktyczna pokusa dla tego sojuszu przybiera często formę składanej [Kościółowi] przez świeckie siły polityczne i ekonomiczne oferty, w ramach której w zamian za milczące poparcie norm kapitalistycznych przyznaje się [religii] zwiększoną rolę w sferze edukacji, ponieważ sfera ta jest teraz coraz bardziej otwarta dla wolnego rynku, podczas gdy społeczeństwo dąży do dyscypliny moralnej, którą szkoły religijne winny zaszcześcić. Jeśli jednak chrześcijaństwo postszkotowskie jest teologicznym odchyleniem z powodów, które starałem się podać, to może to być diabelski pakt, w którym

---

<sup>24</sup> BSO, s. 144.

wpływ wychowania (którego jako takiego się nie wyrzekam, ponieważ monopol państwa i kontrola edukacji są zaledwie kolejnym aspektem liberalnej, nowoczesnej tyranii) jest okupiony poddaniem się całkowicie niechrześcijańskiej rzeczywistości współczesnej potęgi ekonomicznej, biurokratycznej, spektakularnej i militarnej<sup>25</sup>.

„Chrześcijański neoliberalizm”, który opisuje tu Milbank, nie może być sprowadzony do postawy liberalnej. Również sojusz ołtarza z nowoczesnym tronem jest bardziej wysublimowany niż starożytny projekt konstancyński czy relacje Kościoła i władzy w Bizancjum. W zacytowanym fragmencie Milbank zwraca szczególną uwagę na niektóre aspekty tej toksycznej relacji, takie jak akceptacja i legitymizacja systemu ekonomicznego w zamian za oddanie Kościołowi edukacji. Oferta taka może być wyjątkowo zwodnicza, gdyż tworzy pozór wpływania przez Kościół na kształtowanie się społeczeństwa – dokonuje się to jednak na zasadach dyktowanych przez nowoczesne, neoliberalne państwo. System edukacji nie może jednak w żaden sposób podważać legitymizacji władzy świeckiej. Przekleństwem demokracji liberalnej jest to, że może się ona zamienić w terror (nawet nie większości, ale mniejszych grup nacisku), starając się wyeliminować jednostki i konkurencyjne zrzeszenia, które nie pasują do obrazu idealnie zharmonizowanego społeczeństwa (idealnie homogenicznego i niezróżnicowanego).

Odwołując się do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Milbank stwierdza, że choć akceptacja liberalnej demokracji może być usprawiedliwiona ze względu na specyficzny kontekst w historii (po tragedii II wojny światowej i totalitaryzmów), to nie powinno się na tym poprzestać<sup>26</sup>. Sam nie odrzuca przy tym całkowicie i liberalnej demokracji i idei kontraktualizmu. Nie jest on pod tym względem antyliberalny, reprezentując raczej postawę postliberalną. Teolog dostrzega, że liberalizm, pomimo swoich inherentnych wad, dyskredytujących go jako system „końca historii” (by posłużyć się terminologią Fukuyamy), wypracował pewne rozwiązania, które warto zachować i ulepszać<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> BSO, s. 128.

<sup>26</sup> Por. J. Milbank, *Liberality Versus Liberalism*, w: FL, s. 243.

<sup>27</sup> „Nie oznacza to oczywiście negocjowania, że po prostu «liberalne» środki kontraktu są nieustannie konieczne do ochrony przed najgorszymi tyraniami, ani że nie musimy często się do nich odwoływać *zamiast* szukać bardziej merytorycznych powiązań. Z tego powodu *nie* staram się całkowicie wypychać liberalnego podejścia z programu politycznego. Zamiast tego twierdzą, że kontrakt nigdy nie może być tym, co zasadniczo łączy ludzi w pierwszej kolejności, ani nie może reprezentować najwyższego ideału prawdziwej sprawiedliwości

## 1.1. Nowożytne państwo a suwerenność

Skąd bierze się suwerenność świeckiego państwa? W momencie, gdy nowożytność usunęła Boga ze sfery publicznej, przenosząc Go do prywatnej, nowe teorie polityczne zmuszone były szukać legitymizacji władzy gdzie indziej. Musiała to być albo natura, albo tworzona przez ludzi kultura. Jednakże poszukiwania te nie były przecież wolne od uwikłania w myśl teologiczną. Samo wynalezienie sfery sekularnej jako przestrzeni „czystej władzy” było przedsięwzięciem teologicznym<sup>28</sup>.

### a) *Mythos* suwerennej władzy

Według Milbanka to teologiczny model woluntarystycznego panowania Boga pozwala na skonstruowanie *mythosu* suwerennej władzy<sup>29</sup>. Nie oznacza to jednak, że jest to „zwykłe” przeniesienie kategorii teologicznej do rzeczywistości świeckiej. Przejście od dotychczasowej teorii politycznej, opartej na argumentacji prawnonaturalnej i odwołującej się do społecznego kontraktu<sup>30</sup>, do nowych nauk politycznych, takich jak ekonomia polityczna i inne nauki społeczne, jest związane pośrednio ze zmianami, które dokonywały się w dyskursie teologicznym. Wczesne szkockie i francuskie teorie polityczne, oparte na

---

rozdzielczej. Tak więc kontrakt poprzedza dar, ponieważ jest on bardziej społecznie realny, natomiast dalej za nim leży też dar, gdyż jest bardziej społecznie idealny”. J. Milbank, *Liberality vs Liberalism...*, s. 250.

<sup>28</sup> Por. TST, s. 13.

<sup>29</sup> Por. TST, s. 27. Carl Schmitt w *Teologii politycznej* napisał, że „[s]uwerennym jest ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym”, co jest decyzją *par excellence*. Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna*, w C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia: Warszawa 2012, s. 45. Według Niemca abstrakcyjna definicja suwerenności, mówiąca, że „suwerenem jest ten, kto sprawuje najwyższą, niezależną od nikogo władzę”, tak naprawdę „[n]ie ma większego praktycznego ani teoretycznego znaczenia”. Nie odnosi się bowiem do tego, jak władza ta jest egzekwowana, a jest jedynie roztrząsaniem pustej definicji. Schmitt uważa, że nie powinno się definiować suwerenności poprzez odwołania do samych pojęć, lecz z perspektywy tego, jak się danym pojęciem posługujemy. „A to oznacza” – pisze Schmitt – „że fundamentalne pytanie brzmi: kto w sytuacji konfliktu rozstrzyga, na czym polega interes publiczny i państwowy, publiczne bezpieczeństwo i porządek, kwestia ocalenia publicznego itd. Sytuację wyjątkową, której nie sposób opisać za pomocą obowiązujących norm prawa, można najwyżej określić jako stan najwyższej konieczności, stan największego zagrożenia egzystencji państwa. Nie można natomiast opisać jej zgodnie ze stanem faktycznym. Dopiero stan wyjątkowy stawia nas wobec pytania o podmiot suwerenności, a więc o samą istotę bycia suwerenem”. C. Schmitt, *Teologia polityczna...*, s. 46.

<sup>30</sup> Jak było chociażby u Hobbesa, Spinozy i Rousseau.

„nauce o tworzenia” (*science of making*), jak nazywa je Milbank, zostają zastąpione przez „naukę o opatrności” (*science of providence*) albo „teodyceę w wymiarze społecznym” (*social theodicy*)<sup>31</sup>:

Bóg nie jest już tutaj najwyższą arbitralną władzą stojącą za arbitralną władzą człowieka, lecz jest on Bogiem w sposób uporządkowany i bezpośredni obecnym w ludzkiej społeczności, którą utrzymuje w istnieniu niczym newtonowski Bóg podtrzymujący w newtonowskiej przestrzeni układy ciał planetarnych. Nie oznacza to jednak powrotu do tradycyjnej koncepcji opatrności znanej z katolickiej ortodoksji. Opatrność ta była w ostatecznym rozrachunku czymś nieznanym i można ją było ujmować jedynie w mglisty sposób. Teraz jednak opatrność staje się przedmiotem dokładnej wiedzy i przywołuje się ją na poziomie skończonej kauzalności<sup>32</sup>.

Świeckie teorie polityczne nie ustanawiają sekularności na zasadzie wyzwania się spod jarzma teologii. Owo ustanowienie jest ściśle i paradoksalnie związane ze zmianą dokonującą się wewnątrz samej teologii. W *Beyond Secular Order* Milbank precyzuje to twierdzenie, wskazując, że sekularyzacja wymiarów ekonomicznego, etycznego i politycznego wywodzi się z teologii, która oddziela cel naturalny od nadprzyrodzonego. Proces ten ma korzenie w myśli Suáreza, a pośrednio – Dunska Szkota. Nowa nauka polityczna w swej istocie była dzieckiem woluntarystycznej teologii politycznej. Ta pierwsza zakłada, że ludzkie instytucje są tworzone przez człowieka, ale traktuje to tworzenie w sposób instrumentalny i techniczny, odrzucając zarówno antyczną *praxis*, jak i barokową *poesis*<sup>33</sup>. Ta nowa nauka nie mogła sobie zagwarantować pełnej wiedzy o tym, co sekularne, więc musiała uzupełnić ten brak, jak twierdzi Milbank, „przez «ekonomię polityczną», «spekulatywną historię», a później przez «ekonomię», «socjologię» i «antropologię»<sup>34</sup>. Tylko dzięki temu ekonomia polityczna poszerza i dopełnia politykę Hobbesa i Machiavellego<sup>35</sup>. „Polityka” została wyabstrahowana i przekształcona „jakąś nową odmianę nauki dedukcyjnej opartej na akcydensie, nie zaś na substancji, a także na sztucznych i arbitralnych związkach przyczynowych”<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> Por. PRS, s. 117 (TST, s. 28).

<sup>32</sup> PRS, s. 117 (TST, s. 28).

<sup>33</sup> Por. PRS, s. 114 (TST, s. 27).

<sup>34</sup> TST, s. 26. Por. PRS, s. 114.

<sup>35</sup> Por. PRS, s. 113 (TST s. 26).

<sup>36</sup> PRS, s. 105 (TST, s. 22).



Bóg teodycei zostaje w procesie sekularyzacji zastąpiony przez idee państwa, władzy świeckiej i mechanizmów jej sprawowania. Analogicznie, Boża Opatrzność zostaje zastąpiona przez *quasi*-teologiczne twory, takie jak „niewidzialna ręka rynku”. Ekonomia polityczna musi stworzyć swojego bożka, by można było zarządzać przy jego pomocy świeckim społeczeństwem.

Polityka i znajomość prawa stają się sztuką osiągnięcia maksymalnej władzy i porządku, pozwalając rządzić wyłącznie według precedensu, a nie słuszności (jak w większości przypadków nowoczesnej tradycji angielskiego powszechnego prawa), oraz nakładać kary z utylitarnych powodów, mających na celu odstraszenie zamiast ekonomicznego zadośćuczynienia i psychicznego lekarstwa (jak u Arystotelesa)<sup>37</sup>.

Sama świecka władza dąży jedynie do własnego uprawomocnienia swojego panowania. Aparat prawny, którym się posługuje, nie ma na celu zagwarantowania sprawiedliwości, będącej obiektywizacją miłości, ale zabezpieczenie roszczeń do panowania nad społeczeństwem. Rozwiązywanie i łagodzenie konfliktów ma zapobiec jedynie erozji misternej struktury. Jednocześnie ten system potrzebuje kolejnych konfliktów, „wrogów”, by móc z nimi walczyć, podkreślając w ten sposób konieczność swego trwania. Jest to sytuacja paradoksalna, gdyż cechą charakterystyczną większości nowoczesnych państw jest fakt, że zmuszone są do generowania konfliktów, które będą mogły rozwiązywać<sup>38</sup>.

Milbank zwraca na to uwagę, komentując wydarzenia z 11 września 2001 roku: „pusta świecka władza i arbitralna teokratyczna władza w swej tajemnej zмовie nie pokazują nam żadnej drogi naprzód. Ani oświecenie, ani «fundamentalizm» nie mogą nam pomóc w naszym nowym losie”<sup>39</sup>. Jak twierdzi teolog,

---

<sup>37</sup> BSO, s. 128.

<sup>38</sup> Widać to zwłaszcza w polityce zagranicznej państw zachodnich, które wykorzystują konflikty militarne w państwach globalnego południa w celu podkreślania własnej tożsamości i liberalnych wartości, odróżniających ich obywateli od „barbarzyńskich innych”. Takie antagonizowanie społeczeństw jest istotne dla budowania zarówno liberalnych, jak i konserwatywnych, fundamentalistycznych tożsamości. Milbank dostrzega zbieżność między „stanem nadzwyczajnym” w przemowie George’a Busha w Kongresie po 11 września 2001 roku a stanem nadzwyczajnym w Trzeciej Rzeczy Hitlera. Zachodnia liberalna demokracja ogłosiła „wojnę bez celów oraz przewidywalnego końca”, którą będzie się prowadziło w tajemnicy. Został przedstawiony nieskończony proces: nieskończonej wojny, nieskończonej sprawiedliwości, nieskończonego odwetu. Por. J. Milbank, *Sovereignty, Empire, Capital, and Terror*, w: FL, s. 227.

<sup>39</sup> J. Milbank, *Sovereignty, Empire, Capital, and Terror...*, s. 240.

[n]owoczesne świeckie państwo nie opiera się na żadnych istotnych wartościach. Brakuje mu pełnej legitymacji, nawet tej, którą święty Paweł przypisuje władzom, „które są” [Rz 13,1n], ponieważ istnieje głównie po to, by podtrzymywać system rynkowy, stanowiący uporządkowanie materialnej, anarchicznej (a zatem nie bosko ustanowionej w sensie Pawłowym) konkurencji pomiędzy wolami mocy – bożkiem „wolności”, którego mamy czcić. Ta wolność jest wątpliwa, ponieważ niemożliwe jest jakiegokolwiek wybieranie, chyba że wpłynie się na kogoś w jakiś sposób poprzez działanie. Dlatego też rzekomo „czysty” wolny wybór będzie jedynie przykrywką dla działania ukrytych i jednolitych wpływów. Ludzie, którzy naiwnie wyobrażają sobie siebie samych jako podmioty całkowicie „własnych” wyborów, będą w rzeczywistości podmiotami najbardziej manipulowanymi i najbardziej niezdolnymi do bycia pod wpływem dobra i piękna<sup>40</sup>.

Paradoksem nowoczesnego fundamentalizmu jest to, że nie jest on „tradycyjny”, ale jest w swej istocie liberalny i nowoczesny. Podobnie bowiem jak nowoczesne teorie polityczne, odwołuje się on do arbitralnej woli. W tym wypadku nie jest to wola jednostki, będącej członkiem społeczeństwa, ale wola transcendentnego i niedostępnego Boga<sup>41</sup>. Milbank dostrzega, że taki *quasi*-fideizm cechuje w dużym stopniu teologię protestancką<sup>42</sup>.

„[R]eligijny terror” nie jest u swych podstaw reakcją przeciw nowoczesności. Jest raczej nieodłączną częścią nowoczesności w taki sposób, w jaki są nią fideizm i nazbyt pobożna bierność wobec woli Boga (jak u Ockhama, Lutra, Kartezjusza i Janseniusza). Już

---

<sup>40</sup> J. Milbank, *Sovereignty, Empire, Capital, and Terror*, w: FL, s. 224. Podobne obserwacje co do wolności w liberalizmie ma Slavoj Žižek, piszący, że ustrój ten jest gorszy od autorytaryzmu i totalitaryzmu, dlatego że „*naturalizuje* powody posłuszeństwa, wprowadzając je do wewnętrznej struktury psychologicznej podmiotu. Paradoksalnie więc podmioty «liberalne» są w pewien sposób najmniej «wolne»: zmieniają opinię o sobie (postrzeganie siebie), uznając, że *narzucone* im rzeczy mają źródło w ich «naturze» – nawet tracą *poczucie* swojego podporządkowania”. S. Žižek, *O wierze*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia: Warszawa 2008, s. 205-6. W *Kruchym Absolucie* zauważa on, że „W «permisywnym» społeczeństwie podmioty doświadczają potrzeby, by się „dobrze bawić”, odczuwać rozkosz, jako rodzaj obowiązku – w konsekwencji czują się winne, jeśli nie udaje im się być zadowolonym...” S. Žižek, *Kruchy Absolut*, tłum. Maciej Kropiwnicki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa 2009, s. 142.

<sup>41</sup> W ten sposób radykalny sunnicki i salaficki islam, jako fideistyczne ideologie, mogą stać się przydatnymi narzędziami w rękach jednostek szukających w religii politycznej legitymizacji. „Pozytywne, nienegocjowalne i autorytarne pośrednictwo” zostaje przedstawione jako „objawiona boska wola”<sup>41</sup>. Ów fideizm, choć widoczny w ostatnim czasie w głównej mierze w muzułmańskiej odsłonie, może cechować każdą postawę religijną. Por. J. Milbank, *Reformation 500...*, s. 611.

<sup>42</sup> Ten zarzut fideizmu, mającego pojawiać się w protestantyzmie już począwszy od pism Lutra, pojawia się we wspomnianym eseju napisanym na pięćsetlecie reformacji. Por. J. Milbank, *Reformation 500...*, s. 607-629.

w osiemnastym wieku zauważono, że istniała oscylacja między „fanatyzmem” i „libertynizmem” i jakiś rodzaj agonistycznej zmywy pomiędzy nimi, co jest chyba najbardziej widoczne w kulturach francuskiej, duńskiej, szkockiej i irlandzkiej, silnie naznaczonych przez wpływy kalwińskie i jansenistyczne, gdzie silna doktryna wybrania odrywała religię od moralności i wspierała pewien rodzaj demonicznego antynomianizmu. Stąd literatura „podwójności” i lubieżnie purytańska fascynacja mechanizmami wyuzdania<sup>43</sup>.

Fanatyzm jest według Milbanka zaledwie inną twarzą libertynizmu. Nowoczesność określa tę pierwszą postawę jako konserwatywną, a drugą jako radykalną, jednakże w swej istocie są one niemal identyczne. Nowoczesność jest bowiem jednocześnie „indywidualistyczno-wyzwoleńcza” oraz „sekiarska” albo „populistyczno-purytańska”. Żadna z tych perspektyw nie potrafi patrzeć na ludzką seksualność w sposób integralny, uwzględniając tak wymiar naturalny, jak i kulturowy. Postrzegana jest ona jako coś naturalnego, co powinno być wyzwolone z jarzma kultury (według liberałów), albo coś naturalnego, ale zwierzęco niebezpiecznego, co powinno być ograniczone przez kulturę (według konserwatystów). Ta opozycja pomiędzy wymienionymi stanowiskami obecna jest również we współczesnej polityce i teologii politycznej<sup>44</sup>.

#### **b) „Tyrania negatywnej wolności”**

Wolność, którą proponuje liberalizm, jest w gruncie rzeczy kolejnym rodzajem zniewolenia przy zachowaniu pozorów autentycznej wolności. Autorzy *Politics of Virtue* nazywają to zjawisko „tyranią negatywnej wolności”. Wolność negatywna oznacza „nieskrępowany osobisty wybór i wolność spod wszelkich ograniczeń innych niż prawo i własne sumienie”<sup>45</sup>. Nie ma ona nic wspólnego z chrześcijańską wolnością pozytywną, z konkretną, ukierunkowaną na Boga teleologią, która realizuje się przez dążenie do dobra, piękna i prawdy, pozwalające na autentyczny rozwój człowieka. Liberalizm w swej radykalnej formie przypomina darwinizm społeczny, gdyż „legitymizuje nieograniczony rozrost władzy bardziej wykwalifikowanych, oportunistycznych i bezwzględnych, dopóki działają zgodnie z umową kontraktową i rzekomo neutralną ekspansją swojej «własnej

---

<sup>43</sup> BSO, s. 129-130.

<sup>44</sup> BSO, s. 130.

<sup>45</sup> PV, s. 15. O owej tyranii wolności pisze również Žižek, zauważając, że liberalny permisywizm w gruncie rzeczy polega na internalizacji reguł narzuconych przez liberalizm.

domeny»”<sup>46</sup>. Liberalna wolność opiera się na dwóch fundamentach. Pierwszy to proceduralna, formalistyczna koncepcja sprawiedliwości, wywodząca się z modelu Rawlsowskiego. Zgodnie z nią istotowa, obiektywna prawda zagraża „tyranii Dobra”, musi więc się sprowadzać do „proceduralnej uczciwości”<sup>47</sup>. Drugim fundamentem jest instrumentalne pojęcie rozumu, które zastępuje „solidarność społeczną” na rzecz „wykalkulowanej racjonalności, która maksymalizuje oświecony własny interes”<sup>48</sup>.

W swoim eseju *Liberality versus liberalism* Milbank dostrzega, że liberalizm naturalizuje grzech pierworodny jako „pierworodny egoizm”. Jednostki w liberalnym społeczeństwie muszą go nieustannie zaspokajać oraz jednocześnie chronić się przed egoizmem Innego. Prowadzi to, jak twierdzi teolog, do nieustannego poszukiwania i chronienia się przed kolejnymi niebezpieczeństwami: „terrorystami, uchodźcami, przedstawicielami innych ras, obcokrajowcami czy przestępcami”<sup>49</sup>. Stąd też liberalizm prowadzi prędzej czy później do dominacji różnego rodzaju populizmów w demokracji liberalnej (czy to prawicowych, czy lewicowych). Populistyczne ugrupowania polityczne potrafią wykorzystywać lęk przed różnymi zewnętrznymi siłami, budując na nich swoją legitymizację, prezentując się jako jedyna władza, która potrafi przed nimi ochronić<sup>50</sup>. Państwo liberalne poprzez dążenie do jak największej ochrony wolności i jej zabezpieczenia przed zewnętrznym zagrożeniem prowadzi do nowego rodzaju totalitaryzmu<sup>51</sup>. „Co więcej”,

---

<sup>46</sup> PV, s. 16.

<sup>47</sup> PV, s. 18.

<sup>48</sup> PV, s. 18-9.

<sup>49</sup> J. Milbank, *Liberality Versus Liberalism...*, s. 244.

<sup>50</sup> W wywiadzie opublikowanym 13 lutego 2020 roku na łamach Magazynu „Kontakt” Milbank stwierdził, że współczesne populizmy wykraczają poza klasyczne rozróżnienie na lewicę i prawicę: „W ogóle uważam, że podział na lewicę i prawicę przestaje istnieć. Wypiera go nowy podział na liberalizm, różne formy postliberalizmu i populizmu. Populizm często nie jest jednak naprawdę postliberalny, lecz stanowi rodzaj liberalizmu, który celebrytuje jednostki złączone w demokratycznej masie i wierzy w bezpośrednią demokrację, a nie w pośrednictwo zarządzania i reprezentacji. Moim zdaniem autentyczny postliberalizm musi definiować te pośredniczące role. Dokładnie z tego powodu, jako postliberał, jestem po stronie Remain [zwolenników i zwolenniczek pozostania Wielkiej Brytanii w Unii Europejskiej – przyp. red.], a nie populistycznych sił Brexitu. Ale niektórzy spośród moich postliberalnych sprzymierzeńców w Wielkiej Brytanii niestety nie dostrzegają tej logiki. Nie dostrzegają tego, że siły populistyczne pozyskiwane są przez neoliberalnych ekstremistów, dla których nawet lekkie międzynarodowe regulacje finansów to zbyt wiele. Wycofują się więc do archaicznych nacjonalistycznych cytadel”. J. Milbank, P. Popiolek, *Milbank: Socjalizm...*

<sup>51</sup> Por. J. Milbank, *Liberality Versus Liberalism...*, s. 244.

pisze Milbank, „obsesyjna pogoń za ochroną przed terrorem i przestępczością sprawi tylko, że terror i przestępczość staną się bardziej wyrafinowane i subtelniej skuteczne”<sup>52</sup>.

### c) *Dominium*

Milbank zwraca uwagę na to, w jaki sposób zmieniło się rozumienie *dominium*. W swej pierwotnej, antycznej formie oznaczało ono zdolność panowania nad sobą samym, samowładzę (*self-government*) i umiejętność kontrolowania własnych pragnień. Dopiero na podstawie tak rozumianego *dominium* możliwe było panowanie zewnętrzne: zarządzanie własnością i przedmiotami. W prawie rzymskim *dominium* było rozumiane także jako niemal nieograniczone prawo panowania – nad sobą, dziećmi, ziemią czy niewolnikami. To właśnie drugie rozumienie omawianego pojęcia powróciło w XVII wieku. Milbank zauważa, że powoli zaczyna ono przyćmiewać dotychczas przeważające tomistyczne znaczenie jako *dominium utile* czy „*dominium* Adama”, w ramach którego ostatecznym uzasadnieniem korzystania z własności była użyteczność (*usus*) społeczeństwa<sup>53</sup>. Milbank wywodzi suwerenność nowożytnego państwa z tego samego źródła, co nowożytną koncepcję własności prywatnej. Stwierdza on, że „[d]ominium pojęte jako władza mogło stać się samą istotą człowieka jedynie dlatego, że postrzegano je jako odzwierciedlenie boskiej esencji [*essence*], boskiej radykalnej prostoty, pozbawionej choćby formalnego zróżnicowania, w której ramach zamierzająca coś «wola» pojmowana jest zazwyczaj jako substancjalna identyeczność woli, istoty i rozumu”<sup>54</sup>. W ten sposób Milbank dowodzi, że nowa świecka antropologia uzyskała prawomocność właśnie dzięki późnośredniowiecznej teologii. Bez zmiany na poziomie metafizyki i samej teologii nie uzyskałaby ona aż tak szerokiej akceptacji i popularności. Dzięki tej zmianie mogła zostać podstawą „nowej polityki”, której głosicielami stali się liberalni myśliciele, jak Hobbes czy później Locke. Milbank zauważa, że „«nieograniczone» prawo własności, «władza absolutna» i «faktyczne prawa», składające się na przedmiot «władzy w stanie czystym», będącą przedmiotem nowej polityki, stanowią emanację nowej antropologii, biorącej początek w pojmowaniu osoby ludzkiej jako

---

<sup>52</sup> J. Milbank, *Liberality Versus Liberalism...*, s. 244

<sup>53</sup> Por. TST, s. 13.

<sup>54</sup> PRS, s. 90 (TST, s. 15).

indywiduum przy jednoczesnym definiowaniu owego indywiduum na sposób esencjalistyczny: jako «woli», «uprawnienia», czy «impulsu do samozachowania»<sup>55</sup>.

Spór o *dominium* jest widoczny według Milbanka w debacie między koncyliarystami (np. Ockhamem) i papistami, która oscylowała w jednym *episteme* między „hierokratycznym absolutyzmem” a „koncyliarnym kontraktualizmem”<sup>56</sup>. Przestrzeń sekularna powstaje zatem jako sfera czystego *dominium*, arbitralnego panowania. Nie jest ono jednak w stanie tolerować Kościoła, który ma inne, własne roszczenia do innego *dominium*. Kościół, jako rzeczywistość społeczna, a zatem i polityczna, musi być wypchnięty do sfery prywatnej lub wyeliminowany<sup>57</sup>.

Indywidualistyczny model *dominium*, który wiezie prym w myśleniu współczesnego człowieka, ma swe nowożytne źródła w refleksji Hobbesa. Milbank zauważa, że u Hobbesa mamy do czynienia z nominalistycznym i woluntarystycznym zwrotem w teorii politycznej. Nowa wspólnota, Lewiatan, jest konstytuowana kontraktualnie przez samą indywidualistyczną wolę osób posiadających prawo własności. *Dominium* zostaje zdefiniowane jako prywatne (*the private*) – coś, co jako naturalne i chaotyczne musiało zostać ograniczone poprzez ustanowione prawa<sup>58</sup>. Jak stwierdza brytyjski teolog, powstanie tego Lewiatana w oparciu o umowę społeczną jest nowym świeckim *factum*. Ale samo *factum* wcale nie musiało prowadzić do utworzenia rzeczywistości sekularnej. Mogło

---

<sup>55</sup> PRS, s. 90 (TST, s. 14-15).

<sup>56</sup> TST, s. 18.

<sup>57</sup> Milbank zwraca uwagę, że nowo powstała nauka polityczna musiała od Kościoła przejąć Biblię i stworzyć własną hermeneutykę biblijną: „Aby dało się wywieść nowożytną doktrynę suwerenności oraz «naukę» dotyczącą powyższego konstruktów, konieczne było, aby nowa «jedyna» władza rościła sobie wyłączne «prawo» do interpretacji Biblii w każdym z aspektów, znaczących w sferze publicznej, oraz prawo neutralizacji wszelkich innych aktów interpretacji. Tego zaś można było dokonać jedynie poprzez propagowanie jakiejś pozytywistycznej koncepcji objawienia, zgodnie z którą objawienie jest «obecnym» i «bezpośrednim» wydarzeniem, naruszającym zwykłą samowystarczalność rozumu. W rezultacie objawienie ma zazwyczaj charakter «prywatny», a jego autorytatywny charakter jest całkowicie nieprzekazywalny, jeśli nie dokona się jego zapośredniczenia przez kontraktualistyczny wynalazek ludzkiej władzy: według Pierre’a d’Ailly akty dziedziczenia lub aktualne transfery stanowiły ekwiwalent «przypuszczeń» dotyczących Bożej woli”. PRS, s. 103 (TST, s. 21).

<sup>58</sup> Por. TST, s. 14.

bowiem równie dobrze być nakierowane ku transcendencji – do czego nie doszło<sup>59</sup>. *Factum*, wskazuje Milbank, jest tym, co stworzone. W momencie, gdy zaakceptujemy dominujące od późnego średniowiecza dualistyczne rozumienie natury i nadprzyrodzoności jako mających dwa różne cele (jeden skończony, drugi transcendentny), to wspomniane *factum* odnosi się do tego, co świeckie.

#### d) Prawny racjonalizm

Kolejną różnicą między przednowoczesną a nowoczesną polityką jest rozumienie prawa. W przypadku klasycznej wykładni Milbank zwraca uwagę na zachodzenie przyczynowej „zbieżności” (*concurrance*) między teleologicznie ukierunkowaną wolą, w ramach której działania ludzkie były podporządkowane i oceniane w odniesieniu do Bożej woli, a osądem ludzkim, który uznawał jakiś akt za właściwy z perspektywy naturalnej. Boże prawo „wpływało wewnątrz” na ludzkie działanie, jak określa to brytyjski teolog<sup>60</sup>. W postkantowskim paradygmacie natomiast wola jest pojmowana w kategorii „samego wyboru”. „Prawny racjonalizm” jest postrzegany jako „prawny pozytywizm, który redukuje jursprudencję do systemu powtarzalnych procedur i zasad zajmowania się precedensem”<sup>61</sup>. Milbank w *Teologii i teorii społecznej* zwrócił uwagę na to, że perspektywa prawa naturalnego nie była w stanie rozwiązać problemu spontanicznej współpracy międzyludzkiej. Stąd trzeba było się odwołać do teorii pierwotnego kontaktu – umowy społecznej<sup>62</sup>. Natomiast „ekonomia polityczna przyjęła znacznie bardziej realistyczną i historycystyczną perspektywę ujmowania ludzkiej współpracy, ponieważ zajmowała się problemem efektu niezaplanowanej harmonii działań”<sup>63</sup>. Co interesujące, Milbank wskazuje, że owo nowe racjonalistyczne i sformalizowane podejście do prawa zaczęło się pojawiać już w średniowieczu<sup>64</sup>. Tak jak doktryna nieograniczonej suwerenności miała swe korzenie w myśli apologetów papieża, tak liberalna koncepcja praw własności ma źródła

---

<sup>59</sup> Por. TST, s. 12. Takie nakierowanie *factum* na transcendencję obecne jest u Giambattisty Vico, którego koncepcja *factum-verum* odnosi się do aspektu nadprzyrodzonego.

<sup>60</sup> Por. BSO, s. 153.

<sup>61</sup> BSO, s. 153.

<sup>62</sup> Por. PRS, s. 113-4 (TST, s. 26).

<sup>63</sup> PRS, s. 114 (TST, s. 26).

<sup>64</sup> Por. PRS, s. 930 (TST, s. 441).

w średniowiecznym kontraktualizmie<sup>65</sup> (którego wyłonienie się Milbank przypisuje przede wszystkim franciszkanom). Dlatego też u angielskiego teologa co rusz pojawia się argument, że świeckie państwo pełni funkcję jakiegoś „perwersyjnego Kościoła” czy anty-Kościoła<sup>66</sup>. Retoryka ta towarzyszy w pewnym stopniu chrześcijańskiej myśli teopolitycznej już od czasów Augustyna, Milbank jednak wskazuje na głębokie metafizyczne podstawy takiego stwierdzenia.

Nowożytna koncepcja *dominium*, jak i pojęcie prawa naturalnego, jakkolwiek zakorzenione w pewnych nurtach chrześcijańskiej teologii, są zdaniem Milbanka dalekie od autentycznie chrześcijańskiej polityki. Koncepcja prawa naturalnego, pod którą podpisuje się Brytyjczyk, to nie Suárezowski pogląd, że treść tego prawa jest stała i nienaruszalna, lecz pogląd Giambattisty Vico, wedle którego prawo naturalne jest determinowane przez ludzką historyczną praktykę i ludzki osąd<sup>67</sup>. Zgodnie z tą teorią tworzenie prawa naturalnego przez człowieka „przy współpracy z opatrnością jest uczestnictwem w wewnętrznym akcie twórczym Trójcy”<sup>68</sup>. Pojęcie *dominium*, tracąc swą transcendentną perspektywę, zamienia się w „czystą władzę”, dążącą do akumulacji *ad infinitum*, która musi prowadzić do napędzania agonistycznej spirali. Postszkotowska metafizyka, która zdaniem Milbanka doprowadziła do tego wypaczenia, jest przeciwstawiona ortodoksyjnie chrześcijańskiej teologii Wcielenia. Koncepcja *verum-factum* Vico, zgodnie z którą prawda jest odkrywana w rzeczywistości historycznej i społecznej, jest jak najbardziej chrześcijańska właśnie w perspektywie Wcielenia, które jest wydarzeniem jednocześnie historycznym i społecznym. Chrześcijańska koncepcja prawdy nie polega na uciekaniu się do abstrakcyjnych idei, ale właśnie do faktu, odkrywanego przy pomocy rozumu i ludzkich zmysłów. Boży *Logos* objawia się człowiekowi przy wykorzystaniu środków materialnych, poddanych poznaniu zmysłowemu. Człowiek nie może inaczej poznać Boga, jak dzięki fenomenowi cielesności. Milbank zauważa, że „stare prawo” (czyli *de facto* prawo starożytnych) nie było autonomiczne, ale miało charakter „przewodnika” dla społeczności, dając jej instrukcje i wskazówki, do jakiego wzoru powinna dążyć. Miało wychowywać społeczeństwo. Natomiast „nowe prawo”, które zaczęło się kształtować od późnego średniowiecza, dąży do

---

<sup>65</sup> Tamże; zobacz również: J. Milbank, *The Gift of Ruling: Secularization and Political Authority*, „New Blackfriars”, 2004, 996, 85, s. 212-238.

<sup>66</sup> Por. PRS, s. 930 (TST, s. 441).

<sup>67</sup> Zob. P. S. Kucer, *Truth and Politics...*, s. 125-128.

<sup>68</sup> P. S. Kucer, *Truth and Politics...*, s. 127.



tego, by „rygorystycznie implementować literę prawa w sposób, którego starożytne kodeksy nie przewidywały lub który był dla nich praktycznie niemożliwy”<sup>69</sup>. Wychowanie zostało zastąpione przez czystą władzę nad człowiekiem.

## 1.2. Agonistyka w społeczeństwie liberalnym

Ekonomie polityczne są postrzegane przez Milbanka jako agonistyczne w tym sensie, że zakładają *agon* jako pierwotny stan społeczny. Z tego ich wspólnego punktu wyjścia dochodzą do różnych strategii mających prowadzić do kompromisu. Współczesne modele demokratyczne obiecują „ucywilizowanie” konfliktów międzyludzkich, dążąc do tego, by sytuacje antagonistyczne nie tylko nie eskalowały, ale zostały wyeliminowane. Chantal Mouffe w *Agonistyce* twierdzi, że w liberalnej teorii politycznej dominuje pogląd, iż należy „zanegować polityczność w jej wymiarze antagonistycznym”<sup>70</sup>, by przetrwać. Ów liberalizm charakteryzuje „racjonalistyczna wiara w możliwość uniwersalnego konsensusu opartego na rozumie”<sup>71</sup>. Liberalizm, skoncentrowany na jednostce i indywidualizmie, nie jest w stanie wypracować odpowiedzi na targające społeczeństwem konflikty, które zgodnie z liberalnymi założeniami są nieracjonalne. Mouffe w oparciu o teorię Carla Schmitta (1888-1985) wypracowała agonistyczny model demokracji, który miał być przeciwwagą dla dwóch dominujących modeli: agregacyjnego oraz deliberacyjnego<sup>72</sup>. Mouffe postuluje przemianę antagonizmu w agonistykę. Zgodnie z tym założeniem i w przeciwieństwie do tego, co zakłada wizja liberalna, antagonizm nie jest eliminowany, ale „sublimowany”<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> BSO, s. 154.

<sup>70</sup> C. Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, tłum. B. Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa 2015, s. 19.

<sup>71</sup> C. Mouffe, *Agonistyka...*, s. 19.

<sup>72</sup> „Twierdziłam, że aby zrozumieć naturę demokratycznej polityki i wyzwań, które przed nią stoją, potrzebowaliśmy alternatywy wobec dwóch głównych podejść w demokratycznej teorii polityki. Jedno z nich, model agregacyjny, motywacji aktorów politycznych upatruje w ich własnych interesach. Drugie, deliberacyjne, podkreśla rolę rozumu i względów moralnych. Oba stanowiska lekceważą jednak centralny charakter zbiorowych tożsamości i kluczową rolę, jaką w procesie ich konstytuowania się odgrywiają afekty”. C. Mouffe, *Agonistyka...*, s. 21.

<sup>73</sup> Por. C. Mouffe, *Agonistyka...*, s. 23. Mouffe, zastanawiając się nad możliwością zarządzania konfliktami w społeczeństwie, proponuje politykę agonistyczną, wprowadzającą w relacje antagonistyczne zestaw demokratycznych procedur, które są akceptowane przez przeciwników (por. C. Mouffe, *Agonistyka...*, s. 24). „Zasadnicza sprawa to jak ustanowić rozróżnienie my-oni, konstytutywne dla polityki, właśnie w taki sposób,

Nie oznacza to zaniku tychże konfliktów, ale jedynie ich krótkotrwałe powstrzymanie, aż do pojawienia się kolejnych, które będą musiały ulec eliminacji – podtrzymując w ten sposób sztuczny stan *quasi*-harmonii. Bez wątpienia konflikt jest w jakiś sposób wpisany we wspólnotę ludzką. Chrześcijaństwo posiada jednak własną koncepcję odnośnie genezy tego agonistycznego stanu. Pozwala ono wyciągnąć radykalnie inne wnioski odnośnie do możliwości rozwiązania tego problemu, niż proponują to świeccy myśliciele. Jak twierdzą w swej wspólnej książce *The Politics of Virtue* John Milbank i Adrian Pabst<sup>74</sup>, tradycja liberalna, z której wyrastają dzisiejsza prawica i lewica (w kwestii, kolejno, ekonomicznej i kulturowej), opiera się na założeniu, że rzeczywistość jest agonistyczna w swej istocie. Chrześcijaństwo (ale i starożytna filozofia Platona, Arystotelesa czy Cyserona) utrzymuje, że jest to z kolei stan wtórny, powstały na skutek interwencji w pierwotnie harmonijny i pokojowy świat<sup>75</sup>. Wojna, jeśli była konieczna, miała prowadzić do przywrócenia owej pierwotnej harmonii. „Liberalizm odwraca” ten porządek, twierdzą Milbank i Pabst, gdyż

---

aby było zgodne z uznaniem pluralizmu. Konfliktów w liberalnych demokratycznych społeczeństwach nie powinno się usuwać i nie da się usunąć, bo specyfika nowoczesnej demokracji polega właśnie na uznaniu i legitymizowaniu konfliktu. Nowoczesna liberalna demokracja potrzebuje tego, by inni byli postrzegani nie jako wrogowie, których należy zniszczyć, lecz przeciwnicy, których idee można zwalczać, nawet bezwzględnie, ale których prawa do obrony tych idei nie można kwestionować. Ujmując to inaczej, ważne jest, aby konflikt nie przyjmował formy antagonizmu (walki między wrogami), lecz formę agonizmu (walki między przeciwnikami)”. C. Mouffe, *Agonistyka...*, s. 22. „Na przekór liberalnym teoretykom nie jest to kwestia, jak negocjować kompromis wśród współzawodniczących interesów ani jak osiągnąć «racjonalny», to jest w pełni inkluzywny, konsensus bez żadnego wykluczenia. Mimo to specyfika polityki demokratycznej nie polega na przewyciężeniu opozycji my-oni (jak chciałoby wielu liberałów) lecz na sposobie, w jaki opozycja ta zostaje ustanowiona. Pierwszym zadaniem polityki demokratycznej nie jest wyeliminowanie namiętności lub odsunięcie ich w sferę prywatną, by ustanowić racjonalny konsensus w sferze publicznej. To raczej «tamowanie» tych namiętności przez mobilizowanie ich na rzecz projektów demokratycznych, przez tworzenie zbiorowych form identyfikacji wokół demokratycznych celów”. C. Mouffe, *Agonistyka...*, s. 24.

<sup>74</sup> Wskazują, że świat zachodni został w ostatnich dziesięcioleciach zdominowany właśnie przez te dwa liberalizmy: „społeczno-kulturowy liberalizm lewicy, od lat sześćdziesiątych, oraz ekonomiczno-polityczny liberalizm prawicy od lat osiemdziesiątych. Te liberalizmy dały niektórym więcej osobistej wolności i indywidualnych możliwości, ale teraz mogą być postrzegane jako atomizujące i autorytarne. Razem służyły celom scentralizowanego państwa i zglobalizowanego rynku, które wspólnie doprowadziły do bezprecedensowego wzrostu siły i koncentracji bogactw w rękach niewielu. Konsekwencją tego jest fakt, że teraz nowa, wykorzeniona oligarchia stosuje manipulatorski populizm, mając w pogardzie prawdziwe priorytety większości ludzi”. PV, s. 1.

<sup>75</sup> Por. PV, s. 57.

„w imię zmniejszenia konfliktu, mimo wszystko, zakłada, że rzeczywistość jest inherentnie agonistyczna, a ludzie naturalnie egoistyczni oraz trwale podatni na wpływ *erosu*”<sup>76</sup>. Milbanka krytyka liberalizmu nie tylko wywodzi się z odwołań do nowego *mythosu*, ale wskazuje na nieprzewyciężalne konsekwencje ontologiczne. Społeczeństwo, do którego odwołuje się tradycja liberalna, to nie tylko przedmiot badań, ale również „materia”, którą może przekształcać i manipulować dzięki narzędziom takim jak nowożytne nauki społeczne (które nie tyle analizują społeczeństwo, ile doprowadziły do jego wyhipostazowania).

Ontologiczny *agon* nowoczesnego liberalizmu, z którym postanowił walczyć Milbank, możemy odnaleźć zgodnie z proponowaną przez niego genealogią już u Machiavellego i Hobbesa. I chociaż zgodnie z założeniami liberalizmu nie można go przewyciężyć, to można nim manipulować na różne sposoby – lub właśnie go sublimować<sup>77</sup>. Przemoc w gruncie rzeczy jest czymś wpisanym w zastany świat. Idąc tym tokiem rozumowania, można wręcz powiedzieć, że rzeczywistość, którą oferuje nam nowoczesność, jest w swej istocie gnostycka. Choć sam Milbank w swych pracach rzadko posuwa się tak daleko, to w swobodniejszych wypowiedziach nie unika tak ostrych sformułowań. Wiąże się to również z jego radykalizacją na przestrzeni lat, widoczną na przykład w ewolucji jego poglądów na temat Szkota ku *de facto* dualistycznej historiozofii ortodoksyjnej drogi dominikańskiej i heterodoksyjnej drogi franciszkańskiej<sup>78</sup>. Sam zarzut manicheizmu, używany dość swobodnie, ostatnio pojawia się w wypowiedziach teologa coraz częściej (przede wszystkim w odniesieniu do tradycji protestanckiej, z jej odrzuceniem *analogia entis* i doktryną *Deus absconditus*)<sup>79</sup>. Nowoczesność, a zatem i liberalizm, jako „bękarty” tego samego myślenia, z którego zrodził się protestantyzm, są według Milbanka uwikłane w manicheizm.

---

<sup>76</sup> PV, s. 57.

<sup>77</sup> „Zatem Machiavelli dzieli z Hobbesem «liberalne» założenia danego, ontologicznego *agonu*, którym można manipulować, ale którego nie da się potencjalnie przewyciężyć w imieniu bardziej podstawowej i pokojowej ontologicznej harmonii (bardziej u Augustyna i Akwinaty niż u Arystotelesa i Platona). Ten *agon* wydaje się bardziej instrumentalną grą u Floreńczyka niż u mędrca z Malmesbury”. PV, s. 37.

<sup>78</sup> Por. rozdział II.

<sup>79</sup> Jakkolwiek Milbank używał w odniesieniu do myśli Lutera kategorii „manicheizmu” na swoich wykładach (np. w trakcie wykładu *Philosophy and Modernity*, inaugurującego konferencję „Marcin Luter i Filozofia”, która odbyła się 28-29 czerwca 2017 roku na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie), to już w swoich publikacjach stosuje mniej obciążony semantycznie termin „dualizm”. Por. J. Milbank, *Reformation 500...*, s. 613, 625, 627.

Nowoczesna ekonomia polityczna jest w znacznej mierze stracona – Milbank nie postrzega jej po prostu jako bocznej heterodoksyjnej ścieżki, mającej swe źródło w teologii chrześcijańskiej. Stwierdza on, że w swej „ledwie ideologicznej wersji”, opisywana jako „agonistyka”, jest ona wręcz pogańska. Natomiast, co interesujące, teolog wskazuje, że w swych „bardziej ideologicznych wersjach” powinna być określana mianem „heterodoksyjnej teodycei”<sup>80</sup>. Społeczne relacje między jednostkami w ekonomii politycznej, zauważa Milbank, przestają podlegać etycznemu dyskursowi, a zaczynają przynależeć do dyskursu „opatrznościowego”, co znaczy, że oceniane są pod względem tego, jak dobry rezultat mogą mieć złe lub samolubne działania<sup>81</sup>. Ta de-etyzacja ekonomii, jak ją nazywa Milbank, nie jest jednocześnie bezpośrednim skutkiem „sekularyzacji”, ale w zasadzie zmiany w samej teologii, która przesunęła się ku dyskursowi teodycealnemu<sup>82</sup>.

Demokracje liberalne wyrosłe z tego wspólnego heterodoksyjnego korzenia nie są w stanie zagwarantować harmonii i pokoju, których poszukują. Modele powstające w łonie liberalizmu nie są zdolne same wybrnąć z sytuacji agonistycznej. Kolejną wadą współczesnej demokracji jest niewystarczalność systemu partyjnego, który daje jedynie

---

<sup>80</sup> Por. TST, s. 37-8. Związek ekonomii politycznej z teodyceą i agonistyką Milbank rozwija w rozdziale II *Teologii i teorii społecznej*. Stwierdza on tam, że „[z] chwilą zrozumienia tego, jak dalece w niczym nieufundowane były maltuzjański pesymizm i finityzm, oraz tego, jak dalece rządziła nimi teodycea, zaczynamy postrzegać teorię socjologiczną Chalmersa nie tyle jako chrześcijański kompromis z nowoczesnymi naukami przyrodniczymi, lecz jako heretycką redefinicję cnoty chrześcijańskiej, a także jako heretyckie wsparcie postulatu manipulacyjnego podporządkowania środków celom. Ekonomiczna teodycea łączy się tutaj z ewangelikalizmem koncentrującym się na wąsko pojętym indywidualistycznym rozumie praktycznym, który wyklucza bezinteresowną teoretyczną kontemplację Boga i świata (ten element ulega rozcieńczeniu do postaci prostej akceptacji pozytywnych, objawionych danych; akceptacja ta zapewnia zbawienie). Wszelako to osobliwe połączenie w dalszym ciągu dostarcza w tle legitymacji kapitalizmowi, który na długo przyjmie formę specyficznie maltuzjańską. W rzeczy samej owa mała nikczemna herezja w coraz większym stopniu określa dzisiaj oblicze «chrześcijaństwa», ponownie przyczyniając się do kształtowania rzeczywistości społecznej w krajach anglosaskich. Ekonomia polityczna nie była, jak można konkludować, jakąś wyemancypowaną świecką nauką, dokonującą eksploracji formalnych aspektów stosunków ekonomicznych w oderwaniu od kwestii moralnych. Było raczej tak, że – również na poziomie imaginatywnym – przyczyniła się ona do skonstruowania pewnego amoralnego mechanizmu formalnego, dopuszczającego nie tylko powołanie, ale również zachowanie i regulowanie sfery świeckiej. Tę «nową naukę» zdekonspirować można jako agonistykę, teodyceę, a także redefinicję chrześcijańskiej cnoty”. PRS, s. 154-155 (TST, s. 47).

<sup>81</sup> Por. TST, s. 28.

<sup>82</sup> Por. TST, s. 28.

złudzenie autentycznej demokratyczności i wpływu wspólnoty na decyzje polityczne. Milbank w *Beyond Secular Order* zauważa, że „polityka oparta na partiach nie jest stabilną, normalną władzą gwarantowaną przez demokrację przedstawicielską, ale niezwykle niestabilnym, agonistycznym rozejmem, który niekoniecznie przetrwa”<sup>83</sup>. Dlatego nie należy upatrywać przyszłości w tym systemie.

Współczesne liberalne rozwiązania nie są w stanie zaoferować wspólnocie nadziei na przekroczenie pozornie odwiecznej sytuacji konfliktu między ludźmi. Najbardziej radykalna droga, jaką może przyjąć liberalizm, to powolne osuwanie się w faszyzm, gdzie jednostki zaburzające wolnościowe *equilibrium* będą musiały być eliminowane w imię spłaszczenia antagonizmów. Milbank natomiast uważa, że należy dokonać Augustyńskiego kroku, a nawet pójść jeszcze dalej, odrzucając manicheistyczną propozycję. Ontologicznemu *agonowi*, który znajduje się w sercu liberalizmu, należy przeciwstawić ontologiczny pokój, który oferuje Chrystus (choć, jak Milbank sam podkreśla, nie sposób jest dowieść owej „ontologicznej uprzedniości pokoju”). W nim musi znajdować swój początek i cel chrześcijańska praktyka. Pragnienie nowej wspólnoty opiera się na eschatologicznej wizji pokoju, który był również obecny u początków stworzenia. Kościół zatem oferuje ludzkości jakąś antycypację społecznej analogii *exitus-reditus*, powrotu wszystkiego do Boga, przywrócenia pierwotnej nieskażonej relacji, dostępnej tu jedynie w sposób niepełny.

### 1.3. Krytyka ekonomii liberalnej

W nowoczesnym dualistycznym wyobrażeniu rzeczywistości społecznej nie ma miejsca dla nadziei na powrót do stanu harmonii i doskonałej komunii, gdyż takowej nigdy nie było. Przemoc jest wpisana w relacje między egoistycznymi jednostkami walczącymi o własne przetrwanie. Nauki polityczne mogą jedynie poszukiwać rozwiązań cywilizujących i łagodzących ten stan. Antagonizmy międzyludzkie są niemożliwe do usunięcia, gdyż konflikt między moim interesem a interesem Innego nigdy nie będzie w pełni rozwiązywalny. Milbank pokazuje, jak radykalne konsekwencje ta narracja miała dla ukształtowania się ekonomii politycznej i kapitalizmu, w którym to relacje agonistyczne zostały doprowadzone do skrajności. Wbrew Weberowskiej tezie o źródle kapitalizmu w protestanckiej ascezie, Milbank upatruje jego początków znacznie głębiej: w tradycji franciszkańskiej. Za nową etyką pracy dla pracy i akumulacją kapitału dla samej akumulacji

---

<sup>83</sup> BSO, s. 148.

stała nie tyle asceza, ile franciszkańska doktryna ubóstwa. W eseju *Franciscan Conundrum* Milbank odważnie stwierdza, że to właśnie franciszkańska nauka o doskonałym ubóstwie ma znamiona protokapitalizmu i protoliberalizmu, a to ze względu na przeformułowanie prawa własności na absolutną władzę nad własnością. Mamy tu zatem do czynienia z ową zmianą rozumienia *dominium*, o której Brytyjczyk pisał w *Teologii i teorii społecznej*. Własność zostaje ustanowiona przez akt suwerennej woli, odrywając ją od użytkowania, a więc zatem i celu. Widać tu nieprzejednaną walkę Milbanka z woluntaryzmem i nominalizmem. Po raz kolejny kapitalizm – tak jak inne zjawiska towarzyszące nowoczesności – okazuje się w jakiś sposób antycypowany przez Jana Dunsza Szkota, a pośrednio także przez Piotra Jana Olivi<sup>84</sup>.

#### a) Franciszkański protokapitalizm

Już w *Teologii i teorii społecznej* Milbank dostrzegł niemal decydującą rolę zakonu franciszkanów we wspomnianym wcześniej procesie przeformułowywania *dominium*. Kluczową rolę odegrał tu właśnie spór o rozumienie własności i jej użytkowania. Jak bowiem zauważył teolog,

[b]yć może w reakcji na kształtowanie się nowej rzeczywistości, zorientowanej na zdobywanie władzy w ramach monastycznej własności, żebraczy zakon franciszkanów przystąpił do redefinicji apostołskiego ubóstwa za pomocą pojęcia *simplex usus facti* w odniesieniu do własności, w żadnym razie niestanowiącego żadnego *dominium*. Ostateczną odpowiedzią na radykalną groźbę nieodłączną od tej koncepcji było nie tyle postulowanie tomistycznej *dominium utile*, sprawowanej już w raju przez Adama (koncepcja ta była zapewne nie mniej radykalna od franciszkańskiej, a przy tym od niej zdrowsza), ile raczej wpisanie *dominium* w samą strukturę konstytuującą podmiot przez ufundowanie *ius* w czymś, co przynależy do naturalnej lub kontraktualnej *facultas*. Pierwszą „praktyczną” sposobnością do wyartykułowania teorii praw naturalnych była potrzeba obwieszczenia, by tak rzec,

---

<sup>84</sup> W artykule *Franciscan Conundrum* Milbank pisze, że franciszkańska ekonomia „uwzględnia nową ekonomię rynkową sformułowaną przez Oliviego, który zaleca nadrzędność formalnej umowy w celu wywołania maksymalnego możliwego obiegu pieniędzy i towarów, a tym samym bogactwa. Taki obieg zapewni również możliwie największą pulę środków na pomoc ubogim w ogóle, jak i braciom w szczególności. Wynika z tego, że ich majątek, choć jest tylko majątkiem użytkowania, jest również, jak wskazuje Boulnois, nowym majątkiem kapitału, a nie starszym majątkiem ziemi i dóbr fizycznych”. J. Milbank, *Franciscan Conundrum*, „Communio” 2015, 42, s. 480.

„ontologicznej niemożności” tradycyjnego apostołskiego ubóstwa oraz rajskiej wspólnoty własności<sup>85</sup>.

Zarys tej koncepcji, rozróżniającej franciszkańską drogę od alternatywnego modelu życia dominikańskiego, Milbank zaprezentował w eseju *The Real Third Way*, opublikowanym pierwszy raz w 2011 roku. Następnie w artykule *Franciscan Conundrum* z 2015 roku jeszcze dalej rozwinął swą analizę franciszkańskiego ubóstwa jako tradycji, która do pewnego stopnia antycypowała nowoczesny kapitalizm<sup>86</sup>. Dużą uwagę Milbank przykłada do *Traktatu o umowach* Oliviego, który był na swój sposób wyjątkowy w momencie, w którym powstawał, gdyż poruszał kwestię kontraktów i zagadnienie tego, jak ustalić wartość rzeczy<sup>87</sup>. Trzeba jednak zastrzec, że, jak zauważył Karl Polanyi, na którego powołują się Milbank i Pabst, kapitalizm nie jest czymś, co pojawiło się nagle, powstając niemal *ex nihilo*. Jakkolwiek brytyjski teolog dużą rolę w tym procesie narodzin liberalnej ekonomii przypisuje franciszkanom, to za Polanyim przyznaje, że jest to coś, co kładło się cieniem na tradycyjnych ekonomiach od zawsze, a co przewidział już Arystoteles<sup>88</sup>. Samo powstanie kapitalizmu w znacznym stopniu było konieczne do przejścia

---

<sup>85</sup> PRS, s. 94-95.

<sup>86</sup> Pisze on, że „można twierdzić że protokapitalistyczna i protoliberalna strona kapitalistycznego myślenia (prawo własności oparte absolutnie na władzy; to prawo jako nowy podmiotowy fundament dla wszelkiego *ius*; rozluźnienie ograniczeń dla lichwy; zastąpienie daru przez trust; zmiana pojęcia sprawiedliwej ceny na rzecz ceny rynkowej, formalny kontrakt społeczny jako podstawa społeczeństw po Upadku) jest prawie automatycznym odruchem obronnym przed najdoskonalszym ubóstwem. Mogłoby to być ewentualnie rozumiane jako przypadkowa, niezamierzona konsekwencja. Jednakże Jan Duns Szkot, a jeszcze bardziej Piotr Jan Olivi, są szczerymi obrońcami franciszkańskiego ubóstwa i wyrazicielami protoliberalnej ekonomii i politycznego myślenia w taki sposób, że wyraźnie łączą te dwie tezy jako dwie połówki jednej kwestii, a mimo to z naciskiem na pierwszeństwo ubóstwa nad własnością. To połączenie ma kilka aspektów”. J. Milbank, *Franciscan Conundrum...*, s. XX.

<sup>87</sup> W przeciwieństwie do Milbanka, Sylvain Piron uważa jednak, że praca Oliviego była zbyt mało znana i ukazała się w momencie, gdy społeczeństwo przechodziło gruntowne zmiany, przez co nie mogła wywrzeć rewolucyjnego wpływu na ówczesne myślenie o ekonomii. Por. *Odkrywanie spirytualów. Z Sylvainem Pironem rozmawia Rafał Tichy*, „Kronos” 2019, 4, s. 202-203.

<sup>88</sup> Por. J. Milbank, *The Real Third Way*, w: *The Crisis of Global Capitalism. Pope Benedict XVI's Social Encyclical and the Future of Political Economy*, red. A. Pabst, James Clark & Co: Cambridge 2011, s. 37; PV, s. 97, K. Polanyi, *Aristotle discovers the economy*, w: *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, red. G. Dalton, Doubleday & Company: New York 1968, s. 78-115.

ze społeczeństwa feudalnego ku nowoczesnej emancypacji<sup>89</sup>. Powstanie nowych silnych i suwerennych państw było dla tego procesu kluczowe<sup>90</sup>. Kapitalizm jest bardziej przewrotny od chociażby nowoczesnego suwerennego państwa, będącego jednym z głównych przedmiotów krytyki Milbanka, jako że jest bardziej nieuchwytny – nawet konceptualnie. Odeetycznienie charakterystyczne dla kapitalizmu jest skutkiem sekularyzacji etyczności przez liberalizm. Ma to jednak swoje źródło w dualistycznej teologii, oddzielającej cel naturalny od nadprzyrodzonego. Pozwala to ekonomii stać się czysto

techniczną nauką produkcji bogactw, która wymaga wierności umowie, ale może obyć się bez tradycyjnego chrześcijańskiego sprzeciwu wobec systematycznej praktyki kupowania tak tanio, jak to możliwe, i sprzedawania tak drogo, jak możliwe, poza zakazem «lichwiarskiej» sprzedaży zjawiska, a dokładnie pieniądza, które polega na jego używaniu jako jednostki miary różnych przedmiotów i wymiany pomiędzy różnymi ludzkimi potrzebami<sup>91</sup>.

Kapitalizm, będąc wyzwolony spod jakiegokolwiek jarzma etyki, staje się nauką<sup>92</sup>. Wywód Milbanka na temat franciszkańskiej koncepcji prawa własności i kontraktualnej

---

<sup>89</sup> PV, s. 96.

<sup>90</sup> Błędny jest przekonanie liberalnych ekonomistów, że wolny rynek jest jakimś naturalnym stanem, którego państwowe regulacje jedynie przestrzegają. Wręcz przeciwnie, historia pokazuje, że „ekonomia wolnorynkowa” musiała być legitymizowana, narzucona przez państwo i chroniona przez nie. Należy pamiętać, że ekspansja kolonialna państw zachodu oraz związane z nią wojny były dokonywane w imieniu wolnego obiegu towarów i handlu. Sam leseferyzm, jak zauważa Polanyi, „nie był czymś naturalnym. Wolny rynek nigdy by nie powstał, gdyby sprawy pozostawiono ich własnemu biegowi. Na tej samej zasadzie, na jakiej producenci bawełny – a więc przedstawiciele wiodącego przemysłu objętego systemem wolnego handlu – zawdzięczali swe sukcesy cłom ochronnym, premiom eksportowym i pośredniemu subwencjonowaniu pracy, leseferyzm został wcielony w życie przez państwo”. K. Polanyi, *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa 2010, s. 165.

<sup>91</sup> BSO, s. 128.

<sup>92</sup> Według Milbanka kapitalizm, tak jak „nauka”, jest całkowicie obojętny względem wszystkiego „z wyjątkiem abstrakcyjnej siły”. Naukowy charakter kapitalizmu polega na tym, że jest to system formalny, który doprowadził do wynalezienia liberalnej polityki oraz ekonomii politycznej jako wtórnych „nauk”, mogących go opisywać. W rzeczywistości bowiem to wraz z wynalezieniem kapitalizmu zaczęto konstruować społeczeństwo na wzór tego systemu – a nie odwrotnie. Wedle narracji Milbanka kapitalizm jest formą subtelnego totalitaryzmu, pozwalającego na opisywanie rzeczywistości społecznej przy pomocy „naukowych” mechanizmów. Przedstawiona przez niego charakterystyka ekonomiki kapitalistycznej w swej istocie nie różni



ekonomii można streścić poprzez powiedzenie, że franciszkanie musieli stworzyć kapitalizm z nieograniczoną możliwością bogacenia się oraz akumulacji majątku dla innych, by sami mogli żyć z datków w komunistycznej wspólnotce.

### **b) Kapitalizm jako „ikonoklastyczny system destrukcji”**

Samo pojęcie kapitalizmu zawsze domaga się doprecyzowania. Stąd też Milbank dostrzegł błąd marksistów, polegający na próbie dowiedzenia jakiejś „nieracjonalności” kapitalizmu, jego „wewnętrznej sprzeczności”<sup>93</sup>. Kapitalizm jego zdaniem musi podlegać krytyce z perspektywy etycznej. Jego wewnętrzna logiczność sprawia, że można się mu przeciwstawić jedynie poprzez logikę systemu metafizycznego, „postulującego – jako obiektywnie pożądane – określone role społeczne w obrębie pewnej społecznej narracji. Wyłącznie w tym sensie wszelka autentyczna opozycja wobec kapitalizmu z konieczności ma charakter «konserwatywny»”<sup>94</sup>.

Autorzy *Politics of Virtue* odnotowują, że tak liberałowie, jak i marksiści zgadzają się co do tego, że kapitalizm jest „systemem ekonomicznej produkcji i handlu, który determinuje nowy rodzaj relacji społecznych opartych na własności prywatnej, akumulacji kapitału i pracy zarobkowej”, jednak za Karlem Polanyiem zauważają, że „kapitalizm scala państwo z siłą rynku i, zatem, wypiera ekonomię (oraz, można dodać, nowo wyspecjalizowaną politykę) ze społeczeństwa, jednocześnie odwrotnie osadzając stosunki społeczne w transakcjach gospodarczych, w sposób, który jest z natury rzeczy obojętny na osobiste i społecznie korzystne wyniki”<sup>95</sup>. Wbrew twierdzeniom marksistów, kapitalizm jest superlogiczny: nie tylko tłumi prawdziwe użytkowanie, ale też utowarawia rzeczywistość

---

się zanadto od krytyki ekonomiki marksistowskiej, roszczącej sobie w podobny sposób prawa do „naukowego” opisu rzeczywistości w oparciu o (inną) błędną sekularną antropologię. Por. PRS, s. 596-597 (TST, s. 274-5).

<sup>93</sup> Por. PRS, s. 447 (TST, s. 197-198). Dalej stwierdza on, że „marksizm nie jest w stanie przewyciężyć kapitalizmu, gdyż kapitalizm nie sposób poddać immanentnej krytyce w kategoriach jego wewnętrznych «sprzeczności». Jako pewna «tautologia» jest on niezniszczalny; tym zaś, co oferuje marksizm, jest nie tyle protekcja jakiejś odmiennej socjalistycznej przyszłości, lecz niedające się ziścić marzenie o spontanicznym uniwersalnym urzeczywistnieniu wolności, która ma się pojawić w sposób naturalny – występując w nieskończonej obfitości, a więc i nie rodząc konfliktów – z chwilą nieodwołalnego usunięcia ostatnich ograniczeń autonomii”. PRS, s. 545 (TST, s. 247-8).

<sup>94</sup> PRS, s. 447 (TST, s. 198).

<sup>95</sup> PV, s. 96.

poprzez dokonanie podziału na to, co użytkowe w sensie instrumentalnym, pozbawionym znaczenia, oraz na symboliczne znaczenie, zredukowane do algebraicznej abstrakcji i równoważności. Ten proces utowarowienia dokonuje się według logiki sekularnej i jest jej urzeczywistnieniem *par excellence*<sup>96</sup>. Polega on bowiem na całkowitej desakralizacji natury i życia oraz sprowadzeniu ich do roli towaru, który jest przedmiotem arbitralnego kontraktu. Oznacza to, że „kupuje się, sprzedaje i handluje bez odniesienia do tradycji, stowarzyszenia, obowiązku czy celu, ponieważ rzeczy i ludzie nie posiadają teraz wewnętrznej wartości, a ich prawdziwą wartością jest ich wartość wymianna zgodnie z żelaznym prawem podaży i popytu, albo też konkretna, ale amorficznie zgromadzona wartość surowców”<sup>97</sup>. Ekonomia kapitalistyczna polega przede wszystkim na finansowej spekulacji i gromadzeniu surowców. Wbrew twierdzeniom zarówno liberałów, jak i marksistów, nie jest to system produkcji, ale „ikonoklastyczny system destrukcji”<sup>98</sup>. Wiąże się to z faktem, że ostatecznym celem produkcji według współczesnych teoretyków kapitalizmu jest konsumpcja<sup>99</sup>. Człowiek w społeczeństwie kapitalistycznym, jako uczestnik gry rynkowej, musi konsumować, by zapewnić ciągły obieg pieniądza i nieskończoną akumulację i nadprodukcję. Ten nowy, indywidualistyczny model ekonomii rynkowej „paradoksalnie zwiększa władzę państwa, którego prawa są konieczne, by zabezpieczyć formalny kontrakt i wymusić urynkowanie wewnątrz sektora publicznego, jednocześnie opanowując wynikłą z tego anarchię”<sup>100</sup>.

---

<sup>96</sup> Por. PV, s. 97.

<sup>97</sup> PV, s. 97.

<sup>98</sup> PV, s. 97.

<sup>99</sup> Por. PV, s. 97.. Konsumpcja jednakże nie musi być zredukowana do znaczenia narzuconego jej przez logikę kapitalistyczną. Milbank i Pabst zauważają, że może mieć ona wymiar bardziej symboliczny lub polegać na przyjmowaniu daru, któremu towarzyszy dziękczynienie. Nie jest to wtedy jedynie sposób na zniszczenie produktu, bowiem konsumpcja wnosi coś więcej. Taką niedestruktywną konsumpcją jest spożywanie Eucharystii, ale również „każdy posiłek spożywany z wdzięcznością, który ma wymiar dziękczynienia”. Teologowie zwracają uwagę, że „dzielony posiłek uroczyście odtwarza porządek społeczny, nie poprzez przemianę entropicznej energii w nowy fizyczny surowiec, ale bezpośrednio przez znaczące połączenie jedzenia z aktem symbolicznym”. Tamże. Jak zauważają Milbank i Pabst, ale również Cavanaugh w swej pracy *Pożarci*, w przypadku Eucharystii mamy do czynienia z odwróconą konsumpcją. Nie tyle to my konsumujemy Eucharystię, włączając ją do naszego ciała, by stała się częścią nas, ile to Eucharystia włącza nas do ciała Chrystusa i nas przemienia. Zob. tamże, oraz W. Cavanaugh, *Pożarci. Gospodarka a powołanie chrześcijańskie*, tłum. K. Jasiński, Fronda: Warszawa 2010.

<sup>100</sup> J. Milbank, *The Real Third Way...*, s. 63.

Nowa antropologia, którą proponuje ekonomia liberalna, jest konsekwencją desakralizacji świata, a w tym życia i człowieka. Deetyzacja, o której była mowa, jest tylko jednym z elementów procesu. „Pierworodny egoizm”, charakteryzujący społeczeństwo liberalne, objawia się tu w postaci nieograniczonego pragnienia zaspokajania braku poprzez posiadanie i konsumowanie<sup>101</sup>. Kapitalizm nie odkrywa prawdy o człowieku, ale tworzy nowego człowieka, podporządkowanego logice kapitalizmu. W *Teologii i teorii społecznej* Milbank pisze, że

[j]edynie *poprzez* podporządkowanie się procesowi wytwarzania towarów zyskujemy ideę samych siebie jako podmiotów wytwórczych – dlatego też jedynie za pośrednictwem tego aktu podporządkowania się zdobywamy szczególną „sprawność”. Choć kapitalizm nie jest niczym naturalnym, stwierdzenie, że stwarza on kapitalistyczną ludzkość, jest tak samo prawdziwe jak teza, że kapitalistyczna ludzkość stwarza kapitalizm – i właśnie z tego powodu nieprzerwane wytwarzanie kapitalizmu możliwe jest tylko pod warunkiem, że ludzkość wynaleziona zostaje jako „przedmiot” podlegający pewnego rodzaju procesom kapitalistycznej gospodarki<sup>102</sup>.

Człowiek jest koniecznym elementem w maszynierii, która polega na „niszczeniu”. Towary muszą być skonsumowane całkowicie, muszą ulegać degradacji i zniszczeniu, by produkcja nie ustawała. Sam konsument nigdy nie może być w pełni nasycony, a jego apetyt jest

---

<sup>101</sup> Ekonomiczni liberałowie wprowadzili do swej „nowej antropologii” pojęcie *homo oeconomicus*, „człowieka ekonomicznego”. Nie jest to uniwersalna natura człowieka, której odkrycia dokonali, ale ich wytwór mający na celu scementować ich teorie. Jak pisze Rafał Łętocha „[t]o właśnie współczesny liberalizm przez promowaną przez siebie onnipotentną i żarłoczną „logikę rynkową” kształtuje więc współczesnego «człowieka ekonomicznego», nastawionego przede wszystkim na poszukiwanie i mnożenie osobistych korzyści, to bowiem najbardziej odpowiada jego interesom”. R. Łętocha, *Ekonomia współdziałania. Katolicka nauka społeczna wobec wyzwań globalnego kapitalizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków 2016, s. 34. Autor wskazuje, że badania przeprowadzone przez ekonomistów wśród studentów, mające udowodnić zasadność modelu *homo oeconomicus* poprzez wykazanie, że samolubność, egoizm i nieuczciwość leżą w „naturze ludzkiej” miały jedną podstawową wadę. Jak się okazało, „[s]padek standardów uczciwości zanotowano u obu grup studentów ekonomii, przy czym najwyraźniejszy był w pierwszej, która szczegółowo zapoznawała się z modelem *homo oeconomicus*. Teoria ekonomiczna skłaniała do zachowań egoistycznych i uzasadniała je, co można potraktować jako wyjaśnienie, dlaczego ekonomiści rzadziej dążą do współpracy. Co więcej, w kolejnych badaniach uczeni wykazali, że nawet krótka styczność z teoriami mikroekonomicznymi skłania do postrzegania niemoralnych zachowań w pozytywny sposób oraz wzmacnia egoistyczną postawę kosztem dążenia do sprawiedliwości”. R. Łętocha, *Ekonomia współdziałania...*, s. 34.

<sup>102</sup> J. Milbank, *Teologia i teoria społeczna...*, s. 426.

pogłębiany przez nowoczesną „maszynę przyjemności”, której celem jest oferować coraz to nowe towary i pobudzać do konsumpcji<sup>103</sup>.

Podporządkowywanie ekonomii rynkowej tworzy nowego niemoralnego człowieka. Stąd można by powiedzieć, że liberalizm ekonomiczny jest projektem absolutnie antyhumanistycznym. Rozpościerając swą kontrolę nad wszystkimi społeczeństwami w czasach globalnego kapitalizmu oraz kształtując wszelkie możliwe relacje międzyludzkie w oparciu o swą chłodną racjonalną logikę zysku, degeneruje on człowieczeństwo. W artykule *Socialism by Grace Milbank* twierdzi, że

wymiana razem z produkcją mają ontologiczne pierwszeństwo w naszym społeczeństwie kapitalistycznych rynkowych relacji i kontraktualnego formalizmu [i] jeśli nie zostaną przekształcone, pozostaną determinantami. Albo, innymi słowy, jeśli społeczeństwo samo nie zagwarantuje wymiany – a kapitalizm jest dokładnie wykluczeniem wspólnoty z wymiany – nie będzie żadnej społecznej, żadnej rodzinnej, żadnej lokalnej, żadnej narodowej przestrzeni, w której społeczeństwo mogło by znaleźć schronienie. W rzeczywistości rodziny, lokalności i narody są w istocie jedynie wymianą poza sobą, a zatem w kapitalistycznej ekonomii są skazane na osłabienie, poddanie generalnemu procesowi wynajdywania „jednostki” jako rzekomo niepodzielnej całości, która negocjuje bezpośrednio (z pominięciem rodziny, miejsca, narodu) z niewidzialnym rynkowym centrum – tą makrokosmiczną jednostką, która istnieje, by akumulować i utrwaląć iluzję samozarządzania na poziomie kosmicznym<sup>104</sup>.

Kapitalizm, w przeciwieństwie do innych, bardziej tradycyjnych modeli ekonomicznych, które polegały na wymianie darów, nawet jeśli prowadziło to do regulacji w kwestii towarów i pieniędzy, prowadzi do utowarowienia samego pieniądza, którego wartość przestaje mieć cokolwiek wspólnego z jakimikolwiek dobrami, ale który „staje się wyłącznie symboliczny i wymienny na zysk – tworząc więcej pieniędzy z pieniędzy”<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Łętocha w *Ekonomii współdziałania* pisał, że konsumpcja „stanowi podwójną tragedię, zaczyna się bowiem od poczucia niedoboru, a kończy poczuciem deprywacji. Rynek prezentuje bowiem człowiekowi oszałamiające bogactwa produktów teoretycznie dostępnych, ale nigdy niedających się jednocześnie uchwycić. W związku z tym każdy nowy nabytek stanowi równocześnie rezygnację z czegoś innego. Właśnie z tej perspektywy, pożądanego konsumenta, który nigdy nie jest zaspokojony w swej żądzy posiadania kolejnych rzeczy, patrzymy, jego [Marshalla Sahlinsa] zdaniem, na paleolitycznych łowców”. R. Łętocha, *Ekonomia współdziałania...*, s. 27.

<sup>104</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace*, w: BR, s. 165-166.

<sup>105</sup> PV, s. 98.

Finansowa spekulacja, o której mowa, łączy w sobie dwa elementy charakterystyczne dla kapitalizmu: nieskończoną „prymitywną akumulację”, polegającą na nieograniczonej pogoni za zyskiem i bogactwem, oraz coraz większą „finansalizację codziennej ekonomii poprzez nieustające tworzenie kredytu i wykładniczy wzrost długu”<sup>106</sup>.

Wszelkie próby krytyki kapitalizmu na poziomie sekularnym rozbijają się o zarzuty niededefiniowania czy wręcz o całkowitą niemożliwość zdefiniowania tego szerokiego pojęcia. Jak zauważa Milbank, żadna próba opisu kapitalizmu nie może być kompletna: „zawsze pozostanie miejsce na jakieś pełniejsze ujęcie w aspekcie działających w kapitalizmie motywów, wcześniejszych wizji społecznych kwestionowanych przez kapitalizm, wizji przyszłych, które kapitalizm wyklucza itd.”<sup>107</sup>. Kapitalizm trudniej jest krytykować z perspektywy sekularnej z tego względu, że u swych podstaw jest on sprzężony z paradygmatem liberalnym i jego doktryną o agonistycznym stanie rzeczywistości społecznej. Marksizm i, ogólniej, świecki socjalizm nie są w stanie stworzyć podstaw pozwalających na jego pełne przewyciężenie. Teologiczna krytyka kapitalizmu nie wychodzi, tak jak marksizm, z próby wykazania wewnętrznych niespójności, jakichś „irracjonalności” tego systemu<sup>108</sup>. Teologia odrzuca kapitalizm między innymi dlatego, że sankcjonuje on nadużywanie języka i „ruguje inne formy metaforycznej wymiany i nadawania znaczenia temu, co konkretne”<sup>109</sup>.

Milbank i Pabst zauważają, że kapitalistyczna gospodarka prowadzi do epizodycznej nadmiernej akumulacji kapitału kosztem malejących pensji oraz kryzysów, które prowadzą do zmniejszenia zysków lub popytu<sup>110</sup>. Jakkolwiek nieuniknione są kolejne kryzysy (a nawet ich zwiększona częstotliwość, sprawiająca, że w skali globalnej zaczynają na siebie nachodzić), to, wbrew założeniom marksistów, nie doprowadzi to do upadku tego systemu.

---

<sup>106</sup> PV, s. 99.

<sup>107</sup> PRS, s. 552 (TST, s. 251).

<sup>108</sup> Nie oznacza to, że marksizm staje się całkowicie zbędny dla teologii. Milbank zauważa bowiem, że może się on nawet „przysłużyć teologii, eksponując skryte działanie konwencji semiotycznych w obrębie nowoczesnej ekonomii i nowoczesnego państwa: w rzeczy samej teologowie postąpiliby głupio, rezygnując z takiej pomocy. Marksizm oferuje lepsze odczytanie «logiki» i «gramatyki» kapitalizmu, jednak odczytanie to nie jest pełne, «naukowe» zaś jest ono tylko w tym sensie, że przywiązuje większą wagę do logiki określonych, względnie utrwalonych procesów strukturalnych”. PRS, s. 551 (TST, s. 251).

<sup>109</sup> PRS, s. 552 (TST, s. 251).

<sup>110</sup> PV, s. 93.

W gruncie rzeczy Milbank pod względem krytyki wynaturzeń kapitalizmu w swym podejściu nie odbiega za daleko od Katolickiej Nauki Społecznej, na którą niekiedy nawet się powołuje<sup>111</sup>. Jak Katolicka Nauka Społeczna przeprowadza krytykę i oceny sytuacji społecznej w oparciu o Objawienie i Tradycję<sup>112</sup>, tak też Milbank nie ucieka od katolickich dogmatów. Kapitalizm według niego opiera się na patologicznej wizji wolności, zagwarantowanej przez liberalizm, a mającej swe źródła właśnie w owym woluntaryzmie i nominalizmie, których rozpropagowaniem Milbank obarcza myśl franciszkańską. Jak dowodzi, zdominowały one nie tylko myśl teologiczną, ale też ostatecznie zrodzone w ich konsekwencji nauki społeczne. Marksizm nie może stanowić odpowiedzi na wypaczenia liberalnej ekonomii, gdyż sam jest nauką wyrastającą z tych samych źródeł, opartą na materializmie i chłodnej analizie rzeczywistości, w której nastąpiło rozdarcie między tym, co naturalne (podlegające badaniu) i nadprzyrodzoności (sfery idei, która w klasycznym marksizmie zostaje całkowicie zredukowana do roli nadbudowy)<sup>113</sup>. Dlatego jeśli socjalizm ma jakkolwiek szansę na zwycięską walkę z kapitalizmem, to tylko przez uznanie tradycji religijnej, która go dopełni i pozwoli przekroczyć nałożone przez nowoczesną ontologię

---

<sup>111</sup> Zob. TST, s. 249; PV, s. 86, 143-147; BSO 175, 215, 262.

<sup>112</sup> Karol Wojtyła (1920-2005) twierdził, że oryginalność nauki społecznej Kościoła, a zatem i Katolickiej Nauki Społecznej bierze się z oryginalności samej Ewangelii. Zwracał uwagę, że wyrasta ona „z całkiem innego korzenia, z innego widzenia człowieka w świecie, z uznania jego osobowej transcendencji, co określa u samych podstaw jego stosunek do całego porządku ekonomicznego, do produkcji, do pracy, do ustroju politycznego”. K. Wojtyła, *Czy jest możliwa nauka społeczna Kościoła? – Kard. Karol Wojtyła. Wywiad udzielony dr. Vittorio Possentemu dn. 21 czerwca 1978 r. w Mediolanie*, w: V. Possenti, *Rewolucja ducha. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły*, tłum. R. Skrzypczak, Fronda: Warszawa 2007, s. 32

<sup>113</sup> Wedle klasycznego ujęcia Marksa „ekonomiczna struktura społeczeństwa stanowi realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej”. Innymi słowy „sposób produkcji życia materialnego” warunkuje nawet „duchowy proces życia”. K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, tłum. E. Lipiński, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 13, Książka i Wiedza: Warszawa 1972, s. 9. Co prawda nie implikuje to jednoznacznie deterministycznej zależności między bazą a nadbudową, jak twierdzi David Harvey, ale nie zmienia to faktu, że ta druga jest warunkowana oraz jest formą reprezentacji stosunków na poziomie materialnym. Por. D. Harvey, *Przewodnik po Kapitale Karola Marksa*, cz. 1, tłum. K. Szadkowski, Wydawnictwo Ekonomiczne Heterodox: Poznań 2017, s. 240. Sfera nadprzyrodzoności jest zatem jedynie jedną z form mentalnego przedstawienia świata, które są wtórne wobec procesów ekonomicznych.

przemocy ograniczenia<sup>114</sup>. Socjalizmy oparte na materialistycznej wizji świata skazane są na porażkę, gdyż ich wizja jest ograniczona przez skończoną utopię, której istnienie jest podtrzymywane przez nieustający proces łagodzenia sytuacji agonistycznej (względnie eliminowania czynników i jednostek, które zagrażałyby agonistycznej równowadze)<sup>115</sup>. Natomiast kapitalistyczna agonistyka napędzana jest przez indywidualne pragnienia graczy rynkowych, którymi są wszyscy członkowie społeczeństwa. Tutaj sytuacja konfliktowa jest tym bardziej konieczna i pożądana, bowiem to ona podtrzymuje niczym nieograniczoną wymianę rynkową. Te sekularne ekonomie polityczne są pozbawione teleologii, która w chrześcijaństwie nadaje ostateczny sens każdemu działaniu. Pojęcie pragnienia ulega woluntarystycznemu zafałszowaniu. Natomiast pragnienie według chrześcijańskiej wizji podporządkowane jest jednemu celowi (którym są wymienne Dobro, Prawda i Piękno), a doznało „uszkodzenia” w wyniku grzechu, który to jest zerwaniem komunii z Bogiem.

## 2. Teologie polityczne i ich krytyka

W swoim artykule leksykalnym poświęconym „teologii politycznej” z 1992 Johann Baptist Metz (1928-2019 ) pisał, że istnieją dwa znaczenia pojęcia. Według pierwszego,

---

<sup>114</sup> Świecki socjalizm od lat jest w kryzysie – co trafnie diagnozuje Milbank. Trudno jest dzisiaj przekonać ludzi do idei socjalistycznej, a ponowoczesna krytyka kapitalizmu nie jest ku temu wystarczająca. Milbank w swym przedsięwzięciu proponuje się zwrócić ku tej idei, nie dlatego, że socjalizm jest „racjonalny”, ale dlatego, że jest sprawiedliwy. Ostatecznie, tylko chrześcijaństwo może wskrziesić tą ideę. Por. J. Milbank, *On Baseless Suspicion: Christianity and the Crisis of Socialism*, „New Blackfriars” 2007, 69, 812, s. 4, 17.

<sup>115</sup> Myślenie utopijne w istocie daje życie idei socjalistycznej. Jak zauważa bowiem Zygmunt Bauman, „[s]ocjalizm był i w niejakiem stopniu pozostaje utopią ery nowoczesnej. [...] [S]ocjalizm jest kontrkulturą społeczeństwa kapitalistycznego, jeśli kontrkulturę zgodzimy się rozumieć jako punkt oparcia dla emancypacyjnej (bo relatywizującej) krytyki zastanej rzeczywistości”. Z. Bauman, *Socjalizm. Utopia w działaniu*, tłum. M. Bogdan, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa 2010, s. 39. Socjalizm zatem potrzebuje w jakimś stopniu kultury kapitalistycznej, wobec której może się kształtować. Przez tą kontrpostawę, która go konstytuuje, nie ma on jednak pozytywnie określonego punktu odniesienia, ideału, do którego powinien dążyć. Inaczej to wygląda, jak zobaczymy, w przypadku religijnego socjalizmu, który znajduje swe oparcie w dającej mu żywotność nadprzyrodzonej perspektywie. Wiara w postęp, w ideę udoskonalenia, jak zauważa Bauman, utorowała drogę utopii (por. ”. Z. Bauman, *Socjalizm...*, s. 19). Jest to jednak postęp w sferze w pełni sekularnej – rozumiany w kategoriach „spłaszczonych” relacji międzyludzkich i technologicznego rozwoju. Klęska realnego socjalizmu i komunizmu w XX wieku zweryfikowała ten historyczny determinizm.

znanego już w starożytności i obecnego w myśli stoickiej, „element polityczny w sensie teologii mieszczańskiej znajduje się obok mitycznej (poetycznej) oraz filozoficznej (naturalnej) teologii; jest ona identyczna z publicznym kultem państwa i służy (teologicznemu) sankcjonowaniu prymatu polityki”<sup>116</sup>. Według niego ten sam sens odnajdujemy w myśli Carla Schmitta, jednakże, jak twierdzi Metz, „[k]oncepcja ta miała związek z teologią o tyle, że wszystkie prawnicze terminy znalazły w niej zastosowanie jako zsekularyzowane pojęcia teologiczne, a także dlatego, że zalecała ona katolicyzm jako paradygmat predemokratycznej formy życia”<sup>117</sup>. Jak wskazuje Marek Cichocki, „teologia polityczna” Carla Schmitta to w rzeczywistości raczej „polityczna teologia”, jako że nie jest ona *sensu stricte* metanarracją teologiczną zajmującą się dziedziną polityki, ale traktuje o teologicznych cechach polityki<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> J. B. Metz, *Artykuł leksykalny „teologia polityczna” (1992)*, w: J. B. Metz, *Teologia polityczna*, tłum. A. Mosurek, Wydawnictwo WAM: Kraków 2000, s. 259.

<sup>117</sup> J. B. Metz, *Artykuł leksykalny „teologia polityczna” ...*, s. 259-260.

<sup>118</sup> Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna...*, s. 45, przypis 1. Moltmann pisał, że „[t]eologia polityczna Schmitta nie była niczym innym jak teologiczną legitymizacją doktryny politycznej suwerenności [...]. Teologicznie usprawiedliwiał on konieczność politycznej dyktatury poprzez sekularyzację doktryny o grzechu pierwotnym: «W obliczu absolutnego zła pozostaje tylko dyktatura» – jakby dyktatura nie była sama w sobie «radikalnie zła», ze swoją «niewymagającą uzasadnienia, a więc powstała z niczego decyzją»! Ponieważ ludzie są «źli» z natury, potrzebują silnej ręki, by ich kontrolowała. Ta negatywna antropologia zawsze służyła usprawiedliwieniu tyranii dyktatora. Dla Carla Schmitta, według kąśliwej analizy Nicolausa Sombarta, była to antyrewolucyjna, konserwatywna trójca «monoteizmu, monarchii i monogamii». [...] Schmitt sfabrykował polityczną teologię «dla Boga i państwa», by być uzbrojonym do «decydującej krwawej bitwy» w zderzeniu, które «zapłonęło dzisiaj między katolicyzmem i ateistycznym socjalizmem», jak wierzył, w stylu dziewiętnastowiecznych hiszpańskich i francuskich kontrrewolucjonistów”. J. Moltmann, *Experiences in Theology. Ways and Forms of Christian Theology*, tłum. M. Kohl, Fortress Press: Minneapolis 2000, s. 116-117. Cytaty ze Schmitta na podstawie polskiego wydania: C. Schmitt, *Teologia polityczna...*, s. 104 (przypadki uzgodnione z brzmieniem zdania). Z pozycji teologicznej ostrą krytykę *Teologii politycznej* Schmitta, która ukazała się pierwotnie w 1922 roku, przeprowadził nawrócony na katolicyzm niemiecki teolog Erik Peterson w swej pracy *Monoteizm jako problem polityczny: wkład w historię teologii politycznej starożytnego Rzymu* (która powstała w 1935, ale ukazała się po redakcji w 1951 w *Theologische Traktate*, wydanie polskie: E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, tłum. J. Duraj, „Respublica Nowa”, 2012, 20, s. 38-61). Peterson, zwracając się ku źródłom chrześcijańskiej teologii politycznej, czyli pismom chrześcijańskich autorów z IV wieku, starał się wykazać, że została ona ufundowana na gruncie semi-ariańskim i w swym załączku zawiera już negację ortodoksyjnej doktryny o Trójcy Świętej. Do zarzutów Petersona odniósł się Schmitt, z czego wynikła nadzwyczaj interesująca dla dziejów teologii politycznej polemika (por. C. Schmitt, *Teologia polityczna 2: Legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo



Drugie znaczenie, o którym pisze Metz, dotyczy *de facto* „nowej teologii politycznej” powstałej w XX wieku, wśród przedstawicieli której autor hasła widzi siebie czy takich teologów jak Jürgen Moltmann (ur. 1964), Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) i Richard Niebuhr (1894-1962). Metz twierdzi, że w jej przypadku chodzi „zasadniczo o podstawową problematykę (hermeneutyczną) w teologii systematycznej oraz ograniczenie używania pojęć i przekonań teologicznych na polu politycznym”<sup>119</sup>. Według jej założeń poprzez wyraźne „odwołanie się do tradycji Hioba, przesłania Proroków, do apokaliptycznej mądrości, do Królestwa Bożego i motywu naśladowania Chrystusa, zapewnia sobie swe biblijne korzenie”<sup>120</sup>. Ta „nowa teologia polityczna” Metza odnosi się w swojej metodzie uprawiania teologii do oświeceniowej krytyki religii oraz do kantyzy<sup>121</sup>. W swym eseju *Problem „teologii politycznej”* Metz pisał, że pojmuje ją

w sposób krytycznie-kolektywny, wobec panującej obecnie w teologii skrajnej tendencji ku prywatyzacji. Jednocześnie staram się ją interpretować pozytywnie, jako prośbę sformułowania przesłania eschatologicznego, stosownie do warunków, w jakich funkcjonuje nasze współczesne społeczeństwo<sup>122</sup>.

Zadaniem takiej teologii politycznej jest głoszenie eschatologicznego przesłania dla współczesnego społeczeństwa<sup>123</sup>. I właśnie to eschatologiczne ukierunkowanie powinno być stałym elementem każdej teologii. W przekonaniu tym zawarta jest krytyka nowoczesnej teologii, która od rzeczywistości społeczno-politycznej oddzielała rzeczywistość

---

Aletheia: Warszawa 2014). Nie sposób przywołać tu argumentów i racji każdej ze stron, natomiast w języku polskim bardzo dokładnie opisał je Robert J. Woźniak w tekście *Ontologia trynitarna i polityka. Uwagi na marginesie debaty Erika Petersona i Carla Schmitta o politycznej teologii*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historiozawczna*, red. A. Baron, J. Kupczak OP, J. D. Szczurek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie: Kraków 2015, s. 301-318. Oryginalne spostrzeżenia na temat próby unieważnienia teologii politycznej przez Petersona poczynił Artur Mrówczyński-Van Allen, który wykazał niespójności w patrystycznym rozumieniu monarchii i Trójcy u Petersona, oraz jego niedokładność, jeśli nie świadome fałszowanie myśli Grzegorza z Nazjanzu, stanowiącej podstawę dla argumentacji z *Monoteizmu jako problemu politycznego*. Por. A. Mrówczyński-Van Allen, *Beyond Political Theology and its Liquidation: From Theopolitical Monotheism to Trinitarianism*, „Modern Theology”, 2017, 33, 4, s. 570-593.

<sup>119</sup> J. B. Metz, *Artykuł leksykalny „teologia polityczna”* ..., s. 260.

<sup>120</sup> J. B. Metz, *Artykuł leksykalny „teologia polityczna”* ..., s. 260.

<sup>121</sup> Por. J. B. Metz, *Problem „teologii politycznej”*, w: J. B. Metz, *Teologia polityczna...*, s. 14-20.

<sup>122</sup> J. B. Metz, *Problem „teologii politycznej”*..., s. 14.

<sup>123</sup> Por. J. B. Metz, *Problem „teologii politycznej”*..., s. 14.

eschatologiczną, traktując ją jako abstrakcyjną i przeniesioną do sfery nadprzyrodzonej, ulokowanej poza czasem (dokładnie poza czasem ziemskim i historycznym, *saeculum*). Jednocześnie nowoczesna teologia nie oferuje konkretnych i dokładnych rozwiązań pozytywnych, jak powinno się ową rzeczywistość społeczno-polityczną kształtować, gdyż, jak pokazuje historia, podsuwane rozwiązania prowadzą do ślepych uliczek tragicznie zakończonych (anty)utopii<sup>124</sup>. Ten brak „programu” teologii politycznej, a jednocześnie jej silne profetyczne zaangażowanie w życie społeczne sprawiają, że pełni ona funkcję przede wszystkim krytyczną. Zgodnie ze słowami Metza, teologia taka pragnie

spojrzeć na sytuację wierzącego człowieka bardziej konkretnie i w sposób bardziej zróżnicowany, a przez to odszukać odnoszący się do społeczeństwa język wiary, który nosi cechy „krytyczno-wyzwoleńcze”, tak że „ludzie są nim przerażeni, a mimo to zostają zwyciężeni przez jego siłę, jest to bowiem język nowej sprawiedliwości w prawdzie, język, który głosi pokój Boży dla człowieka i zapowiada bliskość jego Królestwa” (D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1951, s. 207)<sup>125</sup>.

Mogłoby się wydawać, że właśnie ten aspekt krytyczny teologii i Kościoła w świecie stanowi jakąś nić porozumienia między podejściem Radykalnej Ortodoksji i „nowej teologii politycznej”, proponowanej przez niemieckich teologów. Jednakże punkt wyjścia dla obu tych stanowisk jest zupełnie odmienny.

Milbank również rozpoznaje we współczesnej teologii politycznej dwa różne nurty, lecz dokonuje tego podziału inaczej, niż robi to Metz. W przeciwieństwie do niemieckiego teologa, w swej krytyce z *Przekroczyć rozum sekularny* w ogóle nie uwzględnia Schmitta. Można spekulować, że podziela on zdanie innych krytyków twórczości tego autora – mianowicie, że nie był on teologiem *sensu stricte*, a jego prace przypisywały teologiczne znaczenie treściom prawniczym i politycznym. Jak wspomniano wcześniej, Milbank wymienia Schmitta obok innych reakcjonistów (de Maistre’a i de Bonalda), którzy

---

<sup>124</sup> Por. J. B. Metz, *Problem „teologii politycznej”...*, s. 21. W innym miejscu Metz zwraca uwagę, że „społeczno-krytyczna postawa Kościoła nie może zmierzać do proklamowania w naszym społeczeństwie pluralistycznym pozytywnego porządku społecznego, może się ona realizować tylko przez to, że Kościół w tym społeczeństwie i wobec niego oddziałuje w sposób krytyczno-wyzwoleńczy. Zadaniem Kościoła nie jest tutaj tworzenie systematycznej nauki społecznej, lecz formułowanie krytyki społecznej”. J. B. Metz, *Problem „teologii politycznej”...*, s. 32.

<sup>125</sup> J. B. Metz, *Problem „teologii politycznej”...*, s. 23.

wykorzystują religię do legitymizacji władzy państwa<sup>126</sup>. Podział w teologii politycznej, który proponuje Milbank, przebiega zatem na innej linii: z jednej strony istnieje droga niemieckiej postrahnerowskiej teologii politycznej (czyli nurt określany jako „nowa teologia polityczna”) i pochodzące od niego inne, mniejsze, często bardzo lokalne ścieżki (np. teologia wyzwolenia czy inne teologie emancypacyjne), z drugiej zaś strony jest droga francuska, mająca swe korzenie w *nouveau theologie*. Milbank wskazuje, że pomiędzy tymi dwoma wersjami integralizmu istnieje diametralna różnica, którą można streścić poprzez stwierdzenie, że „podczas gdy w wersji francuskiej dokonuje się «nadanie temu, co naturalne, statusu nadprzyrodzonego», w wersji niemieckiej następuje «naturalizacja nadprzyrodzoności»”<sup>127</sup>.

## 2.1. Poszukiwanie katolickiego integralizmu

Milbank w swej twórczości prowadzi własne poszukiwania integralizmu<sup>128</sup>, który w największym stopniu odpowiadałby zdefiniowanej przez niego Radykalnej Ortodoksji. W rozdziale pierwszym tej pracy została przedstawiona jego autorska genealogia, w której

---

<sup>126</sup> Zobacz przypis 11. W rozdziale *Christ the Exception* (opublikowanym pierwotnie jako artykuł w „Reflections”, 2002, 2 [Spring]) w książce *Being Reconciled* Milbank dodaje, że Schmitt jest „ostatecznym spadkobiercą” nowożytnej teologii politycznej Bodina i Hobbesa, która wykreowała nieograniczoną suwerenność. Milbank rozumuje następująco: prawo rzymskie nie znało takiego rodzaju suwerenności, gdyż było pozbawione perspektywy nieskończonego Boga, określanego przez Jego niczym nieograniczoną wolę. Połączenie prawa rzymskiego z woluntarystyczną metafizyką monoteizmu pozwoliło stworzyć taką fałszywą teologię polityczną, która „sama została wzniesiona na gruzach chrystocentrycznego rozumienia polityki i natury społecznej”. BR, s. 98. Biorąc pod uwagę tą krytyczną recepcję Schmitta przez Milbanka, niezrozumiałe się staje stwierdzenie Puczydłowskiego jakoby Radykalna Ortodoksja „rozwicka[ła] polityczne intuicje Carla Schmitta”. M. Puczydłowski, *Religia i sekularyzm...*, s. 300.

<sup>127</sup> PRS, s. 465 (TST, s. 207).

<sup>128</sup> Integralizm jest wyraźnie odróżniany przez Milbanka od integralizmu. Ta druga koncepcja jest związana z konkretnym historycznym nurtem myśli wewnątrz katolicyzmu i teologii oraz filozofii politycznej. Jak zauważa Milbank, w ramach tej koncepcji „kładziono nacisk na dominację duchownych i hierarchów Kościoła we wszystkich sferach życia świeckiego”. Pogląd ten był oparty na totalizującej teologii dążącej do stworzenia zamkniętego systemu. Natomiast perspektywa integralistyczna, która, jak zauważa brytyjski teolog, zdominowała myśl Soboru Watykańskiego II, zakłada, „że każda osoba zawsze już z góry jest polem działania Bożej łaski, czego rezultatem jest to, że nie sposób analitycznie oddzielić elementu «naturalnego» od elementu «nadprzyrodzonego» owej integralnej jedności”. PRS, s. 464 (TST, s. 206-7). Ponadto, jak wykazuje Milbank, integralizm kontynuując projekt neotomistyczny jest przywiązany do doktryny „natury czystej” bez której nie może sobie poradzić – perspektywa integralistyczna odrzuca ten element.

istotną rolę zajmuje prawidłowe rozumienie relacji natury i nadprzyrodzoności (uchwycone w najdoskonalszym stopniu przez de Lubaca). W książce *Teologia i teoria społeczna* Milbank podjął się szerszego omówienia dwudziestowiecznego nurtu integralistycznego w teologii. Dokonuje tam rozróżnienia na wspomniane dwie szkoły (francuską i niemiecką), mające bezpośrednie przełożenie na teologię polityczną<sup>129</sup>. W swym krytycznym podejściu do współczesnej teologii politycznej Milbank jest bardziej łaskawy dla „drogi francuskiej” niż ścieżki wytyczonej przez Rahnera. Ukazano już, że genealogia stworzona przez Brytyjczyka w wielu punktach odpowiada pracy de Lubaca i że Milbank postrzega siebie jako kontynuatora myśli francuskiego teologa<sup>130</sup>. Obok idei rozwijanych w ramach *nouveau theologie* istotną rolę w jego refleksji odgrywa, jak widzimy na kartach *Teologii i teorii społecznej*, filozofia Maurice’a Blondela, otwierająca nowe możliwości dla integralizmu katolickiego. Milbank traktuje ją jako dopełnienie tego, czego nie udało się dokończyć de Lubacowi i von Balthasarowi<sup>131</sup>.

Myśl Blondela była o tyle wyjątkowa na tle nowoczesnej filozofii, że udało jej się uniknąć ponownego popadnięcia zarówno w średniowieczny realizm, jak i w kartezjańsko-kantowski paradygmat. Jego filozofia (która, jak pokazuje Milbank, powinna być wręcz na nowo zrozumiana jako teologia<sup>132</sup>) otwiera się na możliwość „supernaturalizowania naturalnego” poprzez „eliminację dyskursu metafizycznego z obszaru kompetencji filozofii”<sup>133</sup>. Myśl Blondela zatem „w stopniu większym niż czyjakolwiek inna odsyła nas poza sekularny rozum”<sup>134</sup>.

---

<sup>129</sup> Warto podkreślić, że porównawcze omówienie integralizmów i teologii politycznej zawarte w *Teologii i teorii społecznej* jest najpełniejszym tego typu omówieniem w twórczości Milbanka. W późniejszych pracach, m.in. w omówionej już książce *The Suspended Middle*, poświęconej de Lubacowi, Milbank rzadko odnosi się do innych integralistów, a zwłaszcza do niemieckich. Na podstawie pojawiających w późniejszych pracach się odniesień do autorów niemieckiego i francuskiego integralizmu teologicznego można śmiało postawić tezę, że zasadniczy trzon poglądów Brytyjczyka w tej kwestii nie uległ zmianie. Analogicznie do przeciwstawienia Tomasza z Akwinu Dunsowi Szkotowi, dualizm „ortodoksyjny integralizm francuski” *versus* „błędny integralizm niemiecki” został utrzymany.

<sup>130</sup> Charakterystycznym jest dla Milbanka, że postrzega on siebie jako spadkobiercę francuskich integralistów, takich jak de Lubac, młody Maritain, czy Charles Maurras, i jako kontynuatora ich pracy.

<sup>131</sup> Por. PRS, s. 469 (TST, s. 209).

<sup>132</sup> Por. PRS, s. 487 (TST, s. 219).

<sup>133</sup> PRS, s. 490 (TST, s. 220). Część polskiego cytatu uzgodniona z tekstem oryginalnym.

<sup>134</sup> PRS, s. 490 (TST, s. 220).

Milbank w swojej recepcji Blondela bardzo wyraźnie podkreśla odrębność myśliciela od tradycji kantowskiej. Francuski filozof nie zajmuje się problemem epistemologicznym<sup>135</sup> i stałymi warunkami dyktującymi, jak rzeczy się nam jawią. Według niego rzeczywistość ukazuje się poprzez następstwo różnych interakcji pomiędzy ludźmi oraz ludźmi i innymi bytami. „Zdarzenie poznawcze” – pisze Milbank, – „jest rzeczywistością danego obiektu, czy raczej jego rzeczywistością chwili, nie istnieje bowiem żadna głębsza rzeczywistość esencji czy substancji fundujących «ciągi» zjawisk dostępnych percepcji”<sup>136</sup>. Sposób definiowania rzeczywistości przez Blondela jest zatem znacznie bliższy filozofii Vico niż tradycji kartezjańsko-kantowskiej, uciekającej od zdarzenia ku warunkom poznania podmiotu. Jest on zdecydowanie bardziej relacyjny i z natury społeczny niż indywidualistyczny i kontemplacyjny. Blondel zostaje przez Milbanka włączony w poczet chrześcijańskich myślicieli (obok już wspomnianego Vico): Kuzańczyka, Hammana czy Kierkegaarda, którzy odrzucają pierwszeństwo jakiegoś „pierwowzoru” działania w myśli<sup>137</sup>. Działanie bowiem jest „najbardziej fundamentalną postacią ludzkiej obecności w świecie”<sup>138</sup>. Jest mocą, która się wyraża i formułuje *in actu*, zmierzając ku jakiejś konkluzji. Należy odejść zatem od postrzegania działania jako realizacji jakiegoś zamysłu według wzoru istniejącego jako „idea” w ludzkiej myśli. Każde działanie wpisane jest w proces historyczny, uwarunkowane przez działania poprzednie, konieczne dla tego, co nastąpi jako kolejne w tym ciągu zjawisk, ale rodzi się jako *novum*<sup>139</sup>. Ta filozofia Blondela, która na nowo

---

<sup>135</sup> Gdyż poznanie „konstytuują stosunki między bytami i będące tego następstwem ich wzajemne modyfikacje”. PRS, s. 474 (TST, s. 212).

<sup>136</sup> PRS, s. 474 (TST, s. 212).

<sup>137</sup> Por. PRS, s. 479 (TST, s. 214). Wydaje się, że polskie wydanie Milbanka w tłumaczeniu Filipowicza nie oddaje w pełni sensu oryginalnego zdania.

<sup>138</sup> K. Tarnowski, *Blondela filozofia chrześcijaństwa*, w: M. Blondel, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. J. Fenrychowa, postłowie: Karol Tarnowski, Wydawnictwo Znak: Kraków 1994, s. 310. „Cokolwiek robimy” – pisze Tarnowski, – „właśnie robimy, czyli – działamy: działaniem jest każdy akt myśli, każda najmniejsza decyzja, ale jest nim również odmowa działania, bierność, uciekające od życia «tracenie czasu», samobójstwo wreszcie. Oznacza to, że u podstaw absolutnie każdego odruchu naszego człowieczeństwa leży – czasem głęboko ukryta – afirmacja rzeczywistości i towarzysząca jej wola, czy pragnienie stanowiące motor poszczególnych, nawet najbardziej negatywnych czynów”. K. Tarnowski, *Blondela filozofia chrześcijaństwa...*, s. 310-311.

<sup>139</sup> Por. TST, s. 213.

wynajduje „nadprzyrodzoność”<sup>140</sup>, jest jednocześnie w swym sercu teologią, gdyż nie może się obyć bez odniesienia do relacji wewnątrztrynitarnych. „Blondel stwierdza” – czytamy *Teologii i teorii społecznej*, – „że nawet filozofia musi afirmować poczęcie się Syna z Ojca w Trójcy, ponieważ miłość domaga się pewnej wewnętrznej dystynkcji, określonej akcji i reakcji w jakimś progresywnym wychodzeniu na zewnątrz, zachowującym pasywność w samym sercu działania”<sup>141</sup>. Ludzkie działanie i myśl partycypują w twórczym działaniu Boga. Ponadto „wszelka kreacja stanowi *kenosis*, medytację podmiotu, pozbawiającą go wszelkiej treści”<sup>142</sup>. Każde działanie jest samozniszczeniem i ofiarą, bowiem konkluzja, do której prowadzi, przekracza nasze zdolności pojmowania. Jest ono naszą własnością, „a jednocześnie zupełnie nas przekracza”<sup>143</sup>. Blondelowska „prawdziwa synteza”, jak zauważa Milbank, polega na mediatyzacji, gdyż

zwieńczone sukcesem działanie jest poświęceniem, ofiarowaniem samego siebie innym, wskutek czego działanie konstytuuje istniejącą między nami „więź”. Urzeczywistniając nową syntezę i kolejny akt mediatyzacji w obrębie tego, co Blondel (tak samo jak Mikołaj z Kuzy) nazywa „małym światem” wykreowanej przez człowieka kultury, domyślamy się również czy też zakładamy, że znaczenie wszystkich innych monadycznych ogniw naszego łańcucha – którego określoną strukturę nasza synteza musi zakładać, jeśli w ogóle ma „pasować” – również jest „mediatyzacją”.<sup>144</sup>

Cały proces powstających zjawisk prowadzi ku jednemu nadprzyrodzonemu *telosowi*. Logos urzeczywistnia się w działaniu człowieka, chociaż jest to utrudnione na skutek Upadku i wrodzonej grzeszności rodzaju ludzkiego. Dlatego człowiek potrzebuje „jakiegoś bosko-ludzkiego mediatora”, dzięki któremu ludzka wola może dążyć do pewnego „zrównoważenia” z Bogiem. W konsekwencji postulat ten wymaga Objawienia oraz tradycji dogmatycznej, dostarczających owego pośrednika, jak i instytucji, która będzie odpowiedzialna za jego przekaz. Taką rolę pełni właśnie Kościół. Każde ludzkie działanie

---

<sup>140</sup> „Zamiast postulować na współczesny sposób rozumianą «transcendencję», będącą tylko projekcją niespokojnej ludzkiej woli, Blondel pragnie powrotu do średniowiecznej «nadprzyrodzoności» (tak jak jest ona podówczas rozumiana zarówno w teologii, jak i filozofii), mającej związek z tym, jak nasz intelekt konfrontuje się z sytuującą się poza nim nieskończoną mocą iluminacji”. PRS, s. 488 (TST, s. 219).

<sup>141</sup> PRS, s. 482-483 (TST, s. 216).

<sup>142</sup> PRS, s. 483 (TST, s. 216).

<sup>143</sup> PRS, s. 480 (TST, s. 215).

<sup>144</sup> PRS, s. 481 (TST, s. 215).

wedle tej Blondelowskiej wykładni „jest prorocstwem nadejścia Chrystusa czy też sekretnie doń odsyła”<sup>145</sup>. Milbank pisze, że poprzez każde działanie

*naprawdę «stwarzamy» jakiegoś Boga, którego nie potrafimy kontrolować, tak więc wszyscy stajemy się – jak powiada Blondel – theotokoi: dajemy życie Bożemu obrazowi w naszej, opartej na poszukiwaniach praktyce (partycypacja w odwiecznym [rodzeniu] Logosu jest według Blondela czymś, do czego we właściwym sensie odnosi się formuła omnia intendunt assimilati Deo)<sup>146</sup>.*

Człowiek w praktyce życia codziennego urzeczywistnia Słowo Boże w świecie. Ludzkie działanie jest teleologiczne, jest bowiem wpisane w historię zbawienia i ma horyzont eschatologiczny. Filozofia chrześcijańska Blondela nie ogranicza się do wewnętrznej kontemplacji jednostki, ale oparta jest na procesualnej sieci relacji, które rodzą rzeczywistość. „[T]o, co uczynione – *factum* – jest raczej otwarciem na transcendencję aniżeli środkiem ludzkiej autonomii”<sup>147</sup> (Milbank określa to kluczem do „postmodernizmu” Blondela). Kwestia ontologiczna jest zatem rozstrzygana w praktyce. Jak zauważa Milbank:

tylko praktyka związana z taką tradycją jak chrześcijaństwo może obecnie spełniać wszelkie tradycyjne zadania filozofii jako metafizyki. Jednak filozofia nie jest w stanie wyznaczać obszaru specyficznemu chrześcijańskiej ontologii. To raczej teologia – nie zaś filozofia – jest tym, co objaśnia byty, odkrywa rzeczywistość pojętą jako mediatyzujące działanie, będące jedyną pewnością, jedyną nauką...<sup>148</sup>

W ostatecznym rozrachunku to właśnie w teologii, a nie w filozofii należy szukać fundamentalnych odpowiedzi na pytania o rzeczywistość. Blondel zapoczątkowuje, by posłużyć się terminologią Milbanka,

---

<sup>145</sup> PRS, s. 485 (TST, s. 217).

<sup>146</sup> PRS, s. 489 (TST, s. 219). Dokonałem korekty tłumaczenia Filipczuka, zastępując „stwarzanie” słowem „rodzenie”, gdyż termin *generation* w odniesieniu do Logosu przełożony jako „stwarzanie”, nie tylko kłóci się z sensem zdania Milbanka, ile jest wręcz stwierdzeniem heterodoksyjnym w kontekście relacji wewnątrztrynitarnych.

<sup>147</sup> PRS, s. 489 (TST, s. 219). Transcendencji tej jednak nie należy rozumieć na współczesny sposób, czyli jako projekcji „niespokojnej ludzkiej woli”, ale poprzez powrót do wspomnianej nadprzyrodzoności. Por. PRS, s. 488 (TST, s. 219).

<sup>148</sup> PRS, s. 487 (TST, s. 218).

„nadprzyrodzony pragmatyzm”, w którym odniesienie do jakiejś nieskończonej, boskiej rzeczywistości dokonuje się poprzez starania ukierunkowane „na zewnątrz” i biorące początek w przedmiocie, a także wychylone „w przód” ku przyszłości, stanowiąc doskonalszą repetycję tego, co już dane<sup>149</sup>.

Można wręcz powiedzieć, że wszelkie ludzkie działanie ma charakter mesjański. To eschatologiczne wychylenie do przodu, które jest zintegrowane z nadprzyrodzoną łaską, uświęca praktykę, a zatem i cały proces następstw zjawisk zachodzących w historii. Otwiera to możliwość zaistnienia autentycznej teologii politycznej, która jest świadoma twórczej i partycypacyjnej roli człowieka w dziele stworzenia oraz nie jest pozbawiona teleologii. Odrzucenie heterogeniczności celów przez Blondela i ponowna absorpcja nadprzyrodzoności do horyzontu ludzkiego działania nadaje praktyce ludzkiej sens, nie zamykając jej w sferze chaotycznej, rozproszonej możności. Tylko działanie we współpracy z łaską może prowadzić do jakiejś integralnej transformacji społeczeństwa. Należy jednak podkreślić, że model Blondela odrzuca formalną teokrację i powrót do średniowiecznego modelu chrześcijaństwa, „w którego ramach hierarchia kościelna sprawowała również władzę polityczną, mającą wymiar komercyjny”<sup>150</sup>. Teologiczna recepcja Blondela, z jego koncepcją działania, uczestnictwa, relacji, ofiarowania i aktu twórczego, w głównej mierze odpowiada wizji Milbanka. Fakt, że brytyjski teolog umieszcza Francuza w tradycji myślicieli najbardziej oddających „ortodoksję” chrześcijańską, już sugeruje, że Blondel jest reprezentantem „poprawnej” filozofii. Niestety, jak zauważa Brytyjczyk, ani de Lubac, któremu udało się przewyciężyć dominujący w teologii dualizm natury i nadprzyrodzonego, ani Hans Urs von Balthasar z jego „teologiczną estetyką” utożsamiającą prawdę z etycznym celem nie potrafili w pełni przepracować filozofii Blondela<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> PRS, s. 489-490 (TST, s. 219-220).

<sup>150</sup> PRS, s. 501 (TST, s. 225-6).

<sup>151</sup> Por. PRS, s. 490-494 (TST, s. 220-222). Według Milbanka konsekwencją owej wady Balthasara i de Lubaca jest to, że nie byli oni w stanie wypracować swojej teologii politycznej, chociaż to właśnie ich integralizm pozwala na stworzenie bardziej autentycznej chrześcijańskiej teologii politycznej, która supernaturalizuje rzeczywistość społeczną. Teologowie wyzwolenia, stwierdza Milbank, „mogliby słusznie zauważyć, że myśliciele tacy jak de Lubac i von Balthasar nie wyciągają wszystkich wniosków z głoszonego przez siebie integralizmu, a mianowicie nie udaje im się wypracować teologii społecznej ani teologii politycznej. [...] [O]wa porażka ma dwa wymiary: po pierwsze, kryje się za nią niechęć do skonfrontowania się z poważnym problemem, jakim jest potencjalna awersja chrześcijaństwa do istniejącego porządku sekularnego; po drugie zaś, kryje się za nią niezdolność do pełniej konfrontacji z będącą ludzkim tworem strukturą kulturowej



## 2.2. Krytyka integralizmu Rahnera

Jakkolwiek francuskie poszukiwania integralistycznego przepracowania chrześcijańskiej tradycji filozoficznej i teologicznej są przez Milbanka oceniane jako niezwykle wartościowe i przełomowe, to wciąż każdy projekt był w pewnym stopniu niedopracowany. Ze zdecydowanie większą krytyką brytyjskiego teologa spotykają się jednak niemiecka teologia polityczna i teologia wyzwolenia, mające za swe źródło myśl Karla Rahnera, który to również starał się wykroczyć poza skostniałość dotychczasowej teologii neoscholastycznej<sup>152</sup>. Pod tym względem Rahner wychodzi z podobnej pozycji, co integraliści francuscy. Jego krytyka „dualistycznej” teologii i konsensusu dotyczącego doktryny o naturze czystej przybiera jednak inny kształt niż w przypadku wyżej wymienionych myślicieli. To właśnie ahisteryczna metafizyka ludzkiej podmiotowości, rozwinięta przez Rahnera, stała się podstawą dla niemieckiej teologii politycznej i teologii wyzwolenia<sup>153</sup>, co pozwoliło im wchłonąć również świeckie nauki społeczne<sup>154</sup>.

Błędem Rahnera miało być natomiast naturalizowanie nadprzyrodzoności<sup>155</sup>. Wprowadził on pojęcie „nadprzyrodzonego egzystencjału”, który jest czymś „dodanym” do *potentia obedientialis* ludzkiej natury w stosunku do Boga. Chociaż pojęcia te są formalnie rozróżnione, to w przypadku ich działania na przykładzie konkretnej osoby nie da się ich

---

rzeczywistości”. PRS, s. 469 (TST, s. 209). *Praxis* proponowana przez niemiecką teologię polityczną i teologię wyzwolenia jest niepełna bez Blondelowskiego „supranaturalistycznego pragmatyzmu”, jest „praktyką nienależącą do tradycji chrześcijańskiej”. PRS, s. 470 (TST, s. 209). Interpretacja de Lubaca, jakiej dokonał Milbank, pozwala dojść do wniosku, że w konsekwencji wymaga ona dopełnienia w jakiejś teologii politycznej. Nie jest to jednak jedyna możliwa interpretacja, i, jak wskazuje Kucer w swej książce, Ratzinger doszedł do zupełnie przeciwnego wniosku. Zob. P. S. Kucer, *Truth and Politics...*, s. 224-229.

<sup>152</sup> Jednakże w przeciwieństwie do de Lubaca nie udało mu się w pełni zdystansować od neoscholastyki. Por. PRS, s. 497 (TST, s. 223).

<sup>153</sup> Wbrew spływającemu problem twierdzeniu Milbanka o jednoznacznym pokrewieństwie latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia z Rahnerem, autorzy związani z tym nurtem odwołują się do *nouvelle théologie*. Rozwinę tę myśl w dalszej części rozdziału.

<sup>154</sup> Por. PRS, s. 499 (TST, s. 224-5).

<sup>155</sup> Marijn de Jong zauważa, że Milbank nie jest jedynym teologiem, który wysuwa takie oskarżenia względem Rahnera. Spośród niemieckich teologów, którzy podobnie argumentowali przeciw Rahnerowi można wymienić: Hansjürgena Verweyena, Thomasa Pröppera, Klaus Müllera oraz Karstena Kreutzera, którzy „twierdzili, że nadprzyrodzony egzystencjał sprawia, że filozoficzne *Letztbegründung* (ostateczne ugruntowanie) wiary chrześcijańskiej staje się niemożliwe”. M. de Jong, *Metaphysics of Mystery. Revisiting the Question of Universality through Rahner and Schillebeeckx*, T&T Clark: London-New York, 2020, s. 140.

oddzielić od siebie<sup>156</sup>. Milbank zwraca uwagę, że Rahner, podobnie jak Balthasar, pragnie podkreślić inność i wyjątkowość łaski jako daru. Jego błąd jednak ma polegać na tym, że umieszcza ową inność w strukturze *a priori* ludzkiej duszy<sup>157</sup>. Prowadzi to do tego, że aprioryczny horyzont jest w gruncie rzeczy nieodróżnialny od naturalnego *vorgriff* [wstępного pojęcia] Bycia. By została zachowana darmowość nadprzyrodzoności jako daru, konieczne okazuje się opracowanie pochodzących z zewnątrz (dosłownie „ekscentrycznych”) sformułowań doktrynalnych, „skonfrontowanych z na wskroś znaturalizowanym ujęciem ludzkich aspiracji i ludzkich norm etycznych”<sup>158</sup>. Poszukiwany przez człowieka nieskończony przedmiot poznania, „który zostaje przez nadprzyrodzony egzystencjał utożsamiony z Bogiem”, pozostaje wciąż zewnętrznym oraz odrębnym jako „obiekt formalny”<sup>159</sup>. Dar łaski zostaje sprowadzony do niewysłowionego celu nieskończonej aspiracji. W ten sposób według Milbanka Rahner doprowadza do naturalizacji nadprzyrodzoności wewnątrz natury ludzkiej. Jest to efekt uwewnętrznienia w niej apriorycznego pragnienia łaski. Otwartość na dar łaski w tym ujęciu staje się nieodróżnialna od samotranscendencji ludzkiego bytu. Zdaniem Milbanka

jedynym dostępnym sposobem uniknięcia ekscentrycyzmu jest zinterpretowanie chrześcijańskiego objawienia i chrześcijańskich nauk jako czegoś, co jedynie eksponuje czy „eksplikuje” uniwersalną dostępność łaski. Wydarzenia historyczne, czyny i wyobrażenia człowieka, które jako jedyne mogą stać się ośrodkiem nadprzyrodzonej różnicy, zostają tutaj sprowadzone do statusu zwykłych znaków doskonale uwewnętrznionej samotranscendencji, zawsze dla człowieka dostępnej<sup>160</sup>.

Za trafną Milbank uważa sformułowaną przez de Lubaca krytykę Rahnera, wedle której niemiecki teolog nie potrafił uchwycić paradoksalnego osiągnięcia nadprzyrodzoności przez to, co skończone. U Rahnera bowiem mamy jedynie „transcendentalistyczne przepracowanie Kajetanowskiego «potencjału posłuszeństwa» z jednej strony, oraz przepracowanie Kajetanowskiego naturalnego pragnienia nadprzyrodzoności dostarczonego przez łaskę z drugiej”<sup>161</sup>. Rahner zatem, pomimo tego, że uczestniczy w postkoncyliarnej

---

<sup>156</sup> Por. PRS, s. 496 (TST, s. 223).

<sup>157</sup> Por. PRS, s. 498 (TST, s. 224).

<sup>158</sup> PRS, s. 499 (TST, s. 224).

<sup>159</sup> PRS, s. 498 (TST, s. 224).

<sup>160</sup> PRS, s. 499 (TST, s. 224).

<sup>161</sup> SM, s. 71.

„integralistycznej rewolucji”, nie potrafi porzucić w pełni ślepej uliczki natury czystej, czego udaje się dokonać de Lubacowi.

Z jednej strony zatem u Rahnera jest obecna naturalizacja nadprzyrodzoności – a przynajmniej tak zostaje to przedstawione przez Milbanka. Z drugiej, jak wskazuje brytyjski teolog, dochodzi do denaturalizacji historii. Skąd to przejście? Milbank wskazuje na to, że jest to konsekwencja rahnerowskiej etyki ufundowanej na kantyzmie. Stwierdza on, że „Rahner boi się powierzyć nadprzyrodzoność temu, co tylko historyczne – sekwencji czynów i ludzkich wyobrażeń. A przecież w sferze historycznej to, co dane na sposób nadprzyrodzony, staje się również naszą naturą, całą naszą naturą”<sup>162</sup>. Jest to przeciwstawiane francuskim integralistom, którzy dostrzegają w historii i społeczeństwie *locus* działania łaski. Zdaniem Milbanka rahnerowski integralizm wprowadzony do wymiaru społecznego ma dwa skutki. Może skutkować tym, że wspomniany

impuls transcendencji pozostaje w swym charakterze czymś właściwym przede wszystkim jednostce, jedynie dostarczając motywacji i twórczej energii w sferze działań społecznych i politycznych, zachowujących swoje własne immanentne normy – albo też sam proces społeczny uznany zostaje za ośrodek transcendencji w ramach jakiegoś procesu «wyzwalania», wskutek czego stopniowo usuwane zostają ograniczenia, jakim podlega duch ludzki<sup>163</sup>.

Oba te skutki nie muszą pojawiać się osobno lub się wykluczać. Sprowadza nas to do „etyki rahnerowskiej”, która to staje się kluczowym punktem odniesienia dla niemieckiej teologii politycznej i teologii wyzwolenia. Podobnie bowiem do sfery społecznej, która u Rahnera zostaje znaturalizowana, ostatecznie, jak wskazuje Milbank, etyka ta nie znajduje swego ugruntowania w nadprzyrodzoności. Etyka rahnerowska, tak jak etyka kantowska, jest w pełni wyabstrahowana z rzeczywistości społecznej i ahistoryczna. W swym założeniu jednak imperatywy moralne mają być zapośredniczone przez ludzki rozum partycypujący w Bożej mądrości praktycznej<sup>164</sup>. Milbank podkreśla, że owa partycypacja w chrześcijaństwie „dokonuje się w porządku historycznym”<sup>165</sup>.

Uważa też, że nie ma znaczenia,

---

<sup>162</sup> PRS, s. 499 (TST, s. 224).

<sup>163</sup> PRS, s. 513 (TST, s. 232).

<sup>164</sup> Por. PRS, s. 515 (TST, s. 233).

<sup>165</sup> A dokładnie „poprzez inkarnację Logosu” (PRS, s. 515; TST, s. 233). Ta koncepcja chrystocentrycznej moralności chrześcijańskiej zostanie rozwinięta w kolejnym podrozdziale.

czy transcendencja osiągnięta zostaje w sferze etycznej („wyzwalające” procesy społeczne), czy w sferze epistemologicznej (przewycięzenie skończoności przez indywidualną poznającą wolę) [...]. W obu przypadkach impuls do transcendencji, generujący warunki możliwości teologii, chroni również sferę etyczności przed wpływem teologicznej krytyki. Etyka przynależy do świata, świat zaś jest pewną totalnością, samowystarczalną i stanowiącą zamkniętą całość. Etykę wyprowadza się z czysto formalnego faktu naszej wolności, naszej zdolności przekraczania samych siebie<sup>166</sup>.

W cytowanym fragmencie zostaje ukazany skutek przyjęcia przez Rahnera *ordo duplex*. Transcendencja, którą odnajdujemy u Rahnera, jest znaturalizowana i skończona – nie znajduje swego wypełnienia w nadprzyrodzoności (jest dwupoziomowa). W efekcie etyka taka odnosi się do sfery społecznej, która ma charakter światowy i świecki, będąc odseparowaną od wzniosłości *sacrum*. Dlatego też, jak wcześniej zauważa Milbank, teologowie polityczni i wyzwolenia nie odrzucają sekularyzacji, ale ją chętnie przyjmują jako coś w sposób konieczny wypływającego z przesłania chrześcijańskiego<sup>167</sup>. W zsekularyzowanym społeczeństwie naturalna etyka może być swobodnie realizowana bez numinotycznego punktu odniesienia, jakim jest Objawienie.

Wszelaka wiara w naturalną moralność, esencjalnie niepodlegającą wierze religijnej i podzielaną przez całą ludzkość, idzie tutaj w parze z całkowicie ahisterycznym ujęciem etyki, mogącym nawet przetrwać konfrontację z marksizmem [...]. Na gruncie tychże teologii [politycznej i wyzwolenia] ten jeden imperatyw nakazujący miłość bliźniego, co oznacza tutaj pragnienie ich wyzwolenia, rzekomo sam z siebie wypływa wprost z głębin ludzkiego serca<sup>168</sup>.

Miłość i wolność w *ordo duplex* pozbawione są ich uniwersalnego uczestnictwa w Bożej istocie. Podobnie jak wcześniej u Jana Dunsza Szkota i w neotomizmie, tutaj Milbank również dostrzega niebezpieczeństwo pozbawienia ich nadprzyrodzonego horyzontu. Umieszczanie ich w ludzkim byciu o skończonej, naturalnej transcendencji pozbawia ich fundamentalnej właściwości, jaką jest partycypacja w Bożej miłości i wolności. Z bycia

---

<sup>166</sup> PRS, s. 514 (TST, s. 232).

<sup>167</sup> Por. PRS, s. 512 (TST, s. 231). W innym miejscu Milbank zwraca uwagę, że teologowie ze wspomnianych nurtów z pewnymi zastrzeżeniami przyjmują „Coxa-Gogartena koncepcję sekularyzacji jako czegoś pozytywnego, zawsze będącego implikacją religii judeochrześcijańskiej i rzekomo odpowiedzialnego za «desakralizację» świata”. Tamże, s. 538. Podobnie zresztą uważali Metz, Boff i Gutiérrez. Por. PRS, s. 512 (TST, s. 231).

<sup>168</sup> PRS, s. 515 (TST, s. 232).

odpowiedzią na nadprzyrodzony dar, który jest dalej dystrybuowany (miłość i wolność, które przyjmujemy od Boga, ofiarujemy Jemu i innym), staje się immanentną właściwością zamkniętej ludzkiej monady. Ponadto Milbank pisze, że „nie sposób nadać jakichkolwiek treści takim pojęciom jak miłość czy urzeczywistnienie wolności – dopóki nie wyartykułujemy ich w kategoriach złożonego zespołu cnót, co oznacza odwołanie się do jakiejś konkretnej formy społecznej egzystencji człowieka”<sup>169</sup>. Wolność i miłość nie mogą być ahistorycznie zdefiniowane w postaci naturalnego imperatywu. Są one realizowane w konkretnych wydarzeniach w historii oraz wypływają z relacji z innymi. Nie mogą być arbitralnie wyabstrahowane. Objawienie jest podarowane w historii zbawienia, która odwzorowuje relację Boga z Jego stworzeniem. Konsekwencją przyjęcia Rahnerowskiego „nadprzyrodzonego egzystencjału” ostatecznie okazuje się zbagatelizowanie chrześcijańskiego Objawienia. Milbank uważa, że Rahnerowski integralizm „anektuje chrześcijańską «ortodoksję» na rzecz praktycznego odrzucenia prawdy chrześcijańskiej”, bez której etyka może sobie najzupełniej poradzić. Ta „powszechnie dostępna etyka społeczna”, jak zauważa teolog, „pomija historyczną genezę moralności”<sup>170</sup>, która to w chrześcijaństwie, co zostało podkreślone, znajduje swój szczyt we wcieleniu i ziemskim życiu Słowa Bożego.

Nasuwa się tutaj wniosek, że według Milbanka Rahner „zaprzedał teologię sferze autonomicznej filozofii”<sup>171</sup>. Myśl niemieckiego teologa w żaden sposób nie przystaje do wizji Radykalnej Ortodoksji i roli, jaką teologia ma według niej pełnić jako „królowa nauk”. W swej próbie przewyciężenia neoscholastycznego dualizmu i w ramach postkoncyliarnej „integralistycznej rewolucji” Rahner podtrzymuje inny dualizm, przyjmując założenia filozofii fundacjonalistycznej i autonomicznej. Ulega on temu, co Milbank odrzucał w myśli nowoczesnej (jak pokazano w poprzednim rozdziale).

---

<sup>169</sup> PRS, s. 515 (TST, s. 232-3).

<sup>170</sup> PRS, s. 519 (TST, s. 235).

<sup>171</sup> M. de Jong, *Metaphysics of Mystery...*, s. 140. Autor ten jednak zwraca uwagę na niepełne zrozumienie teologii transcendentalnej Rahnera przez Milbanka. Milbank bowiem „ignoruje fakt, że Rahner rozwija transcendentalny wymiar łaski w bliskim związku z wymiarem kategorycznym, oraz całkowicie lekceważy argument Rahnera, że działania łaski w ludzkiej transcendencji mogą być rozpoznane jedynie *indukcyjnie*, rozumowane wstecz na podstawie konkretnej historii zbawienia, a przede wszystkim historycznego wydarzenia Jezusa Chrystusa”. M. de Jong, *Metaphysics of Mystery...*, s. 140.

### 2.3. Naiwność teologii wyzwolenia

Podjęcie przez Milbanka krytyki teologii wyzwolenia może być początkowo zastanawiające<sup>172</sup>. Jest to bowiem dyskurs, który moment świętości ma już za sobą. Jednakże można wskazać kilka powodów, dla których Milbankowska krytyka tej teologii jest istotna i w pełni uzasadniona. Po pierwsze, jest to ruch wywodzący się z niemieckiej teologii politycznej, mający swe źródło w myśli Rahnera. Jego analiza pozwala pokazać błędne skutki implementacji rahneryzmu w sferze społecznej, a więc i w udzieleniu autonomii filozofii i naukom społecznym. Po drugie, teologia wyzwolenia odwołuje się do nauk społecznych zakorzenionych w marksizmie i z nich czerpie analizy i założenia dotyczące rzeczywistości społecznej. Milbank, sam będąc propagatorem idei chrześcijańskiego socjalizmu, zwraca uwagę na problem, jakim jest tak bezkrytyczne odwoływanie się do marksistowskiej (a więc sekularnej) wersji socjalizmu<sup>173</sup>. Ponadto

---

<sup>172</sup> Skupiam się jedynie na krytyce Milbanka i jej racjach w kontekście jego systemu teologicznego. Omówienie zastrzeżeń wobec tego nurtu teologii wykracza poza ramy mojej pracy, jakkolwiek wiele spośród uwag i spostrzeżeń Milbanka pokrywa się z tymi poczynionymi tak przez innych autorów, jak i Magisterium Kościoła katolickiego (chodzi szczególnie o bezkrytyczne zapożyczanie niektórych elementów myśli marksistowskiej, czego źródła Milbank akurat upatruje w dwupłaszczyznowej Rahnerowej teologii). Stosunek Magisterium do teologii wyzwolenia został wyrażony w następujących dokumentach: LN; LC; Kongregacja Nauki Wiary, Notification on the works of Father Jon Sobrino, SJ: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) and La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador, 1999), [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_notification-sobrino\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_en.html) [dostęp: 26.10.2021]; Kongregacja Nauki Wiary, Explanatory note on the Notification on the works of Father Jon Sobrino, SJ, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_nota-sobrino\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_nota-sobrino_en.html) [dostęp: 26.10.2021]. Warto jednak przytoczyć pracę Daniela Bella, poświęconą teologii wyzwolenia, z racji tego, że zrodziła się ona poniekąd wewnątrz ruchu Radykalnej Ortodoksji i została wydana w jej serii, dołączając tym sposobem do „kanonu” dzieł RO i wpisując się w program samego Milbanka. Por.: D. M. Bell Jr., *Liberation Theology after the End of History. The Refusal to Cease the Suffering*, Routledge: London-New York 2001. Krytyka recepcji teologii wyzwolenia przez Radykalną Ortodoksję, wykraczająca jednak poza pisma Milbanka, a więc i poza spektrum mojej pracy, została zawarta w rozdziale drugim książki *Interpreting the Postmodern. Responses to „Radical Orthodoxy”*, red. R. Radford, M. Grau, T&T Clark: New York-London 2008, s. 57-199. Na gruncie polskim niezwykle ważną dzisiaj pozycją poświęconą aktualności teologii wyzwolenia jest praca Dariusza Gardockiego *Teologia wyzwolenia jako odpowiedź na epokowe wyzwania czasu*. Zob. D. Gardocki SJ, *Teologia wyzwolenia jako odpowiedź na epokowe wyzwania czasu*, Wydawnictwo WAM: Kraków 2019.

<sup>173</sup> Podejmując się krytyki teologii wyzwolenia w *Przekroczyć rozum sekularny*, pisze: „Pewnym przygnębieniem napawa mnie świadomość, że niektóre z moich konkluzji współbrzmiały w tym miejscu

podstawy teologiczne stojące za latynoamerykańską teologią wyzwolenia wciąż są obecne w innych, bardziej współczesnych dyskursach teologicznych<sup>174</sup>.

Niemiecka „teologia polityczna”, jak nazywa ją Milbank, czy „nowa teologia polityczna”, jak określają ją sami przedstawiciele tego nurtu (co widzieliśmy wyżej), według omawianej narracji poszła ścieżką rahnerowskiego integralizmu<sup>175</sup>. Jest to niezwykle istotne rozróżnienie, zwłaszcza gdy zdamy sobie sprawę z pełnych konsekwencji tego ruchu. Nie tylko bowiem omawiana przez Brytyjczyka latynoamerykańska teologia wyzwolenia ma swe źródła we wspomnianej „nowej teologii politycznej”. Podobnie jest z szeregiem innych teologii wyzwolenia (nazywanych też emancypacyjnymi), kontekstualnych bądź postkolonialnych<sup>176</sup>. Wiele z nich powstawało przy współpracy lub w oparciu o prace

---

z opiniami watykańskich reakcjonistów. Tym jednak, czemu chciałbym się przeciwstawić, nie jest w żadnym razie polityka środowisk lewicowych. Wręcz przeciwnie: żywię obawę, że podobnie jak obumiera marksistowska wiara w nieuchronność socjalizmu, czy też (mówiąc jeszcze inaczej) wiara w automatyczny triumf socjalizmu z chwilą zniknięcia ograniczeń nakładanych na ludzką wolność – tak też wyczerpuje się sam socjalizm”. PRS, s. 467 (TST, s. 208). Atak przeprowadzony na teologię wyzwolenia wynika tak naprawdę z błędnych fundamentalnych założeń tego ruchu, który wybrał ścieżkę „integralizmu niemieckiego”, a nie francuskiego, dezercerując tym sposobem przed sekularyzmem.

<sup>174</sup> Milbank nie rozwija szczegółowo tej myśli, natomiast liczne teologie emancypacyjne, czy to postkolonialne i rozwijane lokalnie, czy odwołujące się do teorii krytycznej (jak teologia *queer* czy feministyczna), wciąż opierają się na niektórych przed założeniach teologii wyzwolenia, których źródło Brytyjczyk upatruje w rahneryzmie.

<sup>175</sup> Zostaje to wyrażone *explicite* w *Teologii i teorii społecznej*: „Wszyscy bez wyjątku zwolennicy «teologii politycznej» w Niemczech oraz «teologii wyzwolenia» w Ameryce Łacińskiej akceptują Rahnerowską, nie zaś francuską wersję integralizmu. I ten właśnie wariant teologii fundamentalnej ogranicza uprawianą przez wspomnianych autorów teologię sfery politycznej do obszaru podporządkowanego kategoriom «rozumu sekularnego» i jego nieprawomocnym założeniom fundacjonalistycznym”. PRS, s. 466 (cytat uzgodniony z wersją angielską tekstu: TST, 207). Widzimy zatem, jak kategorycznie Milbank podtrzymuje swoje zdanie na temat różnicy pomiędzy tymi dwoma integralizmami i źródeł teologii politycznej i wyzwolenia w rahneryzmie.

<sup>176</sup> Nie można jednak przeprowadzać uogólnienia, że dotyczy ona „wszystkich” teologii emancypacyjnych, co stara się sugerować Milbank w swej dwutorowej narracji. Skupiając się na niemieckiej teologii politycznej i sprowadzając do niej niemal cały dyskurs różnorodnych teologii emancypacyjnych i wyzwolenia, prowadzi on w swym redukcjonizmie do skrajnego uproszczenia problemów i rozwiązań, którymi się one zajmują. Jakkolwiek niewątpliwie wiele z jego stwierdzeń ma zastosowanie również do nich, to bez przeprowadzenia sumiennej analizy tych ruchów nierzetelnym byłoby jednakowe wpisanie ich w tę narrację. Jak jednak już widzieliśmy na przykładzie Milbankowych genealogii, takie skrajnie dychotomiczne i upraszczające podejście nie jest mu obce.

wspomnianych już teologów niemieckich: Metz, Moltmanna, ale również Bonhoeffera czy Karla Bartha<sup>177</sup>. Milbank przy tym utrzymuje, że znacznie więcej korzyści teologii politycznej i wyzwolenia przyniosłoby obranie drogi francuskiego integralizmu, supernaturalizującego rzeczywistość społeczną i polityczną<sup>178</sup>. Do tego jednak nie doszło, zatem sama stara się ten brak nadrobić w swoich własnych poszukiwaniach teologicznych.

Milbank zarzuca teologii politycznej i wyzwolenia, że doprowadzają do „rozszczerzenia zbawienia” na to, które ma charakter prywatny i anonimowy, zachowując jakiś transcendentálny i religijny aspekt, oraz na zbawienie w wymiarze społecznym, mające charakter czysto świecki<sup>179</sup>. Jak widzieliśmy wyżej, teologia Rahnera pozbawiła etykę jej nadprzyrodzonego horyzontu, a sama „etyczność należy do sfery społecznej”<sup>180</sup>. To, co „religijne”, staje się czymś abstrakcyjnym i tajemniczym. Sfera społeczna w krytykowanej tu teologii, zostaje umieszczona „poza» Kościołem oraz głównym nurtem problematyki teologicznej”<sup>181</sup>. Tak jak zostało powiedziane, Milbank podkreśla, że w teologii wyzwolenia dochodzi do pełnej akceptacji logiki sekularyzacji i konsensusu, że sfera świecka (to jest to, co historyczne, społeczne i polityczne) jest radykalnie oddzielona od tego, co eklezjalne i poddające się refleksji teologicznej. Sekularyzacja jest nie tylko faktem, ale jest czymś, co wynika z samej logiki judeochrześcijaństwa (jak twierdzą Cox i Gogarten, ale której to

---

<sup>177</sup> Co prawda dwóch ostatnich Milbank nie może zaliczyć do „rahnerystów” *sensu stricte*, jednakże są oni wpisywani w jego narrację na temat niemieckiej „teologii politycznej” i „niemieckiego integralizmu”.

<sup>178</sup> Francuski integralizm ma tę przewagę nad niemieckim integralizmem, że nie ucieka od rzeczywistości społecznej i historii ku abstrakcyjnemu transcendentalizmowi. To, co nadprzyrodzone, może być zlokalizowane w obszarze samego ludzkiego życia. Działanie łaski zostaje zlokalizowane w konkretnej historii, w dziejach ludzkości. W *Przekroczyć rozum sekularny* Milbank zauważa, że „[t]am, gdzie sfera nadprzyrodzona wyraża się w postaci kulturowej rekurencji jakiegoś zdarzenia, jest ona rozpoznawalna jako coś «odmiennego», a zarazem posiadającego nieograniczoną zdolność przekształcania wszystkich innych zjawisk kulturowych. Można z tego wyciągnąć wniosek, że unikając hipostazowania natury ludzkiej i kładąc nacisk na sferę historyczności – poprzez wyakcentowanie tego, że ta druga niejako naddana sfera, może być czymś wyższym względem tego, co od niej wcześniejsze i na pozór «bardziej podstawowe» – francuska wersja integralizmu odsyła nas w jakimś «postmodernistycznym» kierunku, mającym współcześnie większe znaczenie niż poglądy Rahnera”. PRS, s. 469 (TST, s. 209).

<sup>179</sup> PRS, s. 538 (TST, s. 244).

<sup>180</sup> PRS, s. 514 (TST, s. 232).

<sup>181</sup> PRS, s. 466 (TST, s. 208).



koncepcji bliscy byli też inni teologowie, jak Bonhoeffer)<sup>182</sup>. Milbank stwierdza, że teologowie ci „podejmują [...] po prostu kolejną próbę reinterpretacji chrześcijaństwa w kategoriach dominującego sekularnego dyskursu naszych czasów”<sup>183</sup>. Ruch ten w opinii Milbanka całkowicie zaprzecza tradycji chrześcijańskiego socjalizmu, który nie sekularyzował rzeczywistości, ale ją supernaturalizował, nadając nadprzyrodzoną celowość codziennej praktyce życia<sup>184</sup>.

To właśnie w owej wydzielonej w nowoczesności sekularnej sferze społecznej zostaje przez teologów wyzwolenia umiejscowiony proces zbawczy. Nie należy jednak mylić go z „historią zbawienia”, bowiem zostaje ono „znaturalizowane”. Proces społeczny staje się „ośrodkiem transcendencji w ramach jakiegoś procesu «wyzwalania»”<sup>185</sup>. Człowiek w jego trakcie nie potrzebuje współpracy z jakimkolwiek czynnikiem nadprzyrodzonym, gdyż proces ten może się odbywać immanentnie. Rzecznicy

teologii wyzwolenia dokonują przemieszczenia polityki i ekonomii z obszaru etyki w sferę jakiejś teologii opatrności. Wprowadzając bowiem czysto algebraiczne równanie, w którego ramach wyzwolenie = zbawienie, w dalszym ciągu afirmują oni jakieś skrycie urzeczywistniany boski plan, postępujący za pośrednictwem czysto immanentnych procesów. Tak naprawdę zaś teologowie ci stwierdzają właśnie to, od czego się tak odzegnują – że mianowicie chrześcijanie powinni odmawiać modlitwy i być przyzwoitymi obywatelami, którzy poza tym w pełni akceptują swoje społeczeństwo<sup>186</sup>.

Wszystko to prowadzi do wyartykułowania specyficznej, obcej chrześcijaństwu narracji zbawienia, którą Milbank określa mianem „opatrności ekonomicznej”<sup>187</sup>. Motor

---

<sup>182</sup> Według Coxa sekularyzacja jest wcześniejszy dla procesu urbanizacji, który nie ma określonego celu, ale obejmuje szereg ludzkich wysiłków. Świeckie *polis* i rzeczywistość Królestwa Bożego przenikają się w konkretnej ludzkiej egzystencji. Jest tutaj mowa o ciągle realizującej się eschatologii. Królestwo Boże, które przychodzi, rośnie, jest na horyzoncie, ale nigdy nie jest tutaj. Por. H. Cox, *The Secular City...*, s. 135-6. Cox postuluje „teologię zmiany społecznej”, „teologię historii” czy „teologię rewolucji”. Miałaby ona obserwować zmiany społeczne, aktualny *kairos*, i pomagać rozeznawać ducha czasów. Ostatecznie chodziłoby o dostrzeganie konkretnych problemów i podejmowanie właściwych działań – w momencie gdy to pisał, chodziło głównie o problemy związane z (de)kolonizacją oraz z emancypacją Afroamerykanów w USA.

<sup>183</sup> PRS, s. 468 (TST, s. 208).

<sup>184</sup> Por. PRS, s. 542 (TST, s. 246).

<sup>185</sup> PRS, s. 513 (TST, s. 232).

<sup>186</sup> PRS, s. 547-8 (TST, s. 249).

<sup>187</sup> PRS, s. 548 (TST, s. 249).

naturalizacji teologii tutaj się jednak nie zatrzymuje i w konsekwencji „sama teologia ma się teraz stać teologią polityczną [...], ponieważ właśnie to, co «polityczne», nie zaś to, co «konkretne» czy «egzystencjalne», określa struktury nowoczesności w sferze zarówno poznania, jak i praktyki”<sup>188</sup>. Zadaniem teologii nie może być jedynie „transponowanie przesłania Ewangelii na kategorie «polityczne»”<sup>189</sup>, co zdają się sugerować teologowie wyzwolenia. Tak błędnie rozumiana „teologia polityczna” może prowadzić do fałszywego przekonania, „że proces polityzacji jest w gruncie rzeczy tożsamy z tym, co Kościół zawsze rozumiał przez «zbawienie»”<sup>190</sup>. Milbank utrzymuje, że treść zbawienia

zostaje zatem przesądzona na poziomie jakiejś kantowskiej zasady rozumu praktycznego, teologia zaś – łącznie z na pozór „ortodoksyjną” chrystologią i doktryną trynitaryzmu – dostarcza jedynie rozbudowanego, posiadającego regulatywny charakter aparatu, mającego ową treść uzasadniać i przydawać jej jakiegoś niewyczerpalnego znaczenia<sup>191</sup>.

Pierwszym rozstrzygnięciem tej teologii jest według Milbanka akceptacja „sekularyzmu i horyzontu polityczności”<sup>192</sup>. Przy tak wyodrębnionej płaszczyźnie społecznej, która rządzi się swoimi własnymi regułami i gdzie narracja teologiczna może stanowić jedynie teoretyczną nadbudowę, zostaje otwarta furtka do przyjęcia teorii marksistowskiej. Milbank z rozczarowaniem stwierdza, że poszukiwane z tego punktu poglądy socjalistyczne nie biorą się z bogatej tradycji chrześcijańskiej, ale zostają wywiedzione „z obszaru immanentnych zasad sekularyzacji polityki”<sup>193</sup>. Marksizm zatem staje się oczywistą odpowiedzią na zadawane przez poszukujących pytania. Okazuje się on bowiem „niosącą pociechę doktryną, która zdaje się sugerować, że cele chrześcijańskiej etyki chrześcijańskiego socjalizmu można – a nawet trzeba – osiągnąć za pośrednictwem na pierwszy rzut oka niezwiązanych z nimi środków sekularyzacji i polityzacji”<sup>194</sup>. Karol

---

<sup>188</sup> PRS, s. 542-3 (TST, s. 246).

<sup>189</sup> PRS, s. 543 (TST, s. 246).

<sup>190</sup> Tamże. Sam Gutiérrez zauważa niebezpieczeństwo takiego uproszczenia, a w zasadzie spostrzega, że zostało ono zawarte już w konstytucji Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes*, gdzie wyrażono obawę by nie zredukować wyzwolenia „do poziomu czysto ekonomicznego i społecznego”. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia*, tłum. J. Szewczyk, Instytut Wydawniczy Pax: Warszawa 1976, s. 43. Por. GS 20.

<sup>191</sup> PRS, s. 514 (TST, s. 232).

<sup>192</sup> PRS, s. 544 (TST, s. 247).

<sup>193</sup> PRS, s. 544 (TST, s. 247).

<sup>194</sup> PRS, s. 544 (TST, s. 247).

Marks pozwala bowiem teologom wyzwolenia odkrywać „społeczno-ekonomiczne czynniki determinujące ludzkość”, a przez to zapanować nad nimi i osiągnąć ostateczny triumf wolności<sup>195</sup>. Gutiérrez w podrozdziale *Pojęcie wyzwolenia w kontekście teologicznym* podkreśla rolę Chrystusa w procesie wyzwolenia, które jest zarazem wyzwoleniem „ku wolności” i wyzwoleniem z grzechu. Warto jednak zwrócić uwagę, jak w ostatnim akapicie owa wolność jest przez niego definiowana:

Wolność, do której jesteśmy powołani, zakłada wychodzenie na zewnątrz samego siebie, przełamywanie naszej samolubności i wszelkich struktur, które naszą samolubność podtrzymują; podstawą tej wolności jest otwartość na innych. Pełnią wyzwolenia – darem pochodzącym od Chrystusa – zjednoczenie z Bogiem i z innymi ludźmi<sup>196</sup>.

Owe „struktury”, o których pisze, znane również jako „struktury grzechu”, są przez teologów wyzwolenia lokalizowane właśnie w sferze społecznej, która, jak zwraca uwagę Milbank w swym wywodzie, jest całkowicie sekularna, podporządkowana niezależnym mechanizmom ekonomicznym i politycznym. Co prawda to Chrystus przynosi wyzwolenie, ale ono „wyraża dążenie uciskanych ludów i klas społecznych, akcentując konfliktowy aspekt ekonomicznego, społecznego i politycznego procesu, przeciwstawiający je narodom bogatym oraz klasom uciskającym”<sup>197</sup>, a na głębszym poziomie „stopniowe zdobywanie prawdziwej wolności prowadzi do stworzenia nowego człowieka i jakościowo innego społeczeństwa”<sup>198</sup>. Milbank z pełną przenikliwością ukazuje, jak umiejscowienie zbawienia jako transcendencji w sferze czysto sekularnej zostaje jedynie „ochrzczone” przez Gutiérreza poprzez dodanie do niego treści chrześcijańskich, które są jednak ostatecznie czymś zbędnym. Samo urzeczywistnienie wolności, o której pisze Gutiérrez, „wygenerować ma socjalizm, tym wszelako, o czym się tutaj zapomina, jest [...] priorytetowość przysługująca w socjalizmie sprawiedliwości, a także niesłabnąca (nawet w społeczeństwie socjalistycznym) potrzeba «czynienia rzeczy równych (*equal*) – nierównymi» zgodnie z przyjętymi miarami w ramach wszelkich procesów wymiany”<sup>199</sup>. Sprawiedliwość, o której jest mowa, również ma charakter przede wszystkim kontraktualny, to znaczy „w kontekście

---

<sup>195</sup> Por. PRS, s. 545 (TST, s. 248).

<sup>196</sup> G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia...*, s. 45.

<sup>197</sup> G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia...*, s. 45.

<sup>198</sup> G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia...*, s. 46.

<sup>199</sup> PRS, s. 545 (TST, s. 248).

porozumienia w kwestii wspólnych dóbr i wartości”<sup>200</sup>. W konsekwencji wynika z tego „nieadekwatność koncepcji Kościoła jako «społeczności przyjaciół», a więc antycypacji możliwej wspólnoty socjalistycznej”<sup>201</sup>. Pozbawienie wyzwolenia prawdziwie teologicznego nadprzyrodzonego horyzontu i eklezjalnej refleksji nad jego procesem, paradoksalnie, uniemożliwia socjalizm<sup>202</sup>.

Rozdzielenie płaszczyzn, postulowane przez teologię wyzwolenia, objawia się nie tylko w ograniczeniu zadań i domeny teologii (która, przestając być przedłużeniem działania i refleksji nad egzystencją odnoszącą się do Boga, staje się po prostu refleksją nad wyabstrahowaną sferą wiary). Jego konsekwencją jest też rozdzielenie *praxis* i teorii. Milbank postuluje jedność teorii i praktyki, ich fundamentalną nierozłączność<sup>203</sup>. Zauważa, że wszelkie praktyki specyficznie chrześcijańskie zostają uznane w teologii wyzwolenia za ostatecznie pozbawione znaczenia. Chrześcijaństwo nie ma żadnej „wartości praktycznej”, a jedynie wprowadza treści w postaci nadbudowy. Priorytetowość *praxis* bowiem oznacza przede wszystkim pierwszeństwo „sekularnej” praktyki. Przywołując Clodovisa Boffa, zwraca uwagę, że według niego *praxis* jest czymś performatywnym „w wymiarze praktycznym i «etycznym» – podczas gdy teologia wprowadza do swej refleksji nad praktyką własne struktury teoretyczne, stanowiące rezultat zabiegów specyficznie teoretycznych (zamiast czegoś, co byłoby ugruntowane w konkretnym akcie sprawczego działania)”<sup>204</sup>. Praktyka mająca pierwszeństwo nad teorią ma charakter przede wszystkim „sekularny”, a jej wartość jest określana na podstawie działania w obszarze świeckim. Milbank konstatuje:

I tak u Boffa i innych teologów wyzwolenia „praktyka eklezjalna” jest tylko praktyką „ludzką”, praktyką etyczną lub polityczną, będąc w istocie wszystkimi trzema jednocześnie – jednak sprzeczność ta nie wprawia jej rzeczników w zakłopotanie. Kiedy praktyka staje się

---

<sup>200</sup> PRS, s. 545 (TST, s. 248).

<sup>201</sup> PRS, s. 545 (TST, s. 248).

<sup>202</sup> Piszą o tym również uczniowie Milbanka: Patrick Aaron Riches oraz Creston Davis. Zob. C. Davis, P. A. Riches, *Metanoia: The Theological Praxis of Revolution*, w: *Theology and the Political. The New Debate*, red. C. Davis, J. Milbank, S. Žižek, Duke University Press: Durham and London 2005, s. 22-23.

<sup>203</sup> W *Przekroczyć rozum sekularny* jedynie to zarysował, jednakże w swym artykule z 1991, *The Name of Jesus*, znacznie szerzej rozwinął myśl na temat nierozłączności teorii i *praxis*, opierając się przede wszystkim na argumentacji chrysto- i eklezjologicznej.

<sup>204</sup> PRS, s. 558 (TST, s. 254).

transparentnym, nieproblematycznym sprawczym działaniem, można ją również postrzegać jako „fundacyjną”, czyli jako coś, do czego należy odnosić wszystko inne. Jak już widzieliśmy, zbawienie ma zatem swój początek w jakimś akcie miłosierdzia, którego jakoś zostaje poświadczona „głosem serca”; teologia podejmuje namysł nad takim działaniem, ostatecznie zaś obwieszczenia samej teologii należy oceniać w zależności od tego, czy sprzyjają one podjęciu podobnego działania w przyszłości<sup>205</sup>.

Teologia nie może wnieść żadnej „praktycznej” treści do ludzkiego zachowania<sup>206</sup>. Może ona jedynie zaoferować jakieś „dystynktywnie teoretyczne kryteria oceny moralności

---

<sup>205</sup> PRS, s. 559 (TST, s. 255). Z taką interpretacją Boffa przez Milbanka nie zgadza się Daniel Izuzquiza. Jakkolwiek uznaje on za trafne same twierdzenia brytyjskiego teologa dotyczące roli dawania *praxis* oraz sekularnym naukom ją badającym pierwszeństwa względem teologii, to zauważa, że Boff wcale nie usprawiedliwia takiego ruchu. Izuzquiza stwierdza, że ten teolog wyzwolenia nie broni żadnej neutralnej definicji rzeczywistości przy pomocy niezależnych nauk społecznych, ale że teologia może jedynie pojąć Boże działanie w historii poprzez społeczno-analityczne mediacje. Nauki społeczne u Boffa nie mają pierwszeństwa względem teologii i nie odgrywają względem niej nadrzędnej roli, ale pełnią funkcję instrumentalną i są zawsze podporządkowane hermeneutycznej zasadzie wiary. Por. D. Izuzquiza, *Rooted in Jesus Christ: Toward Radical Ecclesiology*, William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids-Cambridge 2009, s. 54. Z drugiej strony, należy dodać, że dla Boffa teologia jest jednocześnie autonomiczna wewnętrznie i zależna (uwarunkowana) zewnętrznie. Jest niezależna pod tym względem że nie ma zasad narzuconych z zewnątrz, nie musi się ustosunkowywać do polityki, nauki itd.: „teologia jest *auto-nomiczna* w sensie Kantowskim”. C. Boff, *Theology and Praxis. Epistemological Foundations*, tłum. R. R. Barr, Wipf & Stock Publishers: Eugene (OR) 2009, s. 15. Zależność teologii polega na tym, że sama będąc formą *praxis*, jest realizowana przez jakieś czynniki, które mają konkretne rezultaty. Sama dyscyplina, zauważa Boff, „jak każda inna nauka, jest umieszczona w skomplikowanej sieci materialnych i historycznych uwarunkowań, które sytuują ją w konkretnym miejscu w historyczno-społecznym obszarze. Każda teoria jest poddana geograficznemu umiejscowieniu i historycznej dacie. Ostatecznie każda teoria jest zależna od licznych czynników produkcji: materialnych, kulturowych, politycznych, i tak dalej; a zatem jej wyniki mogą być skierowane na te lub tamte społeczne, polityczne lub inne cele i tak dalej”. C. Boff, *Theology and Praxis...*, s. 16. Boff jednak zastrzega, że tak jak autonomiczność teologii definiowana jest w relacji teorii-prawdy, tak jej zależność w relacji praktyki-funkcji. Oznacza to zatem, że nawet owe historyczno-społeczne uwarunkowania teologii, choć mogą nam powiedzieć wiele o jej zastosowaniu i funkcjonowaniu w danym momencie, ostatecznie nie przekładają się na jej prawdziwość. Zob. C. Boff, *Theology and Praxis...*, s. 16.

<sup>206</sup> Gutiérrez w swej *Teologii wyzwolenia* pisał wprost, że funkcją teologii jest krytyczna refleksja nad *praxis*. Por. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia...*, s. 16. Pod tym względem marksizm staje się pomocnym narzędziem dla teologii, gdyż „właśnie w dużej mierze dzięki wpływowi marksizmu teologiczna myśl, szukając swych własnych źródeł, zaczęła interesować się tym, jakie znaczenie ma kształtowanie tego świata i działanie człowieka w historii”. Teologia może jedynie starać się zrozumieć wiarę, ale musi mieć również świadomość,

*praxis*<sup>207</sup>. Hermeneutyczna refleksja podejmowana nad Słowem Bożym może dostarczyć owych „kryteriów oceny”. U Boffa i u Segundo, jak zauważa Milbank, owa refleksja pozwala jedynie wyprowadzić z Biblii „metodę” postępowania, ale nie konkretne wskazania. Biblia staje się „obcą” księgą, z której można wywieść treść wiary będącą jedynie „kantowskim imperatywem moralnym”<sup>208</sup>. Tylko ta „metoda”, „zasada deuteronauczania” wywiedziona z Pisma Świętego, „zachowuje nieprzemijalną wartość” według Segundo<sup>209</sup>. Jest to wyłącznie „pedagogia”, która pozwala utrzymać stabilność i permanentną strukturę polityczną. Teologia wyzwolenia w swej hermeneutyce biblijnej powtarza błędy charakterystyczne dla teologii liberalnej, które Milbank poddał krytyce w *The Name of Jesus*<sup>210</sup>.

### 3. Ku integralistycznej teologii politycznej

W świetle krytycznego ujęcia dotychczasowych dyskursów tego, co określamy „teologiami politycznymi”, powstaje zasadnicze pytanie: czy jest w ogóle możliwe wyodrębnienie takiej dziedziny teologii z jej własną metodą? Już Erik Peterson w eseju *Monoteizm jako problem polityczny* wskazywał na poważną, doktrynalną trudność zawartą w tym zagadnieniu. John Milbank w swym autorskim ujęciu wskazuje na inne koleiny, w które wpadły „nowa teologia polityczna” oraz teologie wyzwolenia, popełniające fundamentalny błąd oparcia swoich metod na teologii transcendentalnej. Nie oznacza to bynajmniej, że teologia i polityka dotyczą dwóch odrębnych i nienachodzących na siebie rzeczywistości, jak proponują niektóre ujęcia augustyńskie, popadając

---

że nawet to zostało ukonstytuowane przez historyczną praktykę człowieka. Wydaje się więc, że teologowie wyzwolenia nie tylko oddają pole dotyczące obszaru działania ludzkiego sekularnej nauce, jaką jest marksizm, jak stwierdził Milbank, ale wręcz udzielają jej pierwszeństwa, bowiem to jej metody i kryteria warunkują granice myśli teologicznej. Podobne zarzuty sformułował Battista Mondino, zauważając, że teologowie wyzwolenia, odwołując się do społeczno-politycznej *praxis* i nauk humanistycznych, nie są w stanie stworzyć „teologii całościowej”, gdyż całkowicie pomijają wymiar „odgórny” teologii. Zob. B. Mondino, *Teologowie wyzwolenia*, tłum. R. Borkowski, Instytut Wydawniczy Pax: Warszawa 1988, s. 161-164. Ten impas między odgórną i oddolną teologią Milbank stara się przezwyciężyć tak w *Przekroczyć rozum sekularny*, jak i w *The Name of Jesus*.

<sup>207</sup> PRS, s. 559 (TST, s. 255).

<sup>208</sup> PRS, s. 543, 559 (TST, s. 246-7, 255).

<sup>209</sup> PRS, s. 543 (TST, s. 247).

<sup>210</sup>Problem liberalnej chrystologii zostaje poruszony w dalszej części rozdziału.

w „dwupłaszczyznowość”. Założenie Milbanka jest zgoła inne i wypływa z jego rozumienia zadań teologii, które były wspomniane w pierwszym rozdziale. Teologia nie jest teorią ograniczoną do namysłu nad wiarą (taką wizję teologii przypisywał, jak widzieliśmy, teologom wyzwolenia). Teologia nie jest oderwana od historii. Według Milbanka jest ona jeszcze jednym „społeczno-historycznym spojrzeniem”, a wiara „z jej zaangażowaniem w ową perspektywę, konstytuuje pewną metanarrację”<sup>211</sup>. W *Beyond Secular Order* Milbank przypomina za Giorgio Agambenem, że jest ona zbieżnością metafizyki z namysłem nad rzeczywistością polityczną<sup>212</sup>. Tak jak teorie polityczne są namysłem nad ludzką historią, tak teologia jest namysłem nad całą rzeczywistością, „w sposób doskonalszy łącząc uniwersalną teorię z rozważaniem politycznym”<sup>213</sup>. Każda bowiem teoria polityczna w jakiś sposób stara się „reprezentować” kosmiczny ład, ale w kościelnej praktyce liturgicznej jest to w najwyższym stopniu, nieustannie i wprost, wyrażane<sup>214</sup>. Milbank zwraca uwagę, że praktyka ta wykracza poza sferę *sacrum* wyznaczoną przez kościelne mury i obejmuje całą ludzkość, doskonaląc ją i prowadząc ku doskonałej eschatycznej wspólnotocie. W „radycznie ortodoksyjnej” wizji stworzenie jest rozumnym dziełem Boga, powstałym przez Jego Logos, przez co może ono pełnić funkcję pośredniczącą, stając się „nośnikiem” łaski. Liturgia jest tego doskonałym przykładem, gdyż materia staje się w sposób eksplicytny narzędziem, dzięki któremu sensorycznie człowiek jest w stanie sięgnąć rzeczywistości duchowej i wejść w doskonalszą komuniję z innymi poprzez Eucharystię – nie tyle poprzez przyjęcie jej, ile poprzez pozwolenie na przyjęcie siebie w doskonalsze ciało Chrystusa. Dochodzi jakby do przywrócenia pierwotnej harmonii i porządku sprzed Upadku, w wyniku którego człowiek rzucił się w rzeczywistość *agonu*. Kościół otwiera możliwość przewyciężenia tego agonistycznego stanu, który jest wytworem wtórnym i sztucznym, obcym zamysłowi Bożemu.

Powrót do teologii pozwala podjąć refleksję nad rzeczywistością polityczną w nowy sposób. Nowość rozwiązania Milbanka nie polega na odrzuceniu osiągnięć nowoczesności w zakresie filozofii czy nauk politycznych. Rolą teologii jest namysł nad nimi, mający poddawać je nieustannej korekcie – krytyce w celu ich doskonalenia (tak, jak wiara oświeca

---

<sup>211</sup> PRS, s. 551.

<sup>212</sup> Por. BSO, s. 13. W chrześcijańskiej teologii bowiem dokonuje się synteza żydowskiego prawa i greckiego bytu (*nomosu* i *ousia*). BSO, s. 12.

<sup>213</sup> BSO, s. 13.

<sup>214</sup> BSO, s. 14.

rozum). Teologia, jak pokazano na początku pracy, ma dla Milbanka status metanarracji – zatem nie jest ani dodatkiem do nauk społeczno-politycznych (jak uznawali teologowie polityczni i wyzwolenia), ani nie jest jedną z kolejnych równoważnych narracji, ograniczonych dyscyplinarnie przez inne nauki świeckie. Chrześcijańska teologia według Milbanka jest nie tyle „teologią polityczną”, ile „upolitycznioną metafizyką” czy „metafizyką polityki”<sup>215</sup>.

Niemiecka teologia, a w zasadzie ten jej obraz, który odmalował Milbank w *Przekroczyć rozum sekularny*, okazała się ślepym zaułkiem dla teologii politycznej. To francuski integralizm, jak możemy się dowiedzieć z prac Brytyjczyka, jest jedyną i prawidłową drogą umożliwiającą podjęcie problemu polityczności z perspektywy teologicznej. Tylko ten integralizm może stanowić „fundament prawdziwej teologii politycznej” czy „teologicznej krytyki polityki i społeczeństwa”<sup>216</sup>. Zdaniem Milbanka „jedynie wersja francuska naprawdę zrywa w antropologii teologicznej z hierarchiami i geografiami, odmawia bowiem nawet «formalnego wyodrębnienia» w przestrzeni konkretnego człowieczeństwa jakiejś sfery czystej natury”<sup>217</sup>. Próba podjęcia teologicznej refleksji nad praktyką społeczno-polityczną nie może zatem opierać się na dualistycznych założeniach dotychczasowych przedsięwzięć. Milbank swej „radycznie ortodoksyjnej” myśli wytycza drogę dla nowej, prawdziwie integralistycznej teologii politycznej, która nie naturalizuje *praxis*, ale umieszcza ją w horyzoncie nadprzyrodzonym. Tak jak etyka chrześcijańska musi być osadzona w Objawieniu się Logosu i Jego historycznej praktyce, tak i praktyka społeczno-polityczna musi być eklezjalna, gdyż tylko w ten sposób można doskonalić wspólnotę, nakierowując ją ku idealnej eschatycznej partycypacji i relacyjności między członkami. Ponadto historia chrześcijaństwa zdaniem Milbanka daje liczne przykłady i wzorce, które mogą się stać inspiracją i punktami odniesienia dla nowych prób przeformułowania życia wspólnoty. Nie należy więc z nich rezygnować. Teolog upatruje ich w historii różnorodnych zrzeczeń i stowarzyszeń, w różnych przednowożytnych metodach mediacji i dystrybucji władzy. Innym, szczególnie istotnym aspektem teologii politycznej Milbanka jest przywrócenie pamięci o chrześcijańskim, przedmarksistowskim socjalizmie, który był ugruntowany w tradycji religijnej, a nie sekularnej. Tylko taki socjalizm, zdaniem Milbanka, może przewyciężyć podział na lewicę i prawicę, poddając jednocześnie krytyce

---

<sup>215</sup> BSO, s. 15.

<sup>216</sup> PRS, s. 468 (TST, s. 208).

<sup>217</sup> PRS, s. 468 (TST, s. 208-9).



tak prymat ekonomii liberalnej, jak i skompromitowaną propozycję marksowskiego ateistycznego komunizmu<sup>218</sup>.

### 3.1. Wydarzenie Wcielenia jako fundament praktyki chrześcijańskiej

Kościół jest wspólnotą jak najbardziej polityczną, gdyż obejmuje wszystkie sfery życia, praktyki i relacji międzyludzkich – pełnię życia w *polis*. Ten wymiar polityczno-eklezyjalny nie może być oderwany od Osoby Chrystusa, ale i chrystologia nie może być oderwana od wymiaru egzystencjalnego, od praktyki życia wewnątrzeklezyjalnego. U Milbanka eklezjologia i chrystologia przeplatają się, tak jak przeplata się życie jako *imitatio Christi* z eklezjalną *praxis*. Życie chrześcijanina nie może być rozbite na abstrakcyjną indywidualistyczną „osobistą relację z Chrystusem” i „zewnętrzne” życie we wspólnocie Kościoła. Nasza relacyjność z Chrystusem i uczestnictwo w Nim zakotwiczone są w Kościele i z niego wypływają. Związek ten w myśli Milbanka bodaj najlepiej przedstawiony został w *Teologii i teorii społecznej* oraz eseju *The Name of Jesus*, który pierwotnie ukazał się w tym samym roku, co rzeczona książka.

We wspomnianym eseju Milbank krytykuje przeciwstawne sobie podejścia w chrystologii – pierwsze manifestuje się w wersji w uproszczeniu określanej jako liberalna, drugie – w tradycjonalistycznej. Pierwsza charakteryzuje się demitologizacją Chrystusa (widać to było np. u niektórych teologów wyzwolenia), druga – „wysoka chrystologia”, ignorująca praktykę – staje się czysto „kultyczna”. Można powiedzieć, parafrazując list Jakuba (por. Jk 2,14-26), że jest martwą wiarą bez uczynków. Staje się zewnętrznym wyznaniem konfesyjnym, które nie ma w sobie nic z realnej treści. Milbank twierdzi, że jeśli spojrzymy na Ewangelię, to jej „najbardziej konkretne elementy [...] to ogólne wskazania

---

<sup>218</sup> W jednym ze swoich artykułów Milbank przedstawił interesującą propozycję: można spróbować pogodzić marksistowski historycyzm z katolicką metafizyką w oparciu o myśl Giambattisty Vico, który twierdził, że „transcendentalia *verum* i *bonum* również są wymienne z nowym *transcendentalium, factum*, oznaczającym to, co historycznie, a nawet odwiecznie «skonstruowane»”. Zwrócił on również uwagę iż Vico był bezpośrednio cytowany przez Marksa, chociaż ten, zdaniem anglikańskiego teologa, nie zrozumiał myśli Neapolitańczyka. J. Milbank, *Materialism and Transcendence*, w: *Theology and the Political...*, s.394. Pojawia się tutaj hipoteza, że jakaś część dziedzictwa marksizmu mogłaby zostać odratowana dzięki nadprzyrodzonej perspektywie. Nie jest to jednak, jak w przypadku teologii wyzwolenia, dodawanie do marksizmu chrześcijańskiej „nadbudowy”, ale transformacja i wypełnienie marksowskiej historii historią zbawienia, gdzie przeznaczeniem człowieka jest jego przebóstwienie.

i przykłady odnośnie do chrześcijańskiej praktyki”<sup>219</sup>. Tylko w nich jesteśmy w stanie zlokalizować wcielonego Boga. W Chrystusie jest zawarta konkretna i historyczna *praxis* chrześcijańska, niemogąca być zredukowana do ahistorycznego imperatywu czy metody (co Milbank zarzucał chociażby Boffowi).

Przedstawiając swoją własną integralną interpretację Ewangelii, teolog wskazuje na obecność w nich dwóch głównych narracji. Pierwszą jest historyczna, opowiadająca o człowieku głoszącym nowy rodzaj królestwa na ziemi, które ma nadejść i w którym panowanie będzie sprawował Bóg. Jest ono jednocześnie obecne w działalności tego człowieka: w tym, co czyni i mówi oraz w zachowaniach tych, którzy go naśladowają. Ta działalność konstryuuje nową, inną praktykę, charakteryzującą się między innymi przekraczaniem cierpienia, bólu, śmierci i grzechu poprzez czynienie cudów, odpuszczanie grzechów, uzdrowienia i tak dalej<sup>220</sup>. Drugi porządek w Ewangeliach to metanarracja<sup>221</sup>, która funkcjonuje obok pierwszej warstwy historycznej. Stanowi ona komentarz do jej historycznego wymiaru. Mówi o Mesjaszu, Synu Człowieczym, Synu Bożym, Logosie, który pojawił się na ziemi w celu odkupienia ludzkości. W im większym stopniu pierwsza linia narracji pokazuje wrogość otoczenia wobec Jezusa, tym bardziej wyraźna staje się obecność metanarracji. Posługuje się ona w tym celu różnymi tytułami i metaforami, mającymi przybliżyć zbawczą i odkupieńczą – ukrytą – misję Jezusa. To ta znajdująca się w tle metanarracja mówi, że Jezus musi zginąć, żeby wypełnić Swoją misję – coś, co jest zakryte dla bohaterów pierwszej narracji<sup>222</sup>. Milbank twierdzi, że to właśnie w tej zasadzie ewangelicznej metanarracji zawarte jest samo chrześcijaństwo. W *Przekroczyć rozum sekularny* określa ją jako „nadmiar”. Jest warstwą ideową traktującą o „Bogu, który się wcielił”, która może wręcz przysłać nam samą opowieść o Chrystusie. Brytyjczyk zwraca w książce uwagę na to, że boskie metafory, którymi został opisany Jezus, „wyrażały” Go, ale również i przesłały, eksponując Jego ideę. Owa idea natomiast „rzutuje wstecz” na „poziom mitycznej narracji i praktyk dewocyjnych”<sup>223</sup>.

---

<sup>219</sup> J. Milbank, *The Name of Jesus*, w: WMS, s. 165.

<sup>220</sup> Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 145.

<sup>221</sup> Choć Milbank przestrzega przed zagrożeniem, jakie wywołuje oderwanie metanarracji od narracji historycznej, to zwraca też uwagę, że ta pierwsza jest „genezą Kościoła”. Bez niej mamy do czynienia jedynie z jakimś „ahistorycznym Chrystusem gnostyków”. Por. PRS, s. 826 (TST, s. 389).

<sup>222</sup> Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 146.

<sup>223</sup> PRS, s. 820 (TST, s. 386-7).

Zdaniem Milbanka obie te narracje krzyżują się w scenie ostatniej wieczerzy w Ewangelii według Łukasza (por. Łk 22,14-38). W wypowiedzi Jezusa następuje odwrócenie Jego dotychczasowego nauczania:

Lecz teraz – mówił dalej – kto ma trzos, niech go weźmie; tak samo torbę; a kto nie ma, niech sprzeda swój płaszcz i kupi miecz! Albowiem powiadam wam: to, co jest napisane, musi się spełnić na Mnie: Zaliczony został do złoczyńców. To bowiem, co się do Mnie odnosi, dochodzi kresu (Łk 22,36-37).

Milbank zauważa, że takie odwrócenie nauczania o pieniądzu, własności i przemocy nie ma żadnego sensu z perspektywy historycznej narracji. Staje się ono zrozumiałe wyłącznie w kategoriach metanarracyjnych, wedle których Jezus musi zginąć, by wypełnić Swą misję<sup>224</sup>. Ten fragment Ewangelii pokazuje, dlaczego tak ważne jest unikanie skrajności: z jednej strony historyczowania Ewangelii, jak robi to teologia liberalna, a z drugiej – skupiania się jedynie na aspekcie kultycznym, tak charakterystycznym dla konserwatywnej teologii. Milbank dostrzega problem recepcji obu narracji w tych nurtach chrześcijaństwa<sup>225</sup> i wyróżnia dwa główne błędne podejścia, które prowadzą do zatracenia istoty chrześcijaństwa. Pierwsze to wspomniana już kultyczna, zewnętrzna postawa, skupiająca się na czystej konfesyjności, w ramach której praktyka i wiara są rozdzielne i funkcjonują na zasadzie autorytetu i władzy. Znaczy to, że instytucja kościelna (czy jakiś kościelny autorytet) przejmują rolę „przekaziciela” i strażnika pewnych treści, w które trzeba wierzyć i którym należy być posłusznym. Dotyczy to w tym samym stopniu praktyki, która jest przekazywana w sposób arbitralny, na przykład w postaci przepisów i praw. Jest to relacja panującego i podporządkowanego. Podejście kultyczne komunikuje: „Bóg się wcielił, a Jego śmierć w wyniku przemocy przyniosła nam odkupienie grzechów”. Taką postawę można by scharakteryzować jako „tradycjonalistyczną” czy „konserwatywną”<sup>226</sup>.

---

<sup>224</sup> J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 146.

<sup>225</sup> Oczywiście podział na chrześcijaństwo konserwatywne i liberalne jest nieostry, gdyż w wielu kwestiach, w zależności od konkretnych wiernych czy teologów, może dochodzić do przemieszczenia granic tych „nurtów”. W zasadzie należy raczej mówić o chrześcijaństwie liberalnym i konserwatywnym jako specyficznych postawach konkretnych wiernych w zależności od podejmowanego problemu, a nie jako nurtach, których granice można by precyzyjnie zarysować.

<sup>226</sup> Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 146.

Drugą postawę stanowią różnego rodzaju liberalne teologie czy tak zwany chrześcijański rewizjonizm<sup>227</sup>. Ona z kolei stara się całkowicie pozbyć metanarracji, którą postrzega jako pozostałość po myśleniu mitycznym. Według niej wszystko, czego wyznawca Chrystusa potrzebuje, zawarte jest w chrześcijańskiej narracji. Tutaj można by wymienić wzorce praktyki, takie jak bezinteresowne przebaczenie, nowa nauka oparta na braku rywalizacji i braku odwetu, zasadzie wzajemności i dzielenia się. Taka praktyka nie wymaga ostatecznej ofiary, która dokonała się na Krzyżu. Staje się ona tylko skutkiem ubocznym, wypadkiem. Jak widzieliśmy, ta „metodyczna” hermeneutyka biblijna charakterystyczna była dla teologów wyzwolenia, którzy w Piśmie Świętym poszukiwali jedynie metody postępowania, jakiegoś uniwersalnego imperatywu opakowanego w „mityczne” treści. Według niej śmierć Jezusa nie przekreśla i nie unieważnia Jego nauki – jest za to dowodem na Jego konsekwentne trwanie w tej nauce pomimo zagrożenia śmiercią. Chociaż misja stworzenia Królestwa „zawiodła”, gdyż Jezus „został ukrzyżowany”<sup>228</sup>, to trwa ona nadal w Jego naśladowcach. Takie zrozumienie Chrystusa i Jego posłania według Milbanka jest podstawą dla wszystkich „chrześcijańskich liberalizmów”. Chociaż autor odwołuje się tu konkretnie do teologii wyzwolenia (ściślej: do *Materialistycznego odczytania ewangelii Marka* Fernanda Belo<sup>229</sup>), to owo zagadnienie można już odnaleźć u ojców teologii liberalnej, na przykład w pracach Friedricha Schleiermachera, a później u Adolfa Harnacka oraz w szkole historycznej (*Religionsgeschichte*). W XX wieku widzimy również wyraźny nacisk na społeczny wymiar nauczania Jezusa u uczniów Bultmanna. W teologii wyzwolenia, do której Milbank się odnosi bezpośrednio, dość łatwo można było dostrzec tę liberalną perspektywę. Jednak oprócz jej latynoamerykańskiej odmiany mamy cały szereg innych teologii emancypacyjnych, zwłaszcza „teologii Trzeciego Świata”, gdzie to uhistorycznienie Ewangelii i skupienie na konkretnym historycznym głoszeniu Królestwa Bożego na ziemi stanowiło podstawę do próby stworzenia nowej rzeczywistości społecznej<sup>230</sup>.

---

<sup>227</sup> Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 146..

<sup>228</sup> J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 146.

<sup>229</sup> Por. F. Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, tłum. M. J. O'Connell, Orbis Books: Maryknoll (NY) 1981.

<sup>230</sup> Oskarżenia względem chrześcijaństwa, że jest utopistyczne towarzyszyło mu od pierwszych wieków wraz heterodoksyjnymi wersjami millenaryzmu, dążącymi do stworzenia jak najbardziej literalnego Królestwa Bożego na ziemi. Był on obecny u niektórych gnostyków, późniejszych anabaptystów, jak i w pewnym stopniu u polskich mesjanistów. Widzimy go również wśród niektórych teologii emancypacyjnych, jak chociażby

Poszukiwanie załączków teologii liberalnej, kładącej nacisk przede wszystkim na kwestie historyczno-zewnętrzne, to znaczy etykę i naukę życia wspólnotowego, można przesunąć na czasy jeszcze wcześniejsze niż XVIII wiek. Początki „liberalnego chrześcijaństwa” można dostrzec chociażby w chrześcijańskich wspólnotach protokomunistycznych, opierających się na surowym i konsekwentnym skrypturyzmie. Tak było w znacznej części nurtów radykalnych reformacji – wśród hutterytów, menonitów, braci polskich, braci morawskich, różnych grup anabaptystów i innych<sup>231</sup>. Według wspomnianej liberalnej interpretacji Chrystus zapoczątkował nową, „rewolucyjną”, ale pokojową, pozbawioną przemocy praktykę – nie indywidualną, a społeczną. Podważa ona arbitralny, zniewalający charakter większości istniejących systemów społecznych i ekonomicznych.

Podsumowując: podejście liberalne stara się z historii Jezusa wydobyć *praxis*, rezygnując z tego, co postrzega jako mitologię. Skupia się ono na ewangelicznej praktyce: nakarmieniu głodnych, uwolnieniu więźniów, uzdrowieniu chorych, miłowaniu nieprzyjaciół. Z tej perspektywy „kult Jezusa” wydaje się niczego nie dodawać, staje się czymś ezoterycznym, zbędną tajemnicą, podobnie jak chrześcijańska doktryna Odkupienia. Jest ahistoryczną hipostazyzacją Jezusa<sup>232</sup>.

Jak przezwyciężyć ten impas, żeby nie manewrować ciągle między tymi dwoma radykalnymi opcjami i by zachować realność zarówno narracji, jak i metanarracji Ewangelii? Milbank uważa, że trzeba zwrócić się nie ku postaci Jezusa w Ewangelii, ale ku nowinie

---

w niektórych adaptacjach koreańskiej teologii *minjung*, w której mesjanizm chrześcijański został, można by rzec, „uziemiony”, czy „steryzowany”. Misja Jezusa była postrzegana w bardzo konkretnie ziemski sposób – jako utworzenie nowej wspólnoty na ziemi, opartej na logice wzajemności i braku przemocy (czyli, według rozróżnienia Milbanka, miałyby charakter negatywny i reakcyjny). W teologii wyzwolenia millenaryzmu dopatrywał się Piotr Napiwodzki (zob. P. Napiwodzki OP, *Bliżej niż się wydaje. O końcu świata, millenaryzmie i chrześcijańskiej nadziei*, W drodze: Poznań 2010, s. 110-116).

<sup>231</sup> Więcej na ten temat, zobacz: G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Truman State University Press: Kirksville 2000; R. Boer, *Red Theology: On the Christian Communist Tradition*, Brill: Leiden 2019. Należy jednak podkreślić, że ów „protokomunizm” epoki reformacji był stosunkowo zróżnicowany. Bracia polscy, chociaż pragnęli naśladować pierwsze wspólnoty apostołskie, tak jak były opisane w Dziejach Apostolskich, gdzie „wszystko mieli wspólne” (Dz 2,44), tak przeciwstawiali się radykalnemu uspołecznieniu dóbr i likwidacji własności prywatnej, jaką spotkali wśród braci morawskich. Por. S. Kot, *Ideologia polityczna i społeczna braci polskich zwanych arjanami*, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, Instytutu Popierania Nauki: Warszawa 1932, s. 24-35.

<sup>232</sup> Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 147-8.

Królestwa Bożego, którą On głosi<sup>233</sup>. To w niej zawarta jest logika uniwersalizmu Jezusa. Pokazuje, że wzywianie Jego imienia łączy się z konkretną tradycją historycznego przekazu. Łączy konfesyjność z praktyką, rewolucyjną logikę z przekazem Tradycji<sup>234</sup>. Przede wszystkim należy podkreślić, że doktryna chrystologiczna i odkupieńcza są wtórne względem nowej uniwersalnej wspólnoty Kościoła. Milbank stara się wykazać przy tym, że poziom metanarracyjny nie unieważnia pierwszego poziomu narracji historycznej.

W pewnym sensie, rozpoczynając od Królestwa albo uniwersalnej wspólnoty, jestem jednocześnie „liberalny” i „polityczny”. Jednocześnie chciałbym podkreślić, że priorytet eklezjologii jest oparty logicznie na jawnych formach chrystologicznych i zbawczych założeniach Nowego Testamentu. Oraz że te formy – z ich logiką – były czasem wzmacniane i w żadnym razie nie porzucane przez pierwsze kilka wieków formowania się chrześcijańskiej doktryny<sup>235</sup>.

Zdaniem Milbanka zatem w Ewangeliach mamy do czynienia z pierwszeństwem eklezjologii, która poprzedza chrystologię. Najpierw jest doświadczenie głoszenia Królestwa, wyrażone *explicite* w treści Nowego Testamentu, z czego w pełni zdawali sobie sprawę Ojcowie w pierwszych wiekach Kościoła. Ewangelie nie przekazują nam „faktów” jako treści mających być przedmiotem indywidualnego aktu wiary<sup>236</sup>.

To, co mówią nam Ewangelie, to, zdaniem Milbanka, „charakteryzujące sposoby bycia” (*characterizable modes of being*), które jednakże wymagają przyjęcia Wcielenia i Odkupienia jako faktów. Redukcja postaci Jezusa do samego wzorca moralnego daje obraz

---

<sup>233</sup> Ta kwestia zostaje również poruszona w *Teologii i teorii społecznej*. Milbank zauważa, że Nowy Testament nie wzywa nas do zanegowania naszej własnej historyczności i ostatecznie anihilacji własnej osobowości „w ramach jakiejś mistycznej prawdy o Chrystusie”. Wręcz przeciwnie, „misja Jezusa postrzegana jest jako nieodłącznie związana z Jego naukami o Królestwie, zapoczątkowującym nowego rodzaju wspólnotę, czyli Kościół”. PRS, s. 825 (TST, s. 389).

<sup>234</sup> Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 148.

<sup>235</sup> J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 148.

<sup>236</sup> Milbank wskazuje na nieprzystawanie narracji Ewangelii do znanych utworów literackich, takich jak kroniki historyczne czy powieści. Postać Jezusa jest pełna niedomówień – nie wiemy jak wygląda, nie znamy Jego upodobań, cech, pragnień, intencji: wiemy, co robi i co musi zrobić. Jest postacią, która ciągle się wymyka – potrafi, gdy tylko zechce, nagle zniknąć z oczu tłumu. Nikt do końca nie wie, kim jest, skąd pochodzi, gdzie przebywa, co zamierza. Jest źródłem nowych eschatologicznych nadziei, tajemniczej działalności oraz egalitarnej praktyki. Jest on figurą – nadczłowiekiem, postacią niby-szamańską, *tricksterem*. Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 149.

niewystarczający i niepełny, jeśli skupi się wyłącznie na narracji historycznej. Milbank poleca spojrzeć na narracje Ewangelii: jak wyglądała Osoba i praca Jezusa oraz, przede wszystkim, na to, dlaczego powinny być one opisane w absolutnych i w pełni transcendentnych kategoriach<sup>237</sup>. Historia życia Jezusa normatywnie określa, jaki jest Bóg: „Ta propozycja ma na celu odciążenie nas od pustego dogmatycznego formalizmu ku konkretnej treści wiary”<sup>238</sup>. W *Teologii i teorii społecznej* Milbank ujmując to następująco: skoro Jezus rzeczywiście jest Słowem Boga, to „tym, co nas zbawi, nie jest czysto «zewnątrzna» tego świadomość, lecz raczej skrupulatne śledzenie Jego słów i czynów – i wszystkich ich historycznych następstw. Idea przyczynia się do potwierdzenia wniosku, że Bóg jest miłością, lecz tylko narracja instruuje, czym jest owa miłość”<sup>239</sup>.

Jeśli jakoś można scharakteryzować Jezusa, to tylko przez to, co konkretnie czyni – przez Jego działalność. Jego czyny, poza swą literalną płaszczyzną, są znakami tego, kim jest. Opisano to przy pomocy licznych metafor: drogi, słowa, prawdy, życia, wody, chleba, ziarna, ale i drzewa; kamienia węgielnego, ale i świątyni<sup>240</sup>. Problemem jest według Milbanka to, że im bardziej metafory wskazują na ontologiczny wymiar Wcielenia, tym bardziej „odcieleśniają” Jezusa. Im bardziej jest On identyfikowany z Bogiem, tym bardziej staje się abstrakcyjny i tym mniej wiemy o tym, jaki jest Bóg. Te wszystkie metafory zawierają źródło, załazek spekulacji na temat tego, czym są Wcielenie i Odkupienie. Same w sobie stanowią zaczyn doktryny i mieszczą w sobie ontologiczny dyskurs Wcielenia i Odkupienia, które zostają rozwinięte w historii Kościoła. Ewangelie nie są więc po prostu historią Jezusa, ale opowieściami o „wynalezieniu”: założeniu nowego miasta (*polis*), nowej wspólnoty, Izraela-stającego-się-Kościółem (*Israel-become-the-Church*)<sup>241</sup>.

To stawia Jezusa w pozycji założyciela. On sam nie robi niczego, czego Jego uczniowie by nie robili: uzdrawia, wskrzesza, wypędza duchy, odpuszcza grzechy. Jego uczniowie również umierają i odradzają się (aczkolwiek duchowo). Jezus już nie będzie musiał się modlić do Ojca za uczniów, pisze Milbank, gdyż oni, przez miłość do Jezusa, sami wchodzą z Ojcem w relację synostwa (przez adopcję)<sup>242</sup>. Odwołując się do „wysokiej

---

<sup>237</sup> Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 148.

<sup>238</sup> J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 149. Milbank odwołuje się tutaj do dzieł teologów tak zwanej szkoły z Yale, jednakże można dostrzec tu podobieństwo także do Balthasarowskiego *universale concretum*.

<sup>239</sup> PRS, s. 821 (TST, s. 387).

<sup>240</sup> Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 149.

<sup>241</sup> Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 150.

<sup>242</sup> Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 150-151.

chrystologii” listów do Kolosan, Koryntian i Hebrajczyków, Milbank zwraca uwagę, że Jezus jest przede wszystkim fundamentem oraz pierwszym spośród synów: *archegonem*, torującym drogę Zbawieniu. Powołując się na Pawła, teolog przypomina, że Ten, Który uświęca, i ci, którzy stają się uświęceni, mają jedno źródło i przyczynę.

Jezus nie jest przedstawiony po prostu jako źródło samego Kościoła, ale jako przybywający razem z tym Kościołem. Jeśli chcemy w jakiś sposób opisać założyciela praktyki poprzez wydarzenie jej powstania, to trzeba go utożsamić z „ogólnymi tej praktyki zasadami” – jak to jest ukazane w Nowym Testamencie<sup>243</sup>. Jezus jest więc tak początkiem, jak i wypełnieniem praktyki chrześcijańskiej – jest On ziarnem i drzewem, kamieniem węgielnym i świątynią, głową i ciałem. Idąc za Kierkegaardem, Milbank stwierdza, że chrześcijaństwo to nieustanne powtarzanie praktyki – nie jakiejś abstrakcyjnej idei, jakiegoś transcendentnego ideału. Narracja i metanarracja Ewangelii nie tyle stanowią zapis i odniesienie do jakiejś wizji, która jest odwiecznie obecna, ile „przechowują i konstytuują wydarzenie przemiany, które ma być powtarzane w sposób nie-identyczny, a zatem nadal ma się wydarzać”<sup>244</sup>. Samo wyznawanie prawdy o Wcieleniu jako jakiejś abstrakcyjnej treści wiary, oderwanej od praktyki, nie może prowadzić do zbawienia. Utożsamienie Jezusa z Logosem bowiem „implicytnie zawiera się w praktyce chrześcijańskiej, sama zaś doktryna pomaga w usankcjonowaniu i propagowaniu istniejącego już wcześniej chrystocentryzmu”<sup>245</sup>. Nasza chrześcijańska praktyka podlega również osądowi Chrystusa (Milbank umieszcza to w warstwie ideowej). Z kolei położenie akcentu na samym tym aspekcie w oderwaniu od praktyki prowadzi do innego fałszywego obrazu: Chrystusa-Sędziego, arbitralnie rozdzielającego nagrody i kary w oparciu o Swą wolę (która może być zapośredniczona przez jakieś patologiczne instytucje klerykalne). Idea Chrystusa sprawującego sąd musi być zatem koniecznie związana z chrześcijańską *praxis*. Podporządkowanie się osądowi Syna Bożego wzmacnia ową praktykę. Milbank zauważa jednak, że nawet wtedy doktryna Wcielonego Słowa wydaje się czymś „nadmiarowym”.  
Pisze on, że

[j]edynego możliwego uzasadnienia musi tutaj dostarczyć niezbywalna atrakcyjność obrazu Boga, jaki niesie owa doktryna: żaden inny obraz – z wyjątkiem Wcielenia, a więc zanurzenia

---

<sup>243</sup> Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 152.

<sup>244</sup> J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 153.

<sup>245</sup> PRS, s. 818 (TST, s. 385-6).



się w doczesnym życiu z jego radościami i troskami – nie może w nas zrodzić tak dojmującego poczucia Bożej miłości i Bożego zaangażowania w nasz los.<sup>246</sup>

Jako członkowie Jego Ciała jesteśmy wezwani do cierpienia w Chrystusie i uczestnictwa w Nim. Imię Jezus staje się prawdziwie realne w nowym organizmie społecznym, nowej uniwersalnej wspólnotie bez granic – Eklezji. Transcendentne metafory: życie, światło, owoc i chleb stają się cielesną solidarnością (*bodily solidarity*). Ta nowa wspólnota, by trwać, musi nieustannie powtarzać swą praktykę i musi zachować sens ciągłości (*sensus communis*). Do tego potrzebna jest Tradycja, która jest zachowaniem sensu<sup>247</sup>. Nie jest to więc abstrakcyjny autorytet, jak było w przypadku drogi „konserwatywnej”. Chodzi o żywą Tradycję, trwającą w wiernych, nieustannie powtarzaną i na nowo wcielaną.

Uniwersalność Kościoła, o której mowa, nie polega również na liberalnych ideach oświecenia. Nie zadowala się tolerancją, nieingerencją, brakiem konfliktu i wolnością innych<sup>248</sup>. W tej wspólnotie realizuje się wolność, która jest doskonałą harmonią, w której różnice nie są niwelowane, ale mają swoje miejsce. Różnice są włączone do uniwersalności, stają się częścią drogi. Kościół, pisze Milbank, jest wspólnotą cnoty. Nowe *polis* ma określony *telos*, w który wpisane są pomniejsze cele, znajdujące się na drodze tego ostatecznego, którym jest Bóg. W tym właśnie tkwi *clou* tego, co określilibyśmy „teologią polityczną” Milbanka (która *de facto* stanowi jego eklezjologię i teleologię). Według Brytyjczyka tylko Bóg może zakończyć cierpienie. Śmierć Chrystusa na krzyżu nie może być postrzegana jako skutek uboczny Jego działalności (jak to jest ukazywane w teologiach

---

<sup>246</sup> PRS, s. 819-20 (TST, s. 386).

<sup>247</sup> Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 153-4.

<sup>248</sup> Według Milbanka te kategorie mają charakter czysto negatywny. Pisze: „[c]hrześcijański uniwersalizm wykracza poza liberalne cele wolności, [...] poszukując doskonałego pojednania, które implikuje absolutną zgodę”. Jak zauważa, kluczowe dla edukacji chrześcijańskiej jest przywoływanie „przeszłych przykładów” tego odtwarzania i powtarzania – co wskazywałoby na konieczność ciągłego przypominania o życiu świętych Kościoła. Praktykę tę trzeba ciągle aktualizować i na nowo powtarzać. Ta powtarzalność jest za każdym razem inna i nieidentyczna, nie neguje więc różnorodności i wolności w podążaniu tą drogą. „Chociaż nie każdy akt autonomicznej wolności, nawet jeśli jest zgodny z formalną wolnością innych, jest tolerowany przez Kościół, to w konkretnych okolicznościach (bardziej niż «liberalne») zajęcie polegające na definiowaniu obiektywnie «słusznego» [*right*] działania lub «obowiązku» jest dziełem ciągłego osądu polegającego na wpływie nawyku i nagromadzonych cech charakteru (lecz nieprzerwanie je przekraczającego)”. Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 155.

liberalnych) czy jako dodatek do ludzkiej praktyki przebaczenia, jak ma to miejsce w „kultycznej” interpretacji<sup>249</sup>. Zdaniem Milbanka

śmierć Jezusa była niemalże „nieunikniona”, dlatego że Jego odrzucenie przemocy i rywalizacji w zasadzie negowało podstawę wszelkich ludzkich politycznych i społecznych mechanizmów, które dotychczas istniały, mechanizmów, z których Judasz, jak i inni uczniowie, nie byli w pełni wyzwoleni<sup>250</sup>.

Śmierć Jezusa „nie jest jednym wyodrębnionym aktem odrzucenia władzy, ale ma w jakiś sposób pozwalać, w stopniu większym niż tylko jako przykład, na podobne negacje w przyszłości”<sup>251</sup>. Uniwersalna powtarzalność Jezusa jest możliwa dzięki Jego specyficznemu historycznemu wydarzeniu. Jezus jest założycielem praktyki, sposobu egzystencji, który jest w pełni możliwy do przekazania innym. Nigdy nie może być zrealizowany w sposób identyczny, ale może być naśladowany i powtarzany, za każdym razem w zmienionej formie<sup>252</sup>. Jego bycie to nieskończona totalność zaktualizowanego bycia zawartego w Bogu. Wyrażenie się Słowa i Osoba (jak jest objawiona w Ewangeliach) jest w odwiecznej relacji z Ojcem. Sposób, w jaki przekazane jest nowe prawo, nie ma charakteru instrukcji i wskazówek, ale jest „wydarzeniem osobowej relacji”. „A ponieważ Bóg – który po prostu jest wszystkim co odwiecznie «jest» – nie ulega zmianie i nie jest kapryśny, ten przekaz musi być samym Bogiem”<sup>253</sup>. Milbank twierdzi, że stąd wynika, iż podejście do chrystologii z pozycji eklezjologicznej pozwala odzyskać pozycję chalcedońską, która przysparza problemów współczesnym wąskim ujęciom chrystologicznym.

Jako członkowie Kościoła jesteśmy wezwani do dostrzegania Jezusa w innych. W tym zawiera się eklezjologiczna konstrukcja boskiej osobowości Chrystusa i to właśnie z tej eklezjologii zostaje wydedukowane Wcielenie i Odkupienie. Odkupieńcza praktyka może być realizowana wyłącznie we wspólnocie, która „opiera się na absolutnym pierwszeństwie ludzkiej relacji, doskonale ukazującej Boga”<sup>254</sup>.

Milbank dokonuje korekty twierdzenia Belo, że w Nowym Przymierzu dochodzi do przemiany porządku metaforycznego: ze Świątyni, stanowiącej porządek symboliczny dla

---

<sup>249</sup> Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 155, 159.

<sup>250</sup> J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 160.

<sup>251</sup> J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 160.

<sup>252</sup> Por. J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 157-8.

<sup>253</sup> J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 156.

<sup>254</sup> J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 152.

Żydów, podstawę ich praktyki i kultu, w Ciało Chrystusa, które staje się nieobecne po Jego śmierci, zastąpione przez samą praktykę uczniów. W konkretnej Osobie Chrystusa możemy znaleźć najpełniejszą realizację człowieczeństwa, przez którą wyraził się nieskończony Bóg. Samookreślenie się Kościoła wskazuje na praktykę, która jest tak etyczna, jak i liturgiczna: „nieustające ponowne przyjście ciała poprzez przyjęcie eucharystycznego pokarmu w postaci Ciała Chrystusa, którego uniwersalność czyni ten kult «antykultycznym kultem»”<sup>255</sup>.

Teolog widzi zatem, że pozycja narracyjna i metanarracyjna nie wykluczają się, a wręcz uzupełniają. Nie sposób jest zrozumieć niektórych treści bez uwzględnienia obu poziomów, co pokazuje na konkretnej scenie w Wieczerniku opisanej u Łukasza. Wysoka chrystologia, obecna tak w pismach świętego Pawła, jak i w formułach dogmatycznych soborów, nie kłóci się w żaden sposób z praktycznym wymiarem Ewangelii. Nie jest to również jakiś zewnętrzny dodatek do etyki chrześcijańskiej. Wręcz przeciwnie – Milbank wykazuje, że to z praktyki chrześcijańskiej, odtwarzanej na sposób mimetyczny, mającej za źródło konkretną Osobę Chrystusa, będącą wyrażeniem się Boskiego Logosu w historii, można wydedukować wysoką chrystologię. Chrystus jest początkiem, ale i celem praktyki. Wyznanie wiary we Wcielenie Logosu jest możliwe w Kościele dzięki obecności Ducha. Nowa eklezjalna wspólnota „od początku przynależy do nowej narracyjnej sfery przejawiania się Boga”<sup>256</sup>. Metanarracja, o której mowa, nie tylko jest „opowieścią Jezusa”, ale, jak konstatuje Milbank, „jest również nieprzerwaną opowieścią Kościoła, już wcześniej urzeczywistnioną na sposób niedościgniony i wyjątkowy przez Jezusa, wciąż jednak oczekującą na urzeczywistnienie powszechne – w harmonii z Chrystusem, lecz w odmienny sposób – przez wszystkie pokolenia chrześcijan”<sup>257</sup>. Obietnica zawarta w tym przesłaniu jest możliwa dzięki nieustającemu działaniu i zamieszkiwaniu Ducha Świętego w Kościele.

W przeciwieństwie do Mojżesza Jezus nie przynosi nowego Prawa – to On jest Prawem. Jego całe życie wyraża Nowe Prawo. Nieustanne naśladownictwo, mające niejako charakter ikoniczny, wciąż odnosi się do tego prawzoru. Życie i działanie Jezusa nie stanowi jakiegoś abstraktu, ale właśnie, używając terminu Hansa Ursa von Balthasara, *universale concretum*. Jest to wyrażenie nieskończonego w skończonym, ponadczasowego

---

<sup>255</sup> J. Milbank, *The Name of Jesus...*, s. 165.

<sup>256</sup> PRS, s. 825 (TST, s. 389).

<sup>257</sup> PRS, s. 825-826 (TST, s. 389).

w czasowym, nieograniczonego w konkretnej postaci. Bóg ukazał się poprzez konkretne działania, czyny i relacje z innymi, które nie mogą być powtórzone w sposób identyczny, ale mogą być odtwarzane. Śmierć i ofiara Chrystusa miały przy tym charakter konieczny z tego względu, że tylko w ten sposób może zakończyć się całkowita negacja rywalizacji i przemocy w świecie. Pokój przynoszony przez Chrystusa ma charakter w pełni pozytywny i natrafia na opór w postaci przemocy (mającej swój fundament w złości, które jest brakiem, czystą negatywnością).

Prawo ucieleśnione przez Chrystusa musi stanąć w konflikcie z prawem ziemskim, które ma charakter negatywny i opiera się na konflikcie interesów i utrzymaniu *status quo* między rywalizującymi między sobą jednostkami. Chrystologia jest dedukowana z eklezjologii, praktyki Kościoła przekazywanej przez Tradycję, to znaczy: przypominanej, nieustannie odtwarzanej i powtarzanej (co następuje tak w życiu wiernych i świętych Kościoła, jak i w praktyce liturgicznej).

Wychodząc od tej praktyki, Milbank nie zamyka się na wymiar kerygmaticzny. Wręcz przeciwnie, wskazuje na kluczową rolę wysokiej chrystologii, która jednak musi być zakorzeniona w historycznym wydarzeniu. Błędem byłoby sprowadzenie jej do abstrakcyjnych treści doktrynalnych<sup>258</sup>. Eklezjologiczna chrystologia Milbanka, kładąc nacisk na nieustannie odtwarzaną praktykę Kościoła, mającą za źródło i założyciela (kamień węgielny, ale i świątynię) Jezusa Chrystusa i Jego konkretne bycie, unika problemu uwikłania się w postkantowską antropologię (wyrosłą z doktryny *natura pura* oraz oddzielenia stworzenia od nadprzyrodzonego). Co więcej, położenie nacisku na naśladownictwo, będące *de facto* odtwarzaniem wzoru, jakim jest Chrystus (uniwersalny konkret), sprawia, że Milbank sytuuje się w gruncie rzeczy niezwykle blisko teologii kapadockiej oraz czerpiących z niej później teologii Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego, gdzie teologia obrazu, ale i naśladownictwa odgrywała znaczną rolę. Należy przy tym zastrzec, że gdy mówimy o Chrystusie jako wzorze i początku Kościoła, mówimy o Jego konkretnych działaniach i czynach – o tym, co Milbank określa jako etyczne, polityczne, ale i liturgiczne:

---

<sup>258</sup> Jest to też inne ujęcie od tego, które proponuje na przykład Gerhard Ludwig Müller, pisząc, że „chrystologia systematyczna nie może już przyjmować za punkt wyjścia alternatywy «Jezus historyczny albo Chrystus wiary»”. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo WAM: Kraków 2015, s. 297. Kardynał proponuje przyjęcie pozycji w pełni „oddolnej”, antropologicznej (zresztą w całej jego pracy widać bardzo wyraźny wpływ Rahnera), wychodzącej od doświadczenia i zdolności poznawczych człowieka.

Oczywiście mamy naśladować Chrystusa i żyć w sposób ekstacyzny poprzez wymianę, tracąc nasze życia, by je zyskać. Lecz jeśli *tylko* Chrystus pojedna nas ze sobą nawzajem – naród z narodem, rasę z rasą, płeć z płcią, władcę z poddanym, osobę z osobą [...], wtedy może to tylko oznaczać, że konkretny kształt Ciała Chrystusa w Jego pojedyńnym życiu i Jego nieprzerwane odnowienie w Kościele (gdzie jest autentyczne, co musi być nieustannie rozpoznawane) zapewnia nam prawdziwy estetyczny przykład dla naszego przekształcania społecznej egzystencji<sup>259</sup>.

Kościół jako „inna wspólnota”, wywodząca się z nadprzyrodzonego źródła, oferuje nowy rodzaj polityki. Praktyka, którą pielęgnuje i przekazuje, jest nieustannie „nowa” w stosunku do tego, co oferuje świat ze swą „racjonalną”, znaturalizowaną polityką. Milbank twierdzi, że „chrystologiczno-eklezjalna” narracja oferowana jest „jako pewne «odczytanie» oraz dokonywana [jako krytyka-poprzez-praktykę] wszystkich dotychczasowych istniejących w historii wspólnot ludzkich”<sup>260</sup>.

### 3.2. Praktyka eklezjalna a rzeczywistość społeczno-polityczna

Głównymi błędami teologii politycznych i teologii wyzwolenia, mających swe źródło w rahneryzmie, były, po pierwsze, znaturalizowanie etyczności, podporządkowujące ocenę ludzkiego działania zsekularyzowanej etyce, a po drugie – rozgraniczenie tego, co społeczno-polityczne, od rzeczywistości eklezjalnej i umieszczenie ich na dwóch płaszczyznach – sekularnej i sakralnej. Wizja Milbanka, oddająca jego własne rozumienie integralizmu, próbuje przewyciężyć te dualizmy. Etyka, tak jak i praktyka społeczno-polityczna, nie ograniczają się bowiem do czysto sekularnej, wyodrębnionej rzeczywistości ludzkiej egzystencji, funkcjonującej niezależnie od tego, co nadprzyrodzone. Są one miejscem, *locus* działania Bożej łaski w historii i stworzonym kosmosie. *Praxis* rozumiana w sposób chrześcijański nie może być zatem „znaturalizowana”. Jak zostało ukazane wyżej, praktyka chrześcijańska jest czymś bardzo konkretnie zakorzenionym w Objawieniu: wynika bezpośrednio z Wcielenia i jego skutków, z rzeczywistości życia Boga w świecie.

Teologie polityczne i wyzwolenia redukowały ten aspekt do zaledwie jakiejś abstrakcyjnej metody, ahistorycznego imperatywu zakodowanego w Piśmie Świętym. W krytyce Boffa Milbank zauważył, że jeśli można mówić o jakiejś priorytetowej czy

---

<sup>259</sup> J. Milbank, *Atonement: Christ the Exception*, w: BR, s. 103.

<sup>260</sup> PRS, s. 826 (TST, s. 390). Polski cytat uzgodniony z wersją angielską.

fundacyjnej *praxis*, to na jej tle „należałoby umieszczać «nadprzyrodzone działanie», rozumiane zasadniczo w taki sposób, w jaki pojmował je Blondel”<sup>261</sup>. Wymiar praktyczny i teoretyczny łączą się w teologii i nie da się ich rozdzielić (chyba że jedynie w sposób formalny). Działanie bowiem „zawsze posiada swoje teoretyczne założenia”, a „teologiczna teoria również jest pewną formą praktyki w sensie czysto historycznym”<sup>262</sup>. Jest ona „czymś tak doniosłym właśnie za sprawą problematycznego charakteru praktyki – jej niepewności w kwestii własnych założeń, a także jej własnych egzemplifikacji tychże założeń”<sup>263</sup>. Zatem jeśli mówimy o jakimś pierwszeństwie *praxis*, to musimy mieć na uwadze, że istnieje „spójna wewnętrznie teoria/praktyka, zawierająca w sobie jeden kanoniczny moment, kanonicznie wiążącą strukturę słowną i wiele pomniejszych normatywnych punktów odniesienia. Ta ciągłość działania poprzez swoje twórcze podporządkowanie jest czymś otwartym na nadprzyrodzoność”<sup>264</sup>.

Praktyka chrześcijańska nie jest zatem zawieszona w próżni, nie może polegać na arbitralnym i ahistorycznym imperatywie moralnym. Moralność chrześcijańska jest u swych podstaw chrystocentryczna. Nie jest ani abstrakcyjnym zespołem zasad narzuconych w sposób woluntarystyczny przez jakąś potężną i nieokreśloną arbitralną Bożą wolę, ani nie opiera się na racjach czysto rozumowych, wynikających jedynie z obserwacji samej natury, odseparowanej od rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ahistoryczne ujęcie etyki obecne u Rahnera i jego kontynuatorów również zostało zanegowane przez Milbanka, gdyż ją zbyt naturalizowało i abstrahowało od logiki historiozbowczej. Jeśli można mówić o imperatywach moralnych zapośredniczonych przez ludzki rozum partycypujący w Bożej mądrości, to musi owe uczestnictwo dokonywać się w porządku historycznym, poprzez wcielenie Logosu, „którego szczególne ziemskie praktyki dostarczają nam klucza do ujmowania wszelkiej działalności człowieka”<sup>265</sup>. Eklezjalna *praxis* opiera się na konkretnym wydarzeniu, odtwarzaniu tego wydarzenia, kultywowaniu jego pamięci i ciągłym powtarzaniu w liturgii i codziennym życiu chrześcijan. Ta konkretna eklezjalna praktyka, jak dowodzi Milbank, ma swoje społeczne implikacje i oferuje odmienną wizję społeczną od świeckich (i pogańskich) teorii politycznych. Brytyjski teolog twierdzi, że „Kościół

---

<sup>261</sup> PRS, s. 561 (TST, s. 256).

<sup>262</sup> PRS, s. 561 (TST, s. 256).

<sup>263</sup> PRS, s. 561 (TST, s. 256).

<sup>264</sup> PRS, s. 561 (TST, s. 256).

<sup>265</sup> PRS, s. 515 (TST, s. 233).

bowiem funkcjonuje jako forma «praktykowania doskonałości», jako urzeczywistniająca się miłość, bezustannie zajmująca się usuwaniem przeszkód utrudniających ludzkie dążenie do doskonałości”<sup>266</sup>.

Geneza Kościoła jest, jak widzieliśmy, chrystologiczna (i odwrotnie – chrystologia jest utwierdzana przez ten Kościół). Jego „inna” polityczność znajduje swe potwierdzenie w pismach Pawłowych (można powiedzieć, w odniesieniu do tego, co zostało pokazane, że stanowi metanarrację w stosunku do Jezusowej narracji historycznej). To u Apostoła Narodów bowiem, jak wskazuje Milbank, starej polityce świata grecko-rzymskiego została przeciwstawiona „nowa polityka”, którą otrzymujemy w Chrystusie. Świat, w którym żył Paweł i w którym formowały się pierwsze gminy wyznawców Chrystusa, był światem upadłym, zdominowanym przez grzech i śmierć. W takiej rzeczywistości jakaś „biopolityczna ekonomia” jest konieczna, żeby ograniczyć ich wpływ<sup>267</sup>. Jakkolwiek próba osiągnięcia „większego dobra” musi być drogą prowadzącą przez cierpienie<sup>268</sup>. Objawienie chrześcijańskie wprowadza w tę rzeczywistość coś radykalnie nowego.

Paweł nie odrzuca jednocześnie „naturalnej sprawiedliwości”, ale perspektywa, którą wprowadza – perspektywa zmartwychwstania – stawia ją w nowym świetle i nadaje jej nową jakość. W tym opanowanym przez śmierć i grzech świecie jedyną realną ucieczką była śmierć: „Będąc już martwym (należy to rozumieć dosłownie) nie możemy już więcej grzeszyć, ponieważ jest to możliwe tylko w tym życiu, które jest zawsze osłabione przez śmierć i obronne namiętności, które buntują się przeciw śmiertelności (Rz 6,7: «Kto bowiem umarł, stał się wolny od grzechu»)”<sup>269</sup>. Dążenie do dobra w upadłym świecie jest możliwe wyłącznie przez cierpienie, przez „wytrwanie do granic możliwości (Rz 8,17-23) [pomimo] wszelkich negatywnych konsekwencji grzechu, śmierci, oraz prawa, które to wzmacnia grzech i śmierć poprzez fałszywe zakładanie ich nieredukowalnego ostatecznego charakteru, oferując w obliczu ich przemocy kontr-przemoc (która sama definiuje przemoc grzechu *jako* transgresywną przemoc) zamiast usuwać ich ontologiczny ucisk”<sup>270</sup>. Męka, śmierć

---

<sup>266</sup> PRS, s. 518-9 (TST, s. 234).

<sup>267</sup> Por. J. Milbank, *Paul against Biopolitics*, w: *Paul's New Moment. Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, red. John Milbank, Slavoj Žižek, Creston Davis, Catherine Pickstock, Brazos Press: Grand Rapids 2010, s. 44.

<sup>268</sup> Por. J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 44.

<sup>269</sup> J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 43.

<sup>270</sup> J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 44.

i zmartwychwstanie Chrystusa pozwalają zerwać z tą logiką. Jego śmierć na krzyżu dokonała się w imieniu rzymskiego i żydowskiego *nomosu*, którego celem była „kontrola i ekonomizacja tej złej woli dla najlepszego osiągalnego dobrobytu politycznej wspólnoty”<sup>271</sup>. Powstała w ten sposób „założycielska trauma” jest jednak różna od tych, które oferują inne ludzkie wspólnoty. Jak twierdzi Milbank, te drugie muszą być zazwyczaj przynajmniej częściowo „zakryte” i nie mogą w pełni obnażać prawdy – chroniąc w ten sposób związaną z nią pamięć o winie i wstydzie. Najczęściej zarysowywany jest również silny kontrast między założycielską przemocą i żalem a następującą potem „pokojową i pastoralną łagodnością, którą umożliwiła początkowa ofiara”<sup>272</sup>. Pawłowa *ekklēsia* nie potrzebuje tworzyć pozorów. W niej dokonuje się „nieustanne powtarzanie założycielskiej traumy w całej jej grozie”<sup>273</sup>. Śmierć niewinnego zyskuje w Kościele w pełni partycypacyjny charakter – nie może zostać zredukowana do rytualnego przypominania założycielskiego aktu, jak to było w religiach pogańskich. Milbank stwierdza, że

było to objawienie, że wewnątrz zdominowanego przez śmierć i zło świata drastyczna i bezsensowna ofiara jest najwyraźniej ostatnim słowem. Z racji tego, że upadłe ludzkie miasto i upadły kosmos są wszechogarniające, muszą się spotkać na końcu z samotnym gestem biernej odmowy (Rz 6,10-14). Zatem Chrystus nie umarł na krzyżu za ledwie zamiast nas; raczej, wyjątkowo cierpiąc śmierć niewinnego, wzywa wszystkich ludzi, by mieli udział w tej śmierci i w pewnym stopniu ją powtarzali<sup>274</sup>.

Przeżywanie i odnawianie tej jednej traumy jest fundamentem nowej wspólnoty. Paweł nie unieważnia zastanego ładu. Owszem, dokonuje jego sekularyzacji, odczarowania – grecki i rzymski porządek polityczny przestają mieć uzasadnienie w jakimkolwiek pogańskim nadprzyrodzonym. Ale to „nowy, bardziej fundamentalny polityczny porządek «Kościoła», który wprowadza w tym ustroju, niczym niegroźnego pasożyta, jest teokratyczny w dość bezprecedensowym sensie”<sup>275</sup>. To członek Kościoła jest od teraz prawdziwym obywatelem: „tylko osoba, która uczestniczy w bardziej fundamentalnym

---

<sup>271</sup> J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 44.

<sup>272</sup> J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 44.

<sup>273</sup> J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 44.

<sup>274</sup> J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 45.

<sup>275</sup> J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 47.



pneumatycznym życiu i która zaczyna przemieniać swoje ciało, dążąc do pełnego oczyszczonego z namiętności, może osiągnąć prawdziwie obywatelską cnotę”<sup>276</sup>.

Widzimy zatem, że sam fundament tej nowej wspólnoty „politycznej” jest radykalnie odmienny od wszystkiego, co go poprzedza. Wspólnota nie ustanawia dodatkowych praw, które by wzmacniały dotychczasową praktykę wymierzania kar i dyscypliny oraz legitymizowały władze tego świata. Nowa polityka nie jest oparta na prawie, ale na Osobie, która jest ucieleśnionym „żywym prawem”. W związku z tą nową, personalistyczną perspektywą również rozumienie sprawiedliwości musi zostać przeformułowane. Milbank wskazuje, że zgodnie z Pawłowym pojmowaniem sprawiedliwości jest ona możliwa do zrealizowania jedynie „w oparciu o zaufanie”<sup>277</sup>. Owo *pistis*, wiara i zaufanie uobecnione przez Chrystusa, jest fundamentem nowej eklezjalnej rzeczywistości. Stanowi o przynależności do Ciała Chrystusa, ale oferuje coś ponad „tyranię konieczności ekonomicznej i praw”, które z kolei powstały w odpowiedzi na wszechpanowanie śmierci i cierpienia oraz egoistyczne reakcje obronne przeciw nim. Ufność Bogu jest „źródłem nieśmiertelnego życia, które jest niewyczerpalnym darem”. Oferuje ona również nadzieję na to, że ten „aktualny negatywny porządek”, który zadaje nam gwałt, zostanie pokonany, a na końcu zostanie przywrócony „porządek daru”. Ta ufność Bogu i eschatycznej ostateczności jest jednak zaledwie pierwszym ruchem ku znacznie bardziej złożonej „polityce ufności”, na której zbudowany jest Kościół. Nasza ufność skierowana jest bowiem nie tylko ku transcendentnemu absolutowi, ale i innym członkom wspólnoty, którzy również pokładają w Nim swą ufność. Może się wydawać, że zaufanie jest czymś bardziej kruchym i słabym wobec gwarancji, które współcześnie oferuje kontraktualna logika, przejawiająca się w istnieniu praw, sądów, ustaw, rozliczeń itp.. Wbrew temu przeświadczeniu, zdaniem Milbanka, to właśnie poleganie na innym w oparciu o czystą ufność „jest jedynym wiarygodnym sposobem, w który jednostka może rozszerzać swą własną władzę [*power*], swoje własne *conatus*, to jest: prawowity zasięg swych możliwości, i również jedynym wiarygodnym sposobem, by osiągnąć kolektywną siłę”<sup>278</sup>.

Wspólnota Kościoła oparta na „ekonomii zaufania” jest o wiele bardziej trwała od kontraktualnych kontyngentnych związków między jednostkami. Te drugie pozbawione są

---

<sup>276</sup> J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 47.

<sup>277</sup> J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 53.

<sup>278</sup> J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 53.

trwałej, transcendentnej teleologii i są uwikłane w pluralizm krótkotrwałych, skończonych celów. Perspektywa Kościoła jest przestrzenna i czasowa, a jednocześnie eschatycznie wyprowadzona ku nieskończonemu horyzontowi. W ten sposób musi być rozumiana „polityka” Kościoła. I tu powracamy do Pawłowej koncepcji sprawiedliwości, która według Milbanka musi być rozumiana właśnie w tej perspektywie. Sprawiedliwość (*dikaiosynē*) jest warunkiem osiągnięcia prawdziwej solidarności<sup>279</sup>, która „nie może być po prostu «grecką» kwestią uczciwej przestrzennej dystrybucji (choć z pewnością taką pozostaje), ponieważ w świecie czasu i zmiany oraz pneumatycznego natchnienia nie możemy nigdy w pełni (choć możemy i musimy to robić w pewnym zakresie) antycypować przyszłego rozmiaru tego «udziału», który konkretnej jednostce czy ciału zostanie przydzielony; żadna miara nie jest ustalona na zawsze”<sup>280</sup>. Dlatego też Milbank dobitnie podkreśla, że owa sprawiedliwość nie może być oparta na jakimś „prawie naturalnym”, ale musi być „sprawiedliwością zaufania”, opartą w pierwszym rzędzie na ufności Bogu i bliźnim podobnie Jemu się zawierającym<sup>281</sup>.

Za Bruno Blumenfeldem teolog dokonuje korekty protestanckiej doktryny „usprawiedliwienia przez wiarę”, które u Pawła oznacza tak naprawdę wymienioną już „sprawiedliwość zaufania” (*justice of trust* – gr. *dikaiosynē pisteōs*) czy wręcz „sprawiedliwą solidarność przez zaufanie” (za Dieterem Georgi)<sup>282</sup>. Według tej wykładni Paweł nie odrzuca etycznej działalności człowieka, ale właśnie (zwłaszcza w kontekście dwóch pierwszych rozdziałów *Listu do Rzymian*) opiera się na perspektywie „naturalistycznej”, jak określa ją Milbank, by wykazać, że „wszyscy ludzie wszędzie są zbawieni zgodnie ze swą posłuszością niepisanej sprawiedliwości Bożej”<sup>283</sup>. Taka

---

<sup>279</sup> Por. J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 54.

<sup>280</sup> J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 54.

<sup>281</sup> Według Milbanka „sprawiedliwość jest osiągalna, jeśli obdarzymy zaufaniem godnych zaufania, będziemy ufać tym, którzy ufają, że możliwe jest przyjście dalszego dobra i ciągle go wyglądają”. J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 54. Zaufanie jest zatem również teleologicznie ukierunkowane ku jakiejś transcendentnej rzeczywistości. Nie jest to próżna ufność w jakieś tymczasowe i nietrwałe obietnice. Można by wręcz określić owo zaufanie konstytuujące eklezjalną wspólnotę „zaufaniem ostatecznym”.

<sup>282</sup> Por. J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 55; B. Blumenfeld, *The Political Paul: Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework*, T&T Clark: London-New York 2003, s. 110-11; D. Georgi, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, tłum. D. E. Green, Fortress: Minneapolis 1991, s. 57.

<sup>283</sup> Milbank uzasadnia to fragmentem z Listu do Rzymian 2, 6: „który odda każdemu według uczynków jego”. Por. J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 55.

interpretacja jest konieczna, by poganie byli według Pawła włączeni w zbawczy plan Boga. *Ekklēsia*, oparta na zaufaniu i solidarności między jej członkami, zostaje przez Pawła zdefiniowana jako *koinōnia*, przez co jej grecki sens jako ‘partnerstwa’ czy ‘wspólnoty interesów’ zostaje rozszerzony przez włączenie też ‘zgromadzenia’, jak twierdzi Milbank, „odnosząc je do jego nowego międzynarodowego systemu wsparcia, który tworzy nową, funkcjonującą kosmopolityczną wspólnotę interesów, czy «dzielenie zaufaniem»”<sup>284</sup>.

Choć samo pojęcie *ekklēsia* nie jest radykalnie nowe i ma już swoje miejsce w literaturze greckiej, oznaczając ‘zwołanie’ lub ‘zgromadzenie’ obywateli *polis*, a w hellenistycznym judaizmie było odnoszone do zgromadzenia starszych Izraela, to Paweł ustanawia dla niego radykalnie nowy i oryginalny fundament, którym jest wiara (czy zaufanie). Apostoł stwierdza, że „to godni zaufania członkowie wspólnoty, którzy z kolei ufają Bogu, a zatem ufają innym, którzy mają udział w tym zaufaniu” są właściwymi „starszymi” w tej „nowej polityce”<sup>285</sup>. Powstaje nowy egalitaryzm, zrywający ze starymi więzami zależności i ustanawiający również nową hierarchię opartą na zaufaniu<sup>286</sup>. Ta ciągła cyrkulacja i wymiana zaufania podtrzymująca sieć relacji wewnątrz wspólnoty zapewnia i podtrzymuje sprawiedliwą dystrybucję<sup>287</sup>. Pawłowe przedsięwzięcie nie jest jakimś „utopijnym programem”, jak twierdzi Milbank, a Paweł nie dąży do obalenia „światowej biopolityki”, ale wprowadza do niej nadnaturalną perspektywę<sup>288</sup>. Chrystus, będąc probierzem całej rzeczywistości, całego kosmosu, wprowadza ekonomię relacji, które

---

<sup>284</sup> J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 55. Ów system wsparcia jest przez niego interpretowany w kontekście działalności misyjnej samego Pawła, wspierającego lokalne kościoły przez datki od bardziej zamożnych wspólnot. W dalszej perspektywie teopolitycznej Milbanka będzie stanowiło to jeden spośród argumentów na rzecz pierwotnie chrześcijańskiej natury socjalizmu.

<sup>285</sup> J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 55.

<sup>286</sup> Kościelna hierarchia ma charakter kenotyczny. Jest zwrotnie sprzężona z uniżeniem się i służeniem. Dlatego też Chrystus, będący Wcielonym Słowem, stał się doskonałym sługą i niewolnikiem (*doulos*). W swym eseju Milbank podkreśla, że „[n]ajbardziej hierarchiczna zasada jest najwyższa dokładnie przez cnotę większego stopnia kenozy: dbać o szczególne potrzeby to prawdziwie otrzymywać dar od samych rzekomo czysto potrzebujących. Odwrotnie, wzajemne wprowadzenie sprawiedliwości, skoro jest tym teraz wymiana pozytywnych darów we wzajemnym zaufaniu (nieidentycznie powtarzanych i asymetrycznie odwzajemnianych) konstytuuje stałe wspaniałomyślne obdarzanie sprawiedliwością [*equity*] przez wielu królów, każdego –każdemu”. J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 64-65. Milbank stwierdza wręcz, że „Paweł demokratyzuje hierarchię” w swej kenotycznej doktrynie.

<sup>287</sup> Por. J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, 65.

<sup>288</sup> Por. J. Milbank, *Paul against Biopolitics...*, s. 71.

konstytuują nową wspólnotę, przeznaczoną do wieczności w obecności Boga. Paweł nie dokonuje jednak zwrotu anarchistycznego, jak sugerują niektórzy jego interpretatorzy, ale do rzeczywistości „imperium” wprowadza bardziej fundamentalną i podstawową zasadę: prawa pisane, mające mieć funkcję spajającą i utrzymującą pozór sprawiedliwości, zostają zastąpione żywym prawem w osobie wcielonego Słowa samego Boga.

Tę recepcję Pawłowej koncepcji Kościoła u Milbanka należy poszerzyć o pisma św. Augustyna, który to stanowił dla Brytyjczyka inspirację, szczególnie na wczesnych etapach twórczości. Podobnie jak dla Pawła, Kościół jest dla Augustyna rzeczywistością polityczną<sup>289</sup>. Refleksja nad *Państwem Bożym* biskupa Hippony pozwala Milbankowi zarysować ostrzej różnice między *civitas dei* oraz *civitas terrana*, nie popadając jednak w głębokie dychotomie, co zdarzało się wielokrotnie innym teologom. Zdaniem Milbanka tak jak to drugie miasto „dziedziczy swą potęgę w spadku po pogromcy własnego brata–rywala do tronu”, tak „państwo Boże w swej pielgrzymce przez świat» odnajduje fundament nie tyle w sukcesji władzy, ile raczej w pamięci o zamordowanym bracie Ablu, zabitym przez Kaina”<sup>290</sup>.

Chrześcijańska praktyka urzeczywistnienia pokój, który nie jest nietrwałym chwilowym konsensusem, „zawieszeniem broni” pośród rywali wiecznie walczących ze sobą o władzę i wpływy – to jest bowiem domeną państwa ziemskiego. Milbank podkreśla, że „Kościół zapewnia autentyczny pokój dzięki swej pamięci o wszystkich ofiarach, dzięki jednakowemu zatroskaniu o wszystkich obywateli oraz własnej niepomnej zagrożeń gotowości do pojednania z wrogami”<sup>291</sup>. W Kościele ostatecznie dokonuje się wyzwolenie spod wszelkiej władzy: „w wymiarze kosmicznym, politycznym, ekonomicznym i psychicznym, a zatem wyzwolenie od wszelkich struktur przynależnych do *saeculum* czy też temporalnego rozdziewu dzielącego Upadek od ostatecznego powrotu Chrystusa”<sup>292</sup>. Ta obietnica wolności jest radykalnie różna od tej, którą oferują zarówno polityki nowoczesne, jak i antyczne. Augustyn, podejmując temat dwóch *civitates*, jest pilnym obserwatorem otaczającej go rzeczywistości: okresu schyłku imperium. Próbując zdefiniować *res publica* czy *populus* (modyfikując definicję Scypiona) jako „zrzeszenie się tłumu istot racjonalnych

---

<sup>289</sup> Którą to podtrzymuje „wciąż ponawiana transmisja znaków miłości i sprowadzanie na świat – z łona chrztu – nowych członków wspólnoty”. PRS, s. 861 (TST, s. 407).

<sup>290</sup> PRS, s. 835 (TST, s. 394).

<sup>291</sup> PRS, s. 836 (TST, s. 394).

<sup>292</sup> PRS, s. 835 (TST, s. 394).

zjednoczonych na mocy wspólnego porozumienia co do wspólnych obiektów miłości”, kładzie nacisk na ukierunkowanie pragnienia, które pozwala uznać daną wspólnotę za prawdziwie sprawiedliwą i zjednoczoną<sup>293</sup>. Rzymianie, jak obserwuje Augustyn, jako przedmiot pragnienia postawili sobie *dominium*, zaszczyty i sławę. Świadczy to, jak podkreśla Milbank, o skrajnym, wręcz degenerującym indywidualizmie u Rzymian. Taką postawę, która jest jednocześnie „kiełkującym liberalizmem”, dostrzega on u Cyncerona, który definiował *dominium* w kategoriach „dysponowania tym, co do niego należy”<sup>294</sup>.

Realizacja pokoju, który ma zaprowadzać Kościół, nie może być oparta na przemocy. Jak to się jednak dzieje, że mimo iż Kościół w założeniu jest ufundowany na innych podstawach niż „państwo” zakorzenione w ontologii przemocy, również korzystał i korzysta ze środków przymusu? U Augustyna dokonuje się w tym zakresie rozróżnienie właśnie w odniesieniu do celów, do których prowadzi przymus. Według tej logiki zapewnienie pokoju może być takim celem<sup>295</sup>. Przymus stanowi wszakże korektę, ma funkcję naprawczą, ale nie zastępuje cnoty. Kara według tej logiki nie jest celem samym w sobie i jej rola nie kończy się na byciu wykonaną. Musi mieć charakter odkupieńczy, ale żeby taka była, nie może być tylko czymś narzuconym z zewnątrz. W praktyce eklezjalnej, o której cały czas mowa, ma ona głębszy sens i nie jest po prostu formą egzekwowania arbitralnego prawa. By prowadziła do dobra, a nie była kolejnym krokiem w spełnianiu się logiki grzechu, musi ona, według słów Milbanka, być ostatecznie „samoukaraniem”. Teolog zwraca uwagę, że

[g]dy ktoś dopuszcza się zła, odcina się tym samym od pokoju w sferze społecznej, co niemal zawsze oznacza ściągnięcie na siebie gniewu społeczeństwa. Jednak cel powinno stanowić

---

<sup>293</sup> Por. PRS, s. 855-6 (TST, s. 404). Tę interpretację Milbank przyjmuje za Rowanem Williamsem.

<sup>294</sup> PRS, s. 857 (TST, s. 405).

<sup>295</sup> I jest to cel, który usprawiedliwia u Augustyna również wypowiedzenie i prowadzenie wojny, zwalniając jednocześnie z odpowiedzialności moralnej. Zachodnia tradycja poszła za Augustynem rozwijając koncepcję „wojny sprawiedliwej” mającej zapewnić świecki pokój. I chociaż Milbank dostrzega zalety pacyfistycznych ujęć chrześcijańskiej tradycji – czy to u Dostojewskiego, czy w teologii menonickiej – to podkreśla wagę bardziej „konstantyńskiej” teologii, usprawiedliwiającej stosowanie przemocy. Jak bowiem stwierdza: „ponieważ Bóg stwarza nas jako zmieszane materialno-duchowe stworzenia, Kościół zawiera pewne fizyczne przestrzenie, które może trzeba będzie fizycznie bronić. Ta obrona odbywałaby się bardziej w imieniu świeckiej sprawiedliwości, niż jakaś «obrona świętości», a jednak bez przestrzeni zabezpieczonej przez sprawiedliwość nie będzie miejsca dla urzeczywistnienia świętości”. J. Milbank, *Power is necessary for peace: In defence of Constantine*, „ABC Religion & Ethics” 29.10.2010, <https://www.abc.net.au/religion/power-is-necessary-for-peace-in-defence-of-constantine/10101902> [dostęp: 21.02.2022].

uśmierzenie owego gniewu w postaci jakiejś cichej furii w obliczu grzechu, a także zaoferowanie grzesznikowi wyłącznie dobrej woli i otwartości, by mógł sobie uświadomić, że sam skazuje się na izolację<sup>296</sup>.

Kara, której doświadcza grzesznik, powinna zatem być konsekwencją życia we wspólnocie i obcowania z bliźnimi. Ponowne przywrócenie harmonii może być jedynie zrealizowane według logiki odkupieńczej, nie alienującej grzesznika, ale takiej, w której winny dąży do tego, by zadośćuczynić innym, których skrzywdził swoimi poczynaniami<sup>297</sup>.

Zgodnie z narracją Radykalnej Ortodoksji Kościół Chrystusowy jest wspólnotą polityczną *par excellence*. Inne wspólnoty polityczne mogą jedynie dążyć do tego, by w jakiś sposób go naśladować. Sprawia to też, że Kościół nie może dojść do porozumienia z żadnym istniejącym ziemskim systemem politycznym, gdyż każdy z nich pretenduje do tego, by być substytucją Kościoła. Dlatego też jest on wspólnotą pielgrzymujących, niemogących znaleźć sobie miejsca w tym świecie. Egzystuje on pomiędzy rzeczywistością ziemską a niebiańską, teraźniejszością a eschatyczną przyszłością. James K. A. Smith pisze za Stanleyem Hauerwasem, że: „Kościół zatem nie jest organizacją, która może zostać wpasowana w społeczeństwo obywatelskie państwa narodowego czy panujące *polis*, ponieważ jest alternatywnym *polis*, które podważa cele państwa – czy to starożytnego, czy współczesnego”<sup>298</sup>.

Należy zaznaczyć jednak, że ta nieprzystawalność chrześcijańskiego *polis* i świeckiego państwa nie jest w przypadku Milbanka tak radykalna, jak u jego interpretatorów czy niektórych innych przedstawicieli Radykalnej Ortodoksji. Owszem – świeckie, nowoczesne państwo jest konkurencyjne w stosunku do Kościoła i robi wszystko, by sobie ową sferę kościelną podporządkować na swój użytek (legitymizacja władzy i usprawnianie swej władzy biopolitycznej w społeczeństwie). Ta podstawowa opozycja wszakże znajduje się już u Augustyna<sup>299</sup> – jednak spektrum jej interpretacji, nawet wśród osób utożsamiających się z ruchem Radykalnej Ortodoksji, jest już szerokie.

---

<sup>296</sup> PRS, s. 903-904 (TST, s. 428).

<sup>297</sup> Por. PRS, s. 904 (TST, s. 428).

<sup>298</sup> J. K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy...*, s. 237.

<sup>299</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk: Kęty 2002, ks. XIV, s. 507: „Fundamentem Państwa Bożego jest miłość Boga i oddanie się Bogu; fundamentem państwa świata jest samolubstwo i zarożumiałość”.

Integralistyczne ujęcie Milbanka natomiast, wskazując nadrzędność teologicznej metanarracji, każe włączać się w życie społeczne i polityczne owego „sekularnego” państwa, by je doskonalić przez spożytkowanie chrześcijańskiej cnoty i działanie łaski Bożej. Ewidentnie nie mamy tu do czynienia z eskapizmem i próbą gettoizacji chrześcijaństwa poprzez dążenie do wycofania się z działalności w obrębie jakiegoś Augustyńskiego *civitas diaboli*. Jednakże takie postawienie sprawy naraża Milbanka na zarzuty z drugiej strony – rodzi się bowiem podejrzenie, że jego propozycja „teologii politycznej” jest próbą wskrzeszenia przednowożytnej teokracji w nowej odsłonie<sup>300</sup>.

Powróćmy zatem do myśli Milbanka z wcześniejszego rozdziału, dotyczącej dwóch dróg dwudziestowiecznego integralizmu i tego, jak wyglądałaby teologia polityczna, gdyby jednak poszła „drogą francuską”.

Oznaczałoby to położenie silnego akcentu na sam Kościół rozumiany jako ostateczne *locus* sprawiedliwego społeczeństwa, oznaczałoby to również ogólną podejrzliwość wobec wszelkich stowarzyszeń politycznych, zawdzięczających swe trwanie przymusowi. Von Balthasar zwraca uwagę na kierunek, w którym musiałyby zmierzać takie myślenie: sfera „polityczna”, powiada ten autor, nie mogłaby już dłużej stanowić podstawowego kontekstu życia chrześcijańskiego – nie dlatego, że życie to jest aspołeczne, lecz z tego powodu, że Ewangelia ruguje czy też modyfikuje polityczne reprezentacje Boga, zastępując je bardziej osobistymi. Bóg jest rodzicem. Bóg jest tym, który kocha. Można by sugerować, że to powinno oznaczać, że projekt Kościoła polega na ustanowieniu jakiegoś nowego, uniwersalnego społeczeństwa, jakiejś nowej *civitas*, w której owe osobiste relacje mają wymiar paradygmatyczny: na ustanowieniu pewnej wspólnoty, w której podstawowym punktem odniesienia jest bliźni, każdy zaś bliźni jest matką, bratem, siostrą, współmałżonkiem. Można by zatem wnioskować, że tym, czego nam trzeba, jest nowa eklezjologia, która byłaby również jakąś postpolityczną teologią<sup>301</sup>.

Nowa eklezjologia, nie oznacza oczywiście podporządkowania się nowoczesnemu, sekularnemu rozumowi. Chodzi o powrót i ponowne odkrycie społecznych treści zawartych w teologii. Nie jest to oczywiście radykalnie „nowe” przedsięwzięcie – podobną pracę wykonał chociażby de Lubac w swojej książce *Kościół. Społeczne aspekty dogmatu*. Jednakże skutki owej eklezjologii, jak wskazuje Milbank, muszą koniecznie przekładać się

---

<sup>300</sup> Taki zarzut względem Radykalnej Ortodoksji pada chociażby ze strony Johna Caputo.

<sup>301</sup> PRS, s. 511 (TST, s. 230-1).

na inne życie polityczne. Zostaje wprowadzona „nadprzyrodzona perspektywa nieustającego doskonalenia”, która to „stanowi pewną odmienną wizję społeczną”<sup>302</sup>. Pozwala ona na przemyślenie pojęcia „postępu”, wymykając się kategoriom sekularnym. Problem teologii wyzwolenia polegał na tym, że „postęp”, jakkolwiek przedstawiany w sposób całościowo odnoszący się do życia człowieka, był ograniczony przez materialistyczne rozumienie zewnętrznego środowiska egzystencji ludzkiej oraz kantowskie rozumienie wolności<sup>303</sup>. Z kolei postęp społeczny w optyce nadprzyrodzonej jest ukierunkowany na „wzajemność i wspólnotę uczestnictwa”, które nie są rozumiane jako jakieś postchrześcijańskie braterstwo. Owa „wspólnota wzajemności”, o której pisze Milbank w *Przekroczyć rozum sekularny*, rządzi się innymi prawami niż społeczeństwo sekularne. Nie jest to wspólnota agonistyczna, gdzie konflikty są rozwiązywane przez kontraktualne uzgadnianie konsensusów czy sublimację (jak proponuje wspomniana wcześniej Mouffe). Zmaganie się ze złem we wspólnocie nie może odbywać się wyłącznie poprzez stosowanie kar, ale „w wymiarze bardziej ukierunkowanym na eschatologię – poprzez wybaczenie i pobłażliwość”<sup>304</sup>.

Milbank, przedstawiając swą wizję wspólnoty mającej być urzeczywistnionym społecznie przedsmakiem Królestwa Bożego, odwołuje się do Tomasza z Akwinu, który jego zdaniem, omawiając „zewnętrzne uczynki miłości”, w rzeczywistości „wypracowuje zupełnie odmienną eklezjalną praktykę społeczną”<sup>305</sup>. Teolog wskazuje, że „uczynić zadość wymogom sprawiedliwości” może tylko wspólnota oparta na logice daru: „dawaniu jałmużny”; zaspokajaniu „w dostatecznym stopniu wszelkich potrzeb bliźniego”; pozbawionym przymusu braterskim napominaniu (które nie jest obojętne wobec postępowania bliźniego); reagowaniu bezinteresowną postawą miłosierdzia; litości wobec czyjejs niedoskonałości<sup>306</sup>. Tylko wówczas sprawiedliwość jest wypełniona przez miłość i traci swój negatywny charakter, narzucony jej przez logikę przepisów prawa i przymusu. Sprawiedliwość, jak twierdzi Milbank, nie może być celem samym w sobie. Właściwymi skutkami miłości są bowiem radość i pokój<sup>307</sup>. Sprawiedliwość zatem nie jest żadnym

---

<sup>302</sup> PRS, s. 518-9 (TST, s. 234).

<sup>303</sup> Było to ukazane wcześniej w odniesieniu do Gutiérreza.

<sup>304</sup> PRS, s. 519 (TST, s. 234).

<sup>305</sup> PRS, s. 518 (TST, s. 234).

<sup>306</sup> PRS, s. 518 (TST, s. 234).

<sup>307</sup> Por. PRS, s. 519 (TST, s. 234).



wypełnieniem miłości. Jest wręcz odwrotnie – to miłość wypełnia sprawiedliwość, przewyższając jej wewnętrzne ograniczenia i sprzeczności. Wspólnota, do której stworzenia się dąży, jest zjednoczona „wokół równej, lecz zdywersyfikowanej partycypacji w pewnym niemającym granic dobru, jakim jest zawsze odnawiająca się zdolność do kreatywnego uczestnictwa”<sup>308</sup>. Odnosząc się jeszcze raz do św. Tomasza, Milbank podkreśla, że nie istnieje żadna *vera virtus* pozbawiona miłości do Boga: „Tym wszakże, co [wyróżnia] etykę chrześcijańską, implikując specyficznie chrześcijańskie nauczanie społeczne, jest właśnie wyniesienie «dobra» do statusu nadprzyrodzonego i cechujące się większym absolutyzmem ujmowanie priorytetowości i możliwości dobra”<sup>309</sup>. Chrześcijańska miłość do innych ufundowana jest w miłości do Boga jako rodzica, Ojca, który tak samo miłuje wszystkie swoje dzieci i daje im życie: „Mamy miłować bliźnich w świetle faktu, że bytują oni «w Bogu», tak więc do nieskończonej doskonałości wezwani zostajemy przez niewyczerpane, wciąż wzbierające źródło wszelkiego dobra”<sup>310</sup>.

Tylko tak może zostać osiągnięty rzeczywisty, pozytywny pokój, który nie jest jedynie wygaszeniem i stłumieniem konfliktu, ale jest oparty na prawdziwej wzajemności i miłości między członkami wspólnoty. W chrześcijaństwie ta korporalna relacyjność jest wyrażona wprost poprzez uczestnictwo w Ciele Chrystusa. Milbank zwraca uwagę, że „religijne” zainteresowanie członkami Jego Ciała zostaje poprzedzone przez żywe uczestnictwo we wspólnocie oraz przez to, „że w sposób niepowtarzalny i niedający się zastąpić reprezentują oni Chrystusa”<sup>311</sup>.

Zbawienie, które jest gwarantowane przez Kościół i w Kościele, nie jest również żadną abstrakcyjną obietnicą. Milbank dobitnie podkreśla, że musi być ono postrzegane w kategoriach historycznych i tylko wtedy jest ono ortodoksyjne<sup>312</sup>. Akurat pod tym względem, jak zauważa, teologowie polityczni i wyzwolenia mieli rację, bowiem „zbawienie oznacza finalność konkretnej praktyki historycznej, nieprzerwanie konstytuowanej jako określone «spojrzenie» na historię społeczeństwa”<sup>313</sup>. Ale to właśnie w Kościele jest ono oferowane: „w obrębie żywej praktyki Kościoła zbawienie po raz pierwszy

---

<sup>308</sup> PRS, s. 519 (TST, s. 234).

<sup>309</sup> PRS, s. 517 (TST, s. 233). Polski cytat uzgodniony z wersją angielską.

<sup>310</sup> PRS, s. 517 (TST, s. 233).

<sup>311</sup> PRS, s. 537 (TST, s. 244).

<sup>312</sup> Por. PRS, s. 551 (TST, s. 251).

<sup>313</sup> PRS, s. 550 (TST, s. 250-1).

staje się obiektem poznania”. Kościół nie przekazuje jakiegoś arbitralnego „imperatywu etycznego” (wtedy zbawienie byłoby „ogłoszone z wszelkich konkretnych treści etycznych”), ale oferuje zbawienie obecne w jego praktyce eklezjalnej<sup>314</sup>. „Jeśli ktoś udaje się po zbawienie do Kościoła i jeśli uważa się przede wszystkim za część ciała Chrystusa”, to musi przyjąć i realizować chrześcijańskie cnoty. Odrzucenie tego praktycznego wymiaru uczestnictwa w Kościele łączy się według Milbanka z ewidentnym odrzuceniem tajemnicy Wcielenia. Ono jest bowiem tym kanonicznym momentem, wokół którego praktyka eklezjalna się koncentruje.

#### 4. Trzecia droga a chrześcijański socjalizm

Znając już diagnozy Milbanka na temat współczesnej polityki i jej genezy, możemy przejść do jego pozytywnego programu teopolitycznego. Brytyjczyk nie przedstawia gotowej recepty na problemy współczesnej polityki<sup>315</sup>, nie konstruuje żadnego systemu, ale, odrzucając zakusy myśli sekularnej do dominacji nad rzeczywistością społeczną, powraca do myślenia teologicznego, zgodnego z koncepcją radykalnej ortodoksji, które ma wyznaczyć drogę ku „nowej polityce”. Jej nowość nie polega na rewolucyjnym zerwaniu z przeszłością – wręcz przeciwnie: ma czerpać z tego, co dobre i wartościowe w historii ludzkiej, a jej radykalność jest radykalnością Ewangelii i przyjęcia konsekwencji Wcielenia. Jak pokazałem w poprzednich punktach, Objawienie, jak i Kościół, nie są oderwane od rzeczywistości politycznej i nie stanowią niezależnej, prywatnej sfery, oddzielonej od tego, co publiczne i społeczne. Ich charakter jest jak najbardziej polityczny właśnie z tego względu, że dotyczą całej egzystencji ludzkiej i kosmosu, w którym człowiek żyje. Konkretną społeczną (ale nie rozumianą w kategoriach sekularnych) praktykę można wydedukować już

---

<sup>314</sup> PRS, s. 537 (TST, s. 244).

<sup>315</sup> W *Politics of Virtue* Milbank i Pabst określają obecną sytuację „metakryzysem liberalizmu”: „w teorii i praktyce, liberalizm [zaprzecza ziarnie] człowieczeństwa i [świata], który zamieszkujemy [...]. Przeto, aktualny kryzys nie jest zaledwie tymczasowym czy cyklicznym, ani koniecznie ostatecznym kryzysem, ale raczej «metakryzysem», gdyż teraz, w końcu, to wypaczenie zaczyna być odsłaniane w swym pełnym, nihilistycznym zakresie. Metakryzys liberalizmu polega dokładniej na jego coraz bardziej uwidacznianej tendencji do abstrahowania rzeczywistości przy jednoczesnym sprowadzaniu wszystkiego do nagiej materialności”. J. Milbank, A. Pabst, *Polityka cnoty...*, s. 57-8 (PV, s. 3). Polski cytat uzgodniony z wersją angielską.

z samej Ewangelii i nauczania Pawła. Objawienie jest zatem podstawą społecznego nauczania Kościoła.

Nauka społeczna Kościoła często bywa określana jako „trzecia droga” pomiędzy rozwiązaniami prawicowymi a lewicowymi. Jak zostało pokazane, dla Milbanka ta dychotomia jest złudna, gdyż oba nurty da się sprowadzić do tych samych błędów antropologicznych i przedzałożeń metafizycznych. Postrzeganie „trzeciej drogi” w ten sposób jest fałszywe. Przede wszystkim Milbank zwraca uwagę, że opiera się ono na błędnym założeniu, iż istnieją jakieś dwa radykalnie sprzeczne ze sobą kierunki, między którymi można ową trzecią drogę wytyczyć. Natomiast, jak twierdzi teolog, nikt nie chce „nieograniczonej rynkowej chciwości ani anarchii” z jednej strony oraz „totalnej kontroli państwa” z drugiej<sup>316</sup>. Można raczej mówić o licznych sekularnych „trzecich drogach”, które starają się w różnym stopniu równoważyć wpływy państwa i wolnego rynku<sup>317</sup>. Społeczne nauczanie Kościoła byłoby po prostu kolejną z nich, wychodzącą z pozycji konfesyjnej. Tak jednak nie jest. Milbank, podobnie jak Magisterium Kościoła katolickiego, podkreśla, że

---

<sup>316</sup> J. Milbank, *The Real Third Way...*, s. 40.

<sup>317</sup> Rozwiązania sekularne nie są jednak wystarczające, gdyż, jak dowodzi Milbank, „nie potrafią odblokować aporii, które powstają, gdy ktoś próbuje tworzyć społeczeństwo na bazie ekonomii” (tamże, s. 41). Świecka ekonomia, będąca systemem podtrzymywanym wyłącznie na umowie społecznej i logice kontraktu, nie może być trwałym i stabilnym fundamentem dla społeczności. Wspólnoty budowane na niej nie są zdolne uwolnić się od agonistycznego stanu permanentnej rywalizacji i nieufności. Społeczeństwa oparte logice rynkowej, gdzie cała rzeczywistość jest przez mechanizmy rynku wchłaniania i utowarowiana, nie są w stanie się wyzwolić przez zwykłe korekty czy reformy ekonomiczne. Naiwne koncepcje „kapitalizmu z ludzką twarzą” czy „państwa dobrobytu” nie mogą zaprowadzić autentycznych zmian w społeczeństwie, a jedynie przykryć chwilowe niedogodności, by dotychczas skompromitowany i traktowany z nieufnością system odzyskał zaufanie. Jak wskazuje Milbank, nie da się zmodyfikować rynków przy pomocy programów socjalnych i opieki społecznej – trzeba na ich miejsce stworzyć nowy „miłosierny rynek” (*charitable market*) (tamże, s. 41). Stwierdzenie to nie odbiega szczególnie od poglądów Benedykta XVI, którego nauczanie społeczne brytyjski teolog sobie ceni i do którego się wielokrotnie odwołuje w eseju *The Real Third Way*. Papież w *Caritas in veritate* wyraził podobne zdanie do wyżej opisanego: „Rynek bowiem, kierowany jedynie przez zasadę równowartości wymienianych dóbr, nie jest w stanie wytworzyć spójnej tkanki społecznej, której sam potrzebuje, aby dobrze funkcjonować”. CV (zobacz cały rozdział III encykliki, podkreślający rolę miłości, daru i zaufania w społeczeństwie i ograniczeniach logiki rynkowej).

społeczne nauczanie Kościoła nie może być traktowane w tych kategoriach<sup>318</sup>. W eseju *The Real Third Way* teolog stwierdza:

Jest to raczej kwestia innych cnotliwych *praktyk*, innych zwyczajów: czegoś, co krąży w części pomiędzy zasadą a strukturą, ale wydaje się generować różnego rodzaju nowe wzajemnościowe [*reciprocalist*] struktury w różnych okolicznościach. Jednakże ten inny zwyczaj *naprawdę może rozwiązać* nasze polityczno-ekonomiczne zagadki, podczas gdy sekularne rozwiązania tego nie potrafią<sup>319</sup>.

Dar oparty na darmowości i wzajemności (*reciprocity*) jest dla Milbanka kluczowym elementem dla trwania autentycznej wspólnoty. W rozdziale pierwszym mowa jest o doktrynie łaski, wedle której w swej darmowości nie może być ona ograniczona przez żadne mechanizmy wymiany, co zdaniem Milbanka miało miejsce w przypadku modelu *concursum*. Analogicznie, w relacjach międzyludzkich istotną rolę odgrywa wspomniana koncepcja daru<sup>320</sup>.

Milbank odnosi się wielokrotnie do katolickiej nauki społecznej, głównie w jej bardziej współczesnych ujęciach – to znaczy przejawiającej się w pismach papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI. Podejście Milbanka do tych tekstów nie jest bezkrytyczne, ale jego opinia na ich temat jest znacznie bardziej pochlebna (szczególnie w przypadku niemieckiego papieża) od Milbankowskiej oceny wcześniejszych, w tym XIX-wiecznych wypowiedzi Magisterium. Zdaniem brytyjskiego teologa tragedia tej nauki polega na tym, że, odcinając się od tradycji „chrześcijańskiego socjalizmu”, który był wręcz kontroświeceniowy i inspirowany Objawieniem, pozbawiła się autentycznych form i wyrazów chrześcijańskiego życia społecznego, które były już sprawdzone i utrwalone<sup>321</sup>.

---

<sup>318</sup> Jan Paweł II wyraził to *explicite* w encyklice *Sollicitudo rei socialis*: „Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś «trzecią drogą» między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorię niezależną” (podkreślenie własne). SRS, s. 41.

<sup>319</sup> J. Milbank, *The Real Third Way*, s. 41.

<sup>320</sup> Ta chrześcijańska koncepcja daru jest różna od tej, którą opisał Marcel Mauss. Wciąż jednak oparta jest na jakiejś formie „wymiany”, jakkolwiek odwleczonej w czasie i mniej sformalizowanej od tej, z którą mamy do czynienia we współczesnym urynkowanym świecie.

<sup>321</sup> Można by powiedzieć że owo definitywne zerwanie nastąpiło wraz ze słowami Piusa XI, które padły w *Quadragesimo anno*: „Socjalizm religijny, socjalizm chrześcijański są pojęciami sprzecznymi w sobie: nikt nie może być jednocześnie dobrym katolikiem i prawdziwym socjalistą”. QA 120. Może postawić jednak

Szukając swej własnej drogi po odcięciu od tego nurtu chrześcijańskiej formy zrzeszania się, Kościół poszedł na układ z prawicą, co miało wedle Milbanka doprowadzić do wypaczenia nauki społecznej, aż do – w skrajnych przypadkach – afirmacji faszyzmu.

Choć „socjalizm” został *explicite* potępiony przez papieża, Milbank zwraca uwagę, że, paradoksalnie, dziedzictwo chrześcijańskiego socjalizmu jest o wiele bardziej obecne w nauczaniu papieża niż w tekstach teologów wyzwolenia<sup>322</sup>. W nauczaniu Watykanu pojawiają się bowiem elementy takie jak personalizm, dystrybucyzm, solidaryzm, subsydiarność, niezależność gospodarstwa domowego, wolne zrzeszanie, równowaga między wiejskim a miejskim środowiskiem<sup>323</sup>. Wszystkie te elementy tworzą to, co Milbank określa „poparciem dla złożonej przestrzeni” (*advocacy for complex space*)<sup>324</sup>. Owa „złożona przestrzeń”, zaraz obok „gotyckości” (*gothicity*), stanowi, wraz z Milbankowskim pojęciem chrześcijańskiego socjalizmu, kluczowy element teologii politycznej Brytyjczyka. Elementy, które się na ową „złożoną przestrzeń” składają, były obecne już w czasach przednowożytnych: w starożytniej i średniowiecznej formie organizacji. Dlatego też, upatrując w nich wzorców dla „odnowy” myślenia o polityce, teolog mówi o „gotyckim fenomenie”, „gotyckości” czy „gotycyzmie”, jak i o roli romantyzmu, który był ruchem

---

pytanie: co papież uznaje za „prawdziwy socjalizm”, że jest on niezgodny z byciem dobrym katolikiem? Sam papież w tejże encyklice rozróżnia socjalizm, który wyewoluował w komunizm (QA 112) od „umiarkowanego socjalizmu” (QA 113), który nie dąży do zniesienia własności prywatnej i nie posługuje się przemocą, ale przypomina nawet miejscami dążenia reformatorów chrześcijańskich. Nie zmienia to jednak faktu, że nawet taki socjalizm „pozostaje w niezgodzie z dogmatami Kościoła katolickiego, dopóki prawdziwym jest socjalizmem, ponieważ poglądy jego na społeczeństwo odbiegają całkowicie od prawdy chrześcijańskiej”. QA 117. Wynika to jednak z tego, że jako nieodłączny element socjalizmu Pius XI postrzega radykalnie różną antropologię od chrześcijańskiej. Mówiąc innymi słowami – prawdziwy socjalizm według definicji papieża jest zupełnie inny od „socjalizmu religijnego”, którego proponentem jest tutaj Milbank.

<sup>322</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space*, w: WMS, s. 271.

<sup>323</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 271.

<sup>324</sup> Tamże. Koncepcja „złożonej przestrzeni” sformułowana przez Milbanka została wykorzystana później przez Williama Cavanaugha w jego „geografii Eucharystii”. Idea ta wpisuje się w jego „antykonstantyńską” postawę w stosunku do nowoczesnego suwerennego państwa, dla którego jedność Kościoła, ze swoim polifonicznym charakterem i docenianiem lokalnych kultur, jest radykalnie różna od świeckiego uniwersalizmu, dążącego do tworzenia homogenicznej wspólnoty i kultury w ramach „prostej przestrzeni”, w której relacje między jednostkami a politycznym centrum są regulowane przy pomocy uniwersalnych praw. Zob. W. Cavanaugh, *The World in a Ser: A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization*, „Modern Theology” 1999, 15, 2, s. 181-196.

w swej istocie kontroświeceniowym, wyciągającym z „mroków średniowiecza” to, co zostało utracone. Właśnie wspomniane elementy zdaniem teologa odróżniają chrześcijańską naukę społeczną od nowoczesnej społecznej rzeczywistości. Nie jest istotne, czy chodzi o naukę katolicką, kalwińską czy anglikańską – tak długo, jak te najważniejsze aspekty są zachowane. Pomimo że wymienione elementy mogą być pozornie obecne w świeckich narracjach, np. w prawicowej, narracje te są zaburzone i akcentują jedne składowe ze szkodą dla drugich<sup>325</sup>. Zsekularyzowany socjalizm, a szczególnie marksizm, również zaniedbał te elementy – w przeciwieństwie do swojego chrześcijańskiego prekursora. Ponadto, jak wskazuje Milbank, Marks w zbyt dużym stopniu zawierzył „motorowi historii” i nieuniknionej „opatrności”, która miała sprowadzić socjalizm jako logiczną konsekwencję historycznych przemian ekonomicznych i społecznych, w których to kapitalizm był koniecznym etapem<sup>326</sup>. Klęska marksizmu w XX wieku zweryfikowała te naiwne przekonania, rozwiewając nadzieje na zapanowanie globalnego komunizmu<sup>327</sup>.

---

<sup>325</sup> Można jako przykład podać chociażby przeakcentowanie niezależności gospodarstwa domowego z jednoczesnym odrzuceniem solidarności i dystrybucywności na rzecz poddania się świeckiej logice rynkowej, jak to jest często w przypadku politycznej prawicy.

<sup>326</sup> Leszek Kołakowski formułuje te założenie Marksa w następujący sposób: „[k]apitalizm jest, słowem, niezbędnym historycznie warunkiem postępu w technologii i organizacji pracy” oraz stanowi „nieuchronny warunek przyszłego powrotu człowieka do prawdziwej wspólnoty”. Walka ekonomiczna prowadzona przez proletariat z bezdusznym systemem kapitalistycznym jest niezbędna, by mogło dojść do wyzwolenia. Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa 2009, s. 292-293. Widzimy zatem, jak przyjęcie przez teologię wyzwolenia tej wizji dziejowej ją ogranicza poprzez przypisanie kapitalizmowi konieczności. Podobny zresztą zarzut Milbank kieruje pod adresem katolickiej nauki społecznej po Soborze Watykańskim II, w tym pism Jana Pawła II.

<sup>327</sup> Gwoli sprawiedliwości, podobnie naiwną nadzieję swego czasu żywili liberałowie, np. Francis Fukuyama (w *Końcu historii*), który jednak z czasem zweryfikował swe poglądy. Nowoczesna idea postępu, charakteryzująca tak zwolenników marksizmu, jak i liberalizmu, była kontestowana dość wcześnie nawet przez samych socjalistów. (Zob. Z. Bauman, *Socjalizm. Utopia w działaniu...*, s. 60-63). Jej krytykę przeprowadził choćby Proudhon czy Georges Sorel w *Złudzeniu postępu*, wskazując, że została przyjęta „jako dogmat w epoce, w której burżuazja była klasą zdobywającą; trzeba ją więc uważać za doktrynę burżuazyjną; historyk marksista powinien więc zbadać stopień zależności od warunków, wśród których dokonuje się formacja, wzrost i tryumf burżuazji”. G. Sorel, *Złudzenie postępu*, tłum. E. Breiter, Vis-à-vis/Etiuda: Kraków 2019, s. 8). Widać zatem że nawet z perspektywy krytyki marksistowskiej idea postępu miała swoich krytyków. Globalna neoliberalizacja świata, która zaszła od lat siedemdziesiątych, zdaniem Milbanka negatywnie zweryfikowała nadzieje marksistów. W *Socialism by Grace* stwierdza on, że metafizycznym dziedzictwem marksizmu, które

„Chrześcijański socjalizm” (czy wręcz „eklezjalny socjalizm”, gdyż wywodzi się on z praktyki Kościoła i na niej się zasadza) był zaproponowany przez Milbanka jako alternatywna droga dla współczesnej polityki już w jego monumentalnej książce *Teologia i teoria społeczna*. Jak widzieliśmy, niemiecka teologia polityczna i teologia wyzwolenia poddały się sekularystycznemu rozumowi i nie były w stanie stworzyć autentycznej chrześcijańskiej odpowiedzi na współczesne wyzwania w przestrzeni społecznej. Wspomniane grupy, krytykując dotychczasową „teologię polityczną” (nie chodzi tu o jej pierwszy rodzaj, scharakteryzowany przez Metz w jego definicji, ale bardziej o przedsięwzięcia katolickich kontrewolucjonistów i reakcjonistów), która starała się iść drogą środka między kapitalizmem a socjalizmem, nie wzięły w ogóle pod uwagę, że to chrześcijaństwo wprowadziło do socjalizmu szereg pojęć i praktyk. Było tak z akcentowaniem przez socjalizm pojęć „braterstwa, bezpośredniej współpracy ekonomicznej, roli profesjonalnych stowarzyszeń i gildii, stojących na straży obowiązujących standardów pracy i produkcji” oraz z kategoriami „czujności i podejrzliwości wobec zakusów władzy państwowej zmierzających do eliminacji wszelkich «bezpośrednich stowarzyszeń» w relacjach państwo-jednostka”<sup>328</sup>. Tak katolickie nauczanie społeczne sprzed Soboru Watykańskiego II, jak i „nowa teologia polityczna” ignorowały ten fakt. Pierwsze robiło to poprzez całkowite odrzucenie socjalizmu, wylewając z kąpielą bogatą chrześcijańską tradycję społeczną, drugie – poprzez zignorowanie jej na rzecz afirmacji marksistowskiej „nauki”. Według wykładni Milbanka to właśnie „chrześcijański socjalizm” jest bardziej integralistyczny w rozumieniu ortodoksyjnym, zbliżonym do „francuskiej drogi”. Choć wizja zaprezentowana przez angielskiego teologa, jak sam zauważył, w niektórych swych założeniach jest zbieżna z propozycjami świeckiej lewicy, to jednak ich punkt wyjścia i cel są radykalnie odmienne<sup>329</sup>.

Milbank, formułując swą propozycję przyszłej polityki w *Beyond Secular Order*, napisał, że jego celem jest „trzymając się chrześcijańskiej socjalistycznej wizji [...],

---

przejął po nim liberalizm, jest „fatalistyczna i logiczna wiara w kapitalizm” jako pewne „konieczne stadium” ludzkiej historii. Por. J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 163.

<sup>328</sup> PRS, s. 512 (TST 231).

<sup>329</sup> W *Przekroczyć rozum sekularny* Milbank podkreśla starożytne źródła socjalizmu, antycypowane już przez platonizm i teurgię. Nawet chrześcijańska wizja socjalizmu, którą krzewili tacy myśliciele jak Tomasz Morus, Tomasz Campanella oraz Jan Amos Komeński, są dzisiaj niekiedy przywoływane przez współczesnych ateistycznych autorów lewicowych, takich jak Giorgio Agamben, Slavoj Žižek czy Alain Badiou. Por. J. Milbank, PRS, s. 39 (TST, s. xx).

przywrócić, lecz też przekształcić antyczną średniowieczną [sic!] politycznie ontologiczną wizję”<sup>330</sup>. W swej antropologii teologicznej podkreśla on „transorganiczność” ludzkości, która łączy „życie i ukrytą mądrość społecznej wielości z przewodnictwem cnotliwie rozumnych nielicznych oraz z jednoczącą sztuką osobowej jedni, przy ukierunkowaniu wszystkich na transcendentne Dobro i ostateczną wizję Bóstwa”<sup>331</sup>. Taki socjalizm jest autentycznym chrześcijańskim przedsięwzięciem, które zapośrednicza i ustanawia „pokój Kościoła” w całej ludzkiej wspólnocie<sup>332</sup>. Widać więc, że „chrześcijański socjalizm” Milbanka, już dokładniej zdefiniowany w dwadzieścia dwa lata po wydaniu *Teologii i teorii społecznej*, jest jednoznacznie nadprzyrodzenie ukierunkowany. Pomimo pozornej zbieżności nazw nie można go utożsamiać z socjalizmem marksistowskim czy z innymi jego sekularnymi wizjami.

Socjalizm chrześcijański ponadto wyprzedza swoje nowoczesne i sekularne ujęcia w aspekcie historycznym. Dlatego też „prawdziwy” socjalizm nie powinien być wikłany w dychotomiczne konflikty między prawicą i lewicą. Nie przynależy on bowiem do żadnej z tych narracji<sup>333</sup>. Pomimo tego, że był według Milbanka antycypowany przez różne formy społecznej organizacji w Kościele już w starożytności i średniowieczu (szczególnie bractwa i gildie), to jego nowożytne korzenie sięgają kontroświeceniowej reakcji po upadku rewolucji francuskiej<sup>334</sup>. Socjalizm chrześcijański proponował bardziej egalitarny model społeczeństwa, oparty na więzi braterskiej i solidarności, które „wykraczały poza formalistyczny szacunek dla wolności i szczęścia innych”<sup>335</sup>. Miało to swe oparcie w jakiejś „wspólnej wizji konkretnego Dobra, które pierwsi socjaliści wiązali ze sferą religijną i rytualną praktyką”<sup>336</sup>. Ten pierwotny religijny socjalizm, zanim został przysposobiony przez ateistycznych myślicieli, zdobywał sobie rzesze zwolenników we Francji, Wielkiej Brytanii oraz Niemczech<sup>337</sup>. Jego ostateczne „przejęcie” przez myśl sekularną nie powinno

---

<sup>330</sup> BSO, s. 10.

<sup>331</sup> Tamże. Koncepcja transorganiczności zostanie rozwinięta dalej.

<sup>332</sup> Por. J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 162.

<sup>333</sup> Por. BSO, s. 135.

<sup>334</sup> Por. J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 162.

<sup>335</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 162.

<sup>336</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 163.

<sup>337</sup> W związku z tym, że pojawiały się zarzuty jakoby „chrześcijańscy socjaliści” nie byli „prawdziwymi” socjalistami (choć u Milbanka to stwierdzenie ulega odwróceniu – to chrześcijański socjalizm jest prawdziwy, w przeciwieństwie do jego fałszywej sekularnej wersji), Milbank podjął się polemiki z tymi



jednak przekreślać tej chrześcijańskiej tradycji. Chociaż najczęściej postulowane jest przez Milbanka zwrócenie się ku tradycji socjalistycznej sprzed 1848 roku, to co jakiś czas w jego pracach przywoływani są chrześcijańscy socjaliści z późniejszych okresów – zwłaszcza jeśli chodzi o brytyjskich przedstawicieli tego ruchu.

Teologowie wyzwolenia zignorowali te, jak i inne religijne (zwłaszcza żydowskie) wczesne tradycje socjalistyczne<sup>338</sup>. Do wymienionych już zarzutów wobec tego ruchu dołącza kolejny: fiksacja na temporalności, czyli czasowym procesie dążenia do utopii. Jest to złudzenie postępu analogiczne do tego, które występuje zarówno u marksistów, jak i przedstawicieli liberalizmu, ale zdaniem Milbanka jego źródła są inne. Teolog dostrzega je w „jakimś wigowskim duchu Jana XXIII i Soborze Watykańskim II”<sup>339</sup>. Według jego słów tak papież, jak i sobór „ochrzciły nowoczesność jako manifestację opatrnościowo ustanowionego procesu wzrastającego wyzwolenia i socjalizacji”<sup>340</sup>. W konsekwencji Kościół „przyjął” kapitalizm, a jedyne, czego dokonali teologowie, to dialektyczny zwrot<sup>341</sup>.

---

poglądami, a przede wszystkim z pracą Edwarda Normana *The Victorian Christian Socialists* z 1987 roku. W swym artykule *Were the „Christian Socialists” Socialists* [Czy „chrześcijańscy socjaliści” byli socjalistami?] analizując chrześcijański brytyjski ruch socjalistyczny (wśród którego przedstawicieli znajdziemy Johna Ruskina, Fredericka Denisona Maurice’a, Charlesa Kingsleya, Johna Malcolma Ludlowa, Stewarta Headlama czy Gildię św. Mateusza) i porównując go do wcześniejszego francuskiego przedsięwzięcia (manifestującego się w działaniach Philippe’a Bucheza i St. Simona), konstatuje, że Anglicy nie byli mniej ortodoksyjnymi socjalistami, i w nie mniejszym stopniu zasługują na miano socjalistów od swych francuskich kuzynów. Można jednak na tyle wyolbrzymić istniejące między nimi różnice, by było trudno to przyznać. Por. Milbank, *Were the „Christian Socialists” Socialists*, w: FL, s. 63-74; E. R. Norman, *The Victorian Christian Socialists*, Cambridge University Press: Cambridge 1987; F.D. Maurice, C. Kingsley, J. M. Ludlow, *Democratic Socialism in Britain. The Christian Socialists: Classic Texts in Economic and Political Thought 1825–1952*, red. D. Reisman, Routledge: London 1996. Socjaliści chrześcijańscy, jak Buchez, mieli jeszcze jedną zasługę, którą dostrzegł Milbank: wcześniej odrzucili nieortodoksyjne neotomistyczne ujęcie polityki na rzecz patrystyki. Por. PRS, s. 874 (TST, s. 413).

<sup>338</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 269.

<sup>339</sup> J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 270.

<sup>340</sup> J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 270.

<sup>341</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 270. Owa „dialektyka”, wedle której lewicowa reakcja jest odpowiedzią na prawicowe nadużycia, pojawia się co jakiś czas w społecznych pismach teologów. Zgodnie z tą narracją komunizm był logiczną, ale przesadzoną i podobnie grzeszną reakcją na nadużycia kapitalizmu. Takie dialektyczne ujęcie prezentowali zarówno Stefan Wyszyński (1901-1981) w swych wczesnych pismach, jak i Karol Wojtyła w *Katolickiej Etyce Społecznej*. Zob. S. Wyszyński, *Kościół a duch kapitalizmu*, w: *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Pallotinum: Poznań 1993, s. 240-241; K. Wojtyła,

Teologia wyzwolenia czyni zatem podobnie do papieży w ich nauczaniu społecznym. Podobnie do świeckiego socjalizmu, zostaje ona zniewolona przez złudną wizję ziemskiej utopii. Jej przedstawiciele, według słów Milbanka, „wydają się przyjmować marksowski pogląd, że proletaryzacja i koncentracja środków produkcji jest koniecznym etapem na drodze do wyzwolenia i «kooperatywnej» wspólnoty, oraz że musi być wprowadzona przez państwo na wypadek «przedwczesnej» rewolucji”<sup>342</sup>. Właściwe społeczne nauczanie Kościoła, na którym opiera się także religijny socjalizm, jest natomiast ahisteryczne, w tym sensie, że nie podporządkowuje się deterministycznej wizji postępu, ale wskazuje wzór dobrze zarządzanej ludzkiej wspólnoty<sup>343</sup>. Stawiając na aspekt temporalny nieuniknionej społecznej zmiany i odcinając się od dziedzictwa religijnego socjalizmu, teologia wyzwolenia nie wspiera idei „złożonej przestrzeni”, którą postuluje Milbank.

#### **4.1. „Złożona przestrzeń” (*complex space*) a nauczanie społeczne Kościoła**

Nauczanie papieży jest znacznie bliższe wizji brytyjskiego teologa, co sam zresztą przyznaje. Niestety, jak zauważa, poprzez odcięcie się nauczania społecznego Kościoła od „religijnego socjalizmu”, zostaje ono wypaczone<sup>344</sup>. Kościelna idea korporacjonizmu, pozbawiona tego elementu, koniecznie musiała prowadzić do faszystowskich wynaturzeń<sup>345</sup>. Pod tym względem zdaniem Milbanka społeczne nauczanie Jana Pawła II dokonało korekty

---

*Katolicka Etyka Społeczna*, Wydawnictwo KUL: Lublin 2018, s. 300-304; 347-267. Wojtyła idzie wręcz dalej od Wyszyńskiego, który, odnosząc się dość przychylnie do socjalizmu, zwłaszcza inspirowanego religijnie, potępia idee komunistyczne jako zakorzenione w tym samym materialistycznym paradygmacie ekonomicznym, co kapitalizm (zob. S. Wyszyński, *Chrystus społecznik*, Poznań 1947). Oba systemy są dla niego tak samo bezbożne. W przypadku młodego Wojtyły, który tworzył swój skrypt w oparciu o podręczniki Piwowarczyka, sama „idea komunizmu” jest odróżniana od jego ateistycznego i marksistowskiego ujęcia oraz od bolszewickiej realizacji. Idea ta jest według Wojtyły zgodna u swych podstaw z założeniami chrześcijańskimi, jednakże niemożliwa do realizacji w świecie po Upadku, gdyż wprowadzenie takiej doskonałej wspólnoty dóbr, nieopartej na przymusie, wymagałoby, by wszyscy ludzie byli doskonale otwarci na innych i kierowali się miłością. W obecnym stanie postlapsarskiego stworzenia jest to niewykonalne i utopijne, a wszelkie systemowe próby realizacji tego ideału muszą kończyć się stosowaniem przymusu i ostatecznie – tyranią. Mając to wszystko na uwadze, należy pamiętać, że mówimy tu o myśli teologa-Wojtyły, a nie o jego nauczaniu papieskim, które ma inne miejsce w Tradycji. Por. K. Wojtyła, *Katolicka Etyka Społeczna...*, s. 300-304.

<sup>342</sup> J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 270.

<sup>343</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 269-270.

<sup>344</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 272.

<sup>345</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 269.

błędu poprzednich papieży i odeszło od tej idei<sup>346</sup>. Jednakże Brytyjczyk stwierdza również, że „te same tendencje” są zawarte w filozofii ekonomicznej Karola Wojtyły i papież nie dostrzega widma faszyzmu, które krąży nad katolicką nauką społeczną. Milbank nie wytacza jednak ciężkich zarzutów przeciwko papieżowi. Sam zaznacza, że nie chce dołączać do grona krytyków Jana Pawła II, takich jak Marie-Dominique Chenu czy teologowie wyzwolenia<sup>347</sup>. W przeciwieństwie do nich, papież dostrzega potrzebę postulowanej przez Milbanka „złożonej przestrzeni”. Jednakże zdaniem brytyjskiego teologa nie rozróżnia on marksowskiego socjalizmu od socjalizmu *tout court*. Dlatego też papież, widząc klęskę państwowego socjalizmu, rozumie ją jako klęskę socjalizmu w ogóle.

Musimy jednak podać w wątpliwość to twierdzenie Milbanka. Jakkolwiek Wojtyła ani w młodości, ani już jako papież nie poruszał kwestii przed-Marksowskiego socjalizmu, nie oznacza to, że tych bytów nie rozróżniał. Można ekstrapolować, że skoro dostrzegał zasadniczą różnicę między ateistycznym komunizmem a przedmarksowską „ideą komunizmu” (a to wiemy z jego skryptów do zajęć z Katolickiej etyki społecznej), to podobnie powinno być z kwestią socjalizmu. Brak odniesień do tego dziedzictwa na łamach oficjalnych dokumentów papieskich może wskazywać na to, że Polak uwzględniał ówczesne polityczne realia i ewentualne konsekwencje społeczno-polityczne. W dobie schyłku państwowego realnego socjalizmu Bloku Wschodniego próby ratowania idei socjalistycznej mogły być ryzykowne. Choć narodziny katolickiej nauki społecznej Jan Paweł II wiązał bezpośrednio z publikacją *Rerum Novarum* w 1891 roku, to samo nauczanie społeczne czy po prostu społeczną praktykę chrześcijańską umiejscawiał on w znacznie wcześniejszym okresie<sup>348</sup>. W swym wywiadzie z Vittorio Possentim przed pamiętnym konklawe kardynał Wojtyła powiedział, że

nauka społeczna Kościoła nie zrodziła się dopiero w XIX w., [...] ma ona swoją długą przeszłość i tradycję. Istotnie, Leon XIII, odwołuje się np. w sprawie zasady własności do argumentów św. Tomasza. Istnieje z pewnością cały *corpus* katolickiej nauki społecznej, który znalazł swój kształt w myśli scholastycznej, a przedtem jeszcze w myśli patrystycznej. A wszystko ostatecznie sięga do Ewangelii i nauczania Apostołów<sup>349</sup>.

---

<sup>346</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 283.

<sup>347</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 269.

<sup>348</sup> K. Wojtyła, *Czy jest możliwa nauka społeczna Kościoła? ...*, s. 50-51.

<sup>349</sup> K. Wojtyła, *Czy jest możliwa nauka społeczna Kościoła? ...*, s. 51.

Dlatego też Leon XIII nie odrzucił bezpośrednio samej idei kolektywizmu, gdyż była ona obecna we wczesnym chrześcijaństwie i zawarta jest na przykład w opisie pierwszej gminy jerozolimskiej w *Dziejach Apostolskich*<sup>350</sup>. Podobnie Wojtyła w swych wykładach podkreślał „komunistyczny” charakter tej gminy, jak i formacji monastycznej<sup>351</sup>. Publikacje innych autorów pokazują, że termin ten, gdy podkreślano jego niemarksowski charakter, nie musiał być automatycznie obciążający, jak sugerują wypowiedzi Magisterium<sup>352</sup>. Zgodnie z tą logiką potępienie marksowskiego i ateistycznego socjalizmu, które wyraził wprost Pius XI, nie powinno obejmować „chrześcijańskiego socjalizmu”, historycznie uprzedniego oraz w swych założeniach radykalnie innego od swej zsekularyzowanej wersji. Brak odniesień u Jana Pawła II do tej tradycji nie przekreśla jej, gdyż wciąż może ona stanowić uzupełnienie jego myśli.

Milbank, zwracając uwagę na pozytywne aspekty nauczania papieża, docenia jego potępienie niczym nieskrępowanego i nieograniczonego kapitalizmu, który podporządkowuje sprawiedliwość władzy, a prawdę – opinii<sup>353</sup>. W swej encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II nie dostrzega jednak według Milbanka, że społeczna demokracja (w rozumieniu zreformowanego kapitalizmu [*reformed capitalism*] oraz kapitalizmu dobrobytu [*welfare capitalism*]) jest w fazie schyłkowej<sup>354</sup>. Te wszelkie próby reformy kapitalizmu, którym zdaje się sprzyjać papież, są wpisane w logikę rynkową tak dalece, że w żadnym stopniu nie zagrażają temu systemowi, a jego okresowe kryzysy wręcz go wzmacniają i prowadzą do jeszcze większej akumulacji majątku i kapitału w rękach niewielu kosztem biedniejszej większości<sup>355</sup>. Krytyka sformułowana przez Milbanka w *On*

---

<sup>350</sup> K. Wojtyła, *Czy jest możliwa nauka Kościoła?...*, s. 51.

<sup>351</sup> K. Wojtyła, *Katolicka Etyka Społeczna...*, s. 301.

<sup>352</sup> Widać tu zatem złożoność tego zagadnienia. Sam ustrój komunistyczny bowiem został potępiony wcześniej przez Magisterium w takich pismach jak *Syllabus* Piusa IX, *Quod apostolici muneris* Leona XIII oraz w *Divini Redemptoris* Piusa XI. Nie przeszkadzało to jednak teologom niuansować problemu, opisując ideę komunistyczną, która charakteryzowała różne projekty, wspólnoty i zrzeczenia ludzkie niezwiązane z ateistycznym komunizmem XIX-wiecznym.

<sup>353</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 268; CA 30-43.

<sup>354</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 268.

<sup>355</sup> Według jego słów: „odpowiednie państwowe świadczenia socjalne i prawa związków zawodowych są uwzględnione w kapitalistycznym wzroście, a zatem ulegają okresowym spadkom w rynkowym cyklu oraz okresowo odnawianym próbom maksymalizacji zysków poprzez zmniejszanie proporcji potrącanych w wynagrodzeniach i podatkach”. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 268.

*Complex Space* ma niejako formę apelu do zasiadającego w momencie pisania eseju na tronie Piotrowym Jana Pawła II, by jednak uwzględnił dziedzictwo „chrześcijańskiego socjalizmu”:

Jeśli Wojtyła *naprawdę* jest zainteresowany rozwikłaniem tragedii dwudziestego wieku i chce uniknąć farsowego i tragicznego powtórzenia wcześniejszych aktów tragedii na Wschodzie, to powinien zwrócić się ku 1848 rokowi, przemyśleć na nowo złożone historyczne związki chrześcijaństwa i marksizmu *oraz* socjalizmu i rozważyć podjęcie specyficznego socjalistycznego wariantu „złożonej przestrzeni”<sup>356</sup>.

Zdaniem Milbanka jest to jedyny sposób na uniknięcie poddania się liberalnemu kapitalizmowi, ułudzie sekularnego socjalizmu, jak i faszyzmu i społecznej demokracji. Zarzucenie tej części historycznej realizacji chrześcijańskiej praktyki prowadzi do wypaczonych reanimacji „złożonej przestrzeni”. Te wypaczenia objawiają się zazwyczaj pod dwoma postaciami, wiodąc ostatecznie do dwóch rodzajów totalitaryzmów – prawicowego i lewicowego. W przypadku tego pierwszego ujęcia mamy do czynienia ze „zhierarchizowaną złożoną przestrzenią”, która zostaje zaciągnięta do służby na rzecz „surowych mitologii, których *quasi*-religijne ale zasadniczo *sekularne* wyobrazenie nieskrępowanej energii pośrednio ujawnia, że korporacyjna fantazja nie wymazała tak naprawdę formalnej pustki nowoczesnego państwa i rynku”. Z drugiej strony jest „prosta przestrzeń”, która ujawnia się między „kontrolującym centrum a kontrolowanymi jednostkami”, co ma być wyrazem jej „rzekomo «społecznego» charakteru”, a w rzeczywistości jedynie „ledwo przykrywa fakt, że jest to *wciąż* prosta przestrzeń liberalnej nowoczesności”<sup>357</sup>. Oba te ujęcia zrodziły największe tragedie dwudziestego wieku. Pomimo więc powierzchownej atrakcyjności prawicowej „złożonej przestrzeni”, musi ona zostać odrzucona jako nieuchronnie prowadząca do aberracji, podobnie jak mieszanka socjaldemokracji i społecznego rynku (*social market*) jest w swej istocie prawicowa i ostatecznie faszystowska<sup>358</sup>. Należy jednak zauważyć, że w formułowaniu zarzutów względem Jana Pawła II Milbank nie uwzględnia specyficznego kontekstu polskiego, który wydaje się tu być istotny. Rzeczywiście, poglądy socjalistyczne były w Polsce popularne wśród romantyków i miały swoich przedstawicieli w formie romantycznego socjalizmu (np. ks. Piotr Ściegienny). Natomiast późniejszy, bardziej

---

<sup>356</sup> J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 274.

<sup>357</sup> J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 272.

<sup>358</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 274.

zorganizowany ruch socjalistyczny, który odwoływał się do treści religijnych, był już „skażony” materializmem i marksistowską nauką<sup>359</sup>.

Kościół rzymskokatolicki w opinii Milbanka ma tendencję do wspierania „zhierarchizowanej złożonej przestrzeni”, dając się mamić jej pozornym odwołaniami do religijnego *mythosu*. Jest to jego zdaniem tragedia katolickiej nauki społecznej, wspierającej ową *complex space*. Proponowany przez papieża korporacjonizm stanowił jedno z takich błędnych ujęć tej koncepcji. Niewykluczone, że dałoby się odratować tę papieską ideę i byłby możliwy jakiś system „mieszany”, który łączyłby demokrację parlamentarną i „«korporacyjną» wyższą reprezentację wielu ciał na niższym poziomie”, a który by pozwalał na większą dystrybucję władzy przez wzajemne umacnianie solidarności i zasady pomocniczości. Kiedy jednak do owej idei korporacjonizmu zostają przemycone modernistyczne elementy nowoczesnych koncepcji prawa naturalnego, takie jak „absolutne, alienujące osobę prawo własności, impuls samozachowania jednostki albo politycznej całości, fikcja, że kapitał konstytuuje prawdziwą siłę motywacyjną, wsparcie polityczne suwerenności w samym centrum”, wtedy to „Lewiatan zostaje skrycie ochrzczony jako *Corpus Christi*, a droga do faszystowskiego terroru zostaje otwarta raz jeszcze”<sup>360</sup>. Na tej słabości nauczania społecznego papieży zdaniem Milbanka zaważyły przede wszystkim dwie rzeczy: tradycjonalizm (tu przede wszystkim wpływ De Maistre’a i De Bonalda) oraz „neoscholastyczny ahistorycyzm”, co doprowadziło do deterministycznego (i iście modernistycznego) przeświadczenia, że „«naturalny» społeczny ład musi być w jakiś sposób nieruchomy”<sup>361</sup>.

Stąd Milbank docenia Jana Pawła II za to, że jednak odszedł od tej błędnej idei korporacjonizmu. Brytyjski teolog zgadza się również z wieloma diagnozami i krytyką przeprowadzoną przez papieża względem współczesnego liberalnego społeczeństwa.

---

<sup>359</sup> Por. A. Chwalba, *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870-1918)*, Universitas: Kraków 2007. Jak zauważa autor, socjaliści w Polsce sami wciąż utożsamiali się z katolicyzmem, uczestniczyli w życiu religijnym, posługiwali się językiem i symbolami religijnymi, ale wciąż przypominano im o tym, że są „fałszywymi katolikami”, powołując się na papieskie bulle. Dominował stereotyp „socjalisty bezbożnika”, a „[k]atolik i zarazem uczestniczący w praktykach religijnych, w świadomości nie tylko zresztą duchownych, był usytuowany zupełnie poza stereotypem, był czymś niepojętym i na pewno fałszywym. Raził swoją «heretycką» postawą”. A. Chwalba, *Sacrum i rewolucja...*, s. 15.

<sup>360</sup> J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 284.

<sup>361</sup> J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 283.

Z drugiej jednak strony brytyjski teolog widzi problem w papieskiej propozycji rozwiązań. Milbank przypomina, że antidotum na bolączki współczesności nie może być „zaledwie zawierzenie prawdy suwerennej władzy czy klerykalnej kaście (choć potrzeba «hierarchii w czasie» w edukacyjnym wymiarze społeczeństwa, dla elity, która wszakże dąży do «usunięcia siebie» przekazując dalej wiedzę, musi być potwierdzona, tak jak demokracja musi być dopełniona przez zatroskanie o prawdę i sprawiedliwość)”<sup>362</sup>. Teolog stwierdza, że „religijna autoryzacja i interwencja opatrności” często charakteryzują tak naprawdę oświeceniową i sekularną „prostą przestrzeń”. Owa rzekomo sakralna legitymacja pochodzi z zewnątrz i jest czysto woluntarystyczna, oznacza absolutne poddanie i podporządkowanie naszych pragnień jakiejś abstrakcyjnej Naturze czy Bogu, posługując się tak naprawdę w tym celu kapitalistycznym rynkiem, który znajduje się u sterów<sup>363</sup>.

Nauczanie Benedykta XVI wydaje się bardziej współgrać z poglądami Milbanka<sup>364</sup>. W zakresie poglądów na naukę społeczną Kościoła Milbank w większym stopniu docenia encyklikę niemieckiego papieża niż jego poprzednika. To w *Caritas in Veritate* sformułowana została bowiem myśl, że nie da się zreformować i umoralnić rynku przy pomocy polityki socjalnej, że postulat sprawiedliwości jest niewystarczający, ale potrzeba rynku bardziej opartego na zasadzie miłości, chrześcijańskiej *caritas*<sup>365</sup>. Przywrócenie logiki

---

<sup>362</sup> J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 285. Milbank zgadza się z papieżem, że konieczna jest autentyczna edukacja oparta na prawdzie, dowartościowująca dorobek ludzkich pokoleń i niezasklepiona ideą postępu, ale nie może być ona oparta na *quasi*-feudalnych relacjach.

<sup>363</sup> J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 279.

<sup>364</sup> Peter Kucer dokonał porównania myśli politycznej i teologicznej Milbanka i Josepha Ratzingera. W jego pracy jednak jako główny klucz potraktowano ich recepcję nauki Giambattisty Vico, która została uznana za wręcz paradygmatyczną dla ich poglądów. Nie należy umniejszać wpływu Vico na myśl Milbanka, zwłaszcza we wczesnych jego tekstach (jak chociażby jeszcze w *Przekroczyć rozum sekularny*). Kucer przyjął jednak bardzo redukcjonistyczną perspektywę, prawie całkowicie ignorując inne źródła myśli Milbanka. Zob. P. S. Kucer, *Truth and Politics...*

<sup>365</sup> J. Milbank, *The Real Third Way...*, s. 41. Por. CV 35. W innym miejscu papież pisze: „Kiedy logika rynku oraz logika państwa znajdują porozumienie, by zachować monopol na obszarach swoich wpływów, z czasem w stosunkach między obywatelami zanika solidarność, współdziałanie i poczucie wspólnoty, bezinteresowne działanie, które są czymś innym niż *dać, aby mieć*, znamionującym logikę wymiany, i *dać z obowiązku*, należącym do logiki zachowań publicznych narzuconych przez prawo państwowe. Przewyciężenie niedorozwoju wymaga interwencji nie tylko w zakresie polepszenia transakcji opierających się na wymianie, nie tylko tworzenia struktur opiekuńczych natury publicznej, ale przede wszystkim *stopniowego otwarcia, w kontekście światowym, na formy działalności ekonomicznej charakteryzujące się elementami darmowości*

daru i jego darmowości w relacjach międzyludzkich, które postuluje Milbank, znajduje swoje odbicie w postulatach tej encykliki. Obaj autorzy dostrzegają te same zagrożenia ze strony „neutralnego” rynku<sup>366</sup> i suwerennego państwa, podporządkowujących i skrzętnie regulujących wszelkie relacje, pozbawiając je spontaniczności i wymiaru daru<sup>367</sup>. Postulowanie przez papieża „wewnętrznych form solidarności i wzajemnego zaufania”<sup>368</sup>, jak i zachęta do tworzenia i ochrony stowarzyszeń pracowników i konsumentów, wpisuje się w wizję „złożonej przestrzeni” Milbanka. Chociaż i tym razem nie ma w tym wyłożeniu papieskiej nauki społecznej odniesień do religijnego socjalizmu, bez którego, jak twierdził wcześniej Milbank, idea *complex space* nie może być pełna (a nawet musi prowadzić do wypaczeń w postaci faszyzmu), to Brytyjczyk nie podnosi tego argumentu przeciwko Benedyktowi XVI. Co więcej, wydawać by się mogło, że dzięki docenieniu pojawiających się w encyklice tych samych elementów, które budują „złożoną przestrzeń”, zarzut, który kierował przeciw Janowi Pawłowi II, teraz staje się bezzasadny.

Porównując recepcję nauczania tych dwóch papieży widzimy, że zdaniem Milbanka Ratzinger proponuje znacznie bardziej fundamentalną przebudowę relacji międzyludzkich, które są pierwotniejsze od nauk ekonomicznych i na których rynek powinien się opierać. Jan Paweł II natomiast zbyt duże pole oddał rynkowi, który może być dopiero reformowany i poprawiany przez odwołanie do moralności. Można powiedzieć, że w pierwszym przypadku mamy wizję chrześcijańskiej praktyki, która powinna kształtować rynek, w drugim – neutralny rynek, który może być dopiero poprawiany przez chrześcijańską praktykę.

Mając te wszystkie zarzuty na uwadze, wydaje się jednak, że ten często powtarzany w stosunku do Jana Pawła II zarzut, jakoby ochrzcił liberalną ekonomię, jest tak naprawdę

---

*i komunii*”. CV 39. Widać zatem, jak bardzo myśl Milbanka i Benedykta XVI w zakresie powrotu do ortodoksyjnej chrześcijańskiej koncepcji daru (który jest autentycznie darmowy, a nie jest elementem równoważnej wymiany, wymuszającym, by obdarowywany „odwdzięczył się”, oddając dar o zbliżonej lub takiej samej rynkowej wartości) jest zbieżna w ich wizji odnowionej polityki.

<sup>366</sup> Benedykt XVI w punkcie 36 podkreśla, że nie istnieje coś takiego jak „rynek w czystej postaci” i że jest on kształtowany i warunkowany kulturowo.

<sup>367</sup> „Wyłączne binomium rynek-państwo niszczy współzycie społeczne, natomiast solidarne formy ekonomii, najlepiej prosperujące w społeczeństwie obywatelskim, choć się do niego nie sprowadzają, tworzą współzycie społeczne. Rynek darmowości nie istnieje i nie można prawnie nakazać postaw o charakterze darmowym. Natomiast zarówno rynek, jak i polityka potrzebują osób otwartych na wzajemny dar”. CV 39.

<sup>368</sup> CV 35. Kursywa za tekstem oryginalnym.



wynikiem konfliktów wśród amerykańskich katolików, gdzie faktycznie długo dominowała neokonserwatywna recepcja nauki społecznej papieża, faworyzująca interpretację liberalną<sup>369</sup>. Milbank wydaje się pomijać podstawowe założenie polskiego papieża, wedle którego podmiotem rynku jest człowiek, a nie rzekomo neutralny rynek. W *Laborem exercens* podkreślona została rola człowieka jako podmiotu pracy i w tym świetle została przeprowadzona krytyka tak marksizmu, jak i kapitalizmu, które w równym stopniu utowarowiają pracę ludzką. Podobnie oba systemy w równym stopniu były poddane krytyce w *Sollicitudo rei socialis* i *Centesimus annus*. W tej ostatniej encyklice papież rzeczywiście zniuansował pojęcie „kapitalizmu”, stawiając określone warunki, dzięki którym można uznać, że ten model gospodarki może być traktowany jako cel rozwoju państw<sup>370</sup>. Przychyla się on do modelu „wolnego rynku” pod określonymi warunkami, podkreślając jednak, że Kościół nie wspiera żadnego konkretnego modelu gospodarki<sup>371</sup> oraz przestrzegając przed bałwochwalczym podejściem do samego rynku<sup>372</sup>.

Biorąc zatem poprawkę na wszelkie zastrzeżenia Jana Pawła II względem „kapitalizmu” i „wolnego rynku”, które pojawiają się w tej encyklice, jak i jego punkt wyjścia, który stanowi dla niego chrześcijański personalizm, nie da się utrzymać tezy, że przedstawia on postawę w pełni afirmatywną dla rynku jako pewnej niepodważalnej przestrzeni wolnej wymiany dóbr. Zarzut Milbanka względem papieża, który jakoby dał się uwieść ideom „społecznej demokracji”, „zreformowanego kapitalizmu” oraz „kapitalizmu dobrobytu”, trzeba uznać za przesadzony – zwłaszcza, jeśli weźmiemy pod uwagę, że również Joseph Ratzinger brał w obronę społeczną demokrację<sup>373</sup>, czego Milbank nie uwzględnił. Można to uzasadnić albo brakiem dogłębnej znajomości myśli niemieckiego teologa, albo czysto wybiórczą interpretacją myśli papieża, podporządkowaną ustalonej tezie. Można też, tak jak czyni to Kucer, podkreślić, że istnieje wyraźna różnica między

---

<sup>369</sup> Zob. R. Łętocha, *Ekonomia współdziałania...*, s. 103-110; T. Rowland, *A Tale of Duck-Billed Platypus Called Benedict and His Gold and Red Crayons*, w: *The Crisis of Global Capitalism...*, s. 72-73.

<sup>370</sup> Por. CA 42.

<sup>371</sup> Por. CA 43.

<sup>372</sup> Por. CA 40.

<sup>373</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Jedność: Kielce 2005.

poglądami Ratzingera na temat tego ustroju społecznego a jego poglądami jako papieża, który powinien stanowić „apolityczne centrum”<sup>374</sup>.

Wydaje się, że ten sztuczny antagonizm Milbanka wobec Jana Pawła II wynika z niepełnej znajomości jego nauki społecznej oraz założeń jego personalizmu<sup>375</sup>. Jak widzimy również w świetle recepcji nauki Benedykta XVI, nie ma konieczności odwołania się *explicite* do dziedzictwa „chrześcijańskiego socjalizmu”, by postulować „złożoną przestrzeń”. Owszem, zapewne ułatwiłoby to uchwycenie i wyakcentowanie jej elementów, jednakże okazuje się, że nie jest to „warunek konieczny”. Inaczej sprawa by się miała, gdyby papież rzeczywiście wprost odrzucił i zanegował wartość dziedzictwa tych ruchów – tak się jednak nie stało<sup>376</sup>.

---

<sup>374</sup> Sam ten pogląd zdaniem Kucera ma być zgodny ze spojrzeniem na sprawę przez Benedykta XVI. Por. P. Kucer, *Truth and Politics...*, s. 235-236.

<sup>375</sup> Należy również podkreślić, że w personalistycznym ujęciu Jana Pawła II transcendentalia, na które musi być ukierunkowany człowiek – jak Dobro i Prawda – stanowią kluczowy element antropologii. Jeśli możemy zatem mówić o „teologii politycznej” Jana Pawła II, to tak, jak w myśli Milbanka, jest ona wpisana w transcendentálny horyzont. Papież w równym stopniu podkreśla rolę wolności (w pełni realizowanej w prawdzie) w relacjach społecznych, solidaryzm, a także konieczność dystrybucji i zapewnienia pewnych niezwykłych do godnego życia dóbr. Te elementy „złożonej przestrzeni” może nie zawsze są wystarczająco mocno akcentowane i są w tekstach Jana Pawła II bardziej rozproszone niż chociażby u Benedykta XVI (zwróćmy jednak uwagę na różnicę w długości pontyfikatów i liczbę prac, które wyszły spod pióra obu papieży), ale jednak są obecne.

<sup>376</sup> Należałoby również zastanowić się, na ile dziedzictwo chrześcijańskiego socjalizmu jest zawarte *implicite* w myśli Karola Wojtyły, szczególnie zapośredniczone przez wpływ polskiego romantyzmu, mesjanizmu i Solidarności, której zaplecza intelektualnego był współtwórcą. Michał Łuczewski, jak i Paweł Rojek zwracają uwagę na „mesjański” charakter nauczania papieskiego. Według pierwszego z nich mesjanizm Jana Pawła II był oparty na trzech źródłach: na idei „mesjanistycznego ludu” Soboru Watykańskiego II, na teologii narodu Stefana Wyszyńskiego (która również była silnie antykapitalistyczna oraz antykomunistyczna, będąc jednocześnie radykalnie prospołeczna: zob. S. Wyszyński, *Chrystus społecznik...*; S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna...*; P. Popiołek, *Formacja Wyszyńskiego*, „Christianitas” 2016, 63/64, s. 169-74) oraz na polskim romantyzmie (Por. M. Łuczewski, *Solidarność: Socjalizm z boską twarzą*, Ośrodek Myśli Politycznej: <https://www.omp.org.pl/artukul.php?artykul=245> [dostęp 14.06.2021]). Mesjanizm polskiego romantyzmu miał *quasi*-chiliastyczny charakter, pozbawiony kwietystycznej niemocy i ślepego zdania się na Opatrzność, wzywał do działania w obrębie rzeczywistości społeczno-politycznej. Jednak sami twórcy mesjanizmu doby romantycznej zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństwa tej idei i ocierania się o herezję, jeśli postulat tworzenia Królestwa Bożego na ziemi, tu i teraz, potraktować by zupełnie poważnie. Zob. P. Rojek, *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Wydawnictwo M: Kraków 2016, s. 47-66. Było

## 4.2. Cechy chrześcijańskiego socjalizmu

Socjalizm chrześcijański, jak widzieliśmy, nie powinien być utożsamiany i mylony z próbą ochrzczenia marksistowskiego, ateistycznego socjalizmu. Tradycja, do której się odwołuje Milbank, cofająca nas przed 1848 rok, jest starsza od myśli Marksa i Engelsa, kształtowała się w łonie chrześcijaństwa, a nie w opozycji do niego, i wypływała z jego własnych przesłanek, mających źródła w Dobrej Nowinie. Można by więc nawet iść dalej i, wyciągając konsekwencje z tego, co twierdzi Milbank, powiedzieć, że socjalizm religijny, niezsekularyzowany, jest autentycznym i pierwotnym socjalizmem. Ten antyświęceniowy socjalizm nie był lewicowy i wymykał się dychotomii współczesnej polityki – a to dlatego, że zakorzeniony był w społecznej nauce Kościoła. Jego późniejsze przeformułowania przez materialistycznych dogmatyków są jego bezbożną adaptacją. Porażką Marksa oraz następujących po nim ideologów było odrzucenie religii i zbagatelizowanie jej wartości dla ludzkiej egzystencji. Jak już jednak zauważyliśmy, współcześni przedstawiciele myśli lewicowej, jak (między innymi) Alain Badiou, Slavoj Žižek czy Antonio Negri w większym stopniu dostrzegli siłę i rolę religii w społeczeństwie, wpisując się tym samym w nurt postsekularny<sup>377</sup>. Jako ateści wciąż jednak nie są w stanie wyciągnąć konsekwencji, jakich

---

tak również w przypadku socjalistów romantycznych, jak Ludwik Królikowski czy ks. Piotr Ściegienny. Dla nich, jak zauważył Chwalba, socjalizm, który miał zaprowadzić ostatecznie Królestwo Boże na ziemi, był dopełnieniem chrześcijaństwa. Przed zarzutami herezji bronili się, argumentując, że ich poglądy znajdują swe uzasadnienie w nauczaniu Chrystusa, a socjalizm „to po prostu Ewangelia w praktyce, w działaniu, a Królestwo Boże to kraina wiecznej szczęśliwości, to przeniesienie stosunków niebiańskich do świata ziemskiego”. A. Chwalba, *Sacrum i rewolucja...*, s. 135-6. Mesjanizm Jana Pawła II w Solidarności urzeczywistnia się jako jakaś forma socjalizmu, gdyż, jak argumentuje Łuczewski, „socjalizm pojawia się wtedy, kiedy żądania umoralnienia nie ograniczają się do własnej duszy czy własnej grupy, lecz moralna ma stać się także gospodarka i polityka. Jest to jednocześnie moment, kiedy wspólnota z apolitycznej staje się antypolityczna i antyekonomiczna” (M. Łuczewski, *Solidarność...*). W istocie, cecha ta łączyła Wojtyłę z Tischnerem – co widać zwłaszcza na wczesnym etapie formułowania przez tego drugiego ideałów Solidarności w *Etyce Solidarności* (Zob. J. Tischner, *Etyka Solidarności*, Wydawnictwo Znak: Kraków 2000). Jeśli sprawa zostanie tak postawiona, by socjalizm został zredefiniowany w sposób niemarksistowski (a nawet antymarksistowski) jako prospołeczna i polityczna praktyka chrześcijańska, i jeśli umieści się w tym nurcie Karola Wojtyłę (nie tylko jako kontynuatora, ale i współtwórcę współczesnej odsłony tej koncepcji w postaci ruchu Solidarności), to, wbrew Milbankowi, nie wystarczyłoby powiedzieć: „Jan Paweł II nie był antysocjalistą”, ale konieczne byłoby stwierdzić: „Jan Paweł II był [chrześcijańskim] socjalistą”.

<sup>377</sup> Žižek bardzo często odwołuje się do dziedzictwa chrześcijaństwa, kreśląc swą teorię polityczną. Chrześcijańskie Objawienie, które odczytuje przez Hegla i Jacques’a Lacana, staje się podstawą dla socjalistycznego egalitaryzmu. W tekście *The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading*

wymagałoby faktyczne przyjęcie prawdy Objawienia<sup>378</sup>. Efektem zaprzęgnięcia wizji socjalistycznej do materialistycznie zdeterminowanej ewolucji dziejów, zmierzającej nieuchronnie ku komunistycznej utopii, było to, że razem z upadkiem realnego socjalizmu zamarła również nadzieja na tej wizji urzeczywistnienie. Sekularni socjaliści nie mają na czym oprzeć swej utopijnej nadziei postępu, gdyż stracili z oczu swój cel. Dlatego zdaniem Milbanka to „na chrześcijańskich socjalistach powinien obecnie spoczywać obowiązek

---

*of Christianity* napisał, że z „[w]cieleniem Chrystusa, eksternalizacją/samoalienacją bóstwa, przejściem transcendentnego Boga do skończoności/śmiertelnych jednostek, jest *fait accompli*, nie ma powrotu, to co zostało, co «rzeczywiście istnieje», od teraz to jednostki; nie ma platońskich idei ani substancji, których istnienie jest jakoś «bardziej rzeczywiste». Co jest wchłonięte [*sublated*] w ruchu od Syna do Ducha świętego, to zatem sam Bóg: po ukrzyżowaniu, śmierci wcielonego Boga, uniwersalny Bóg powraca jako Duch wspólnoty wiernych, np. jest jedynym, który przechodzi od bycia transcendentną substancjalną Rzeczywistością do wirtualnej/idealnej istoty, która istnieje jako «założenie» działających jednostek”. S. Žižek, *The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity*, w: MCh, s. 61, W tym sekularnym, heglowskim odczytaniu Objawienia to nowa wspólnota ufundowana na wydarzeniu śmierci Chrystusa jest rzeczywistym „Bogiem”. Nie dziwi zatem, że słoweński filozof uważa jednocześnie, iż prawdziwy chrześcijanin, wyciągający w pełni konsekwencje z Objawienia, musi być ateistą (a prawdziwy ateista nie może się w pełni odciąć od chrześcijaństwa – dopiero wyciągnięcie wniosków ze śmierci Boga na krzyżu pozwala w pełni dojść do a-teizmu).

<sup>378</sup> Milbank, jak i jego uczniowie (Creston Davies i Patrick Aaron Riches) utrzymują, że socjalizm, by był owocny, musi powrócić do swych religijnych korzeni. W *Metanoia: The Theological Praxis of Revolution* Davis oraz Riches piszą, że „socjalistyczny zwrot teologiczny jest konieczny do powrotu do politycznego pragnienia jako spontanicznego wyzwolenia. Jest to uswięcenie politycznego ciała i odkupienie politycznego czasu”. C. Davis, P. A. Riches, *Metanoia: The Theological Praxis of Revolution...*, s. 22. Tylko w chrześcijaństwie znajduje się prawdziwie rewolucyjna praktyka, która pozwala przetrwać współczesny liberalny impas. Twierdzą oni, że „każda polityczna *praxis*, która znajduje materialne oparcie w Wydarzeniu – jako ontologicznym, uniwersalnym warunkiem – musi zostać przekształcona jako materialne przecięcie transcendencji z immanencją. Wydarzenie nie może być zdematerializowane: nie jest ani immanentnym «mitem», ani transcendentną Historią. Wydarzenie jest tutaj raczej kenotycznym w-łaniem się Bogaczłowieka, Chrystusa. Wydarzenie jest wykonaniem [*enactment*] w czasie przemożnej i uniwersalizującej siły nadprzyrodzonego daru, nieustannie dystrybuowanego przez samo bycie, i powtarzane nieidentycznie, acz w sposób doskonały we Mszy”. C. Davis, P. A. Riches, *Metanoia: The Theological Praxis of Revolution...*, s. 22-23. Podobnie zatem jak u samego Milbanka, praktyka chrześcijańska jest ukonstytuowana chrystologicznie i ma swoje rzeczywiste przedłużenie w praktyce eklezjalnej. To Kościół bowiem stoi na straży zachowywania i transmisji owego Objawienia, które jest centrum praktyki. W przeciwieństwie do teologii wyzwolenia, rewolucyjność chrześcijańska i wyzwolenie nie są umieszczane w sferze sekularnej, ale w eklezjalnej, która przemienia (przebóstwia) i przenika rzeczywistość ludzką. Nie ma tu oddzielenia płaszczyzn, jakie znajdujemy w teologii politycznej i wyzwolenia.

udowodnienia, że socjalizm jest ugruntowany w chrześcijaństwie, niemożliwe jest bowiem, by ktokolwiek mógł dłużej akceptować tezę, że socjalizm jest po prostu nieuchronnym credo wszystkich zdrowych na umyśle, racjonalnych ludzkich istot<sup>379</sup>. Tylko transcendencja może nadać sens i kierunek staraniom socjalistów o urzeczywistnienie bardziej pokojowego i równościowego społeczeństwa. Bez tego wszelkie egalitarystyczne w założeniu programy będą skrępowane przez aporie wynikające z nieustannej agonistyki jednostek i suwerennej władzy, których wolność będzie regulowana prawem egzekwowanym przy pomocy przemocy. Tak pomyślany egalitaryzm nigdy nie osiągnie pozytywnego pokoju, a jedynie stan tymczasowej fałszywej harmonii, będącej zawieszeniem broni, podczas gdy wciąż będzie istniało ukryte, lecz nieprzemijające *cassus belli* każdego przeciwko każdemu. Eklezjalny socjalizm, choć dążący do pokoju i sprawiedliwości, egalitarności i solidarności, zasada się na innych postawach niż jego świecki odpowiednik, przez co i realizacja tych postulatów musi wyglądać inaczej<sup>380</sup>.

#### a) Moralna ekonomia

Widzieliśmy wcześniej, że Milbank odrzucił roztaczaną przez nauki ekonomiczne wizję rynku jako neutralnej przestrzeni, w której toczona gra jest możliwa do opisania przy użyciu zwykłej arytmetyki. Jednym z podstawowych założeń teologa jest przywrócenie ekonomii koncepcji daru jako „darmowej gratyfikacji i wzajemności”<sup>381</sup> (coś, co próbował również uczynić Benedykt XVI w *Caritas in Veritate*). W artykule *The Real Third Way* Brytyjczyk pisał, że w tym celu należy „przywołać nadprzyrodzoną cnotę miłości [*charity*] w rzekomo sekularnej sferze ekonomii”<sup>382</sup>. Stwierdzał też, że

dla chrześcijan materialna ekonomia ostatecznie przynależy do przestrzeni teologicznej ekonomii zbawienia. Zatem zamiast ekonomii, która jest tworzona przez państwo jako pseudo-

---

<sup>379</sup> PRS, s. 467-468 (TST, s. 208).

<sup>380</sup> Do zarzutów Milbanka względem sekularnego socjalizmu należałoby dodać jeszcze ideę gospodarki centralnie planowanej (w tej kwestii teolog przyznaje nawet rację przedstawicielowi austriackiej szkoły ekonomicznej – Friedrichowi Hayekowi), która jego zdaniem „ewidentnie zawiodła, a w każdym razie [ten] projekt jest archetypową przestrzenną *mathesis*, skazaną zawsze na zakłamanie i zniekształcenie czasowych i niemapowalnych procesów (Hayek miał w rację pod tym względem)”. J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 185.

<sup>381</sup> J. Milbank, *The Real Third Way...*, s. 41.

<sup>382</sup> J. Milbank, *The Real Third Way...*, s. 41.

naturalna, mamy teraz ideę, wedle której cała „ekonomia” ludzkiego dawania-i-brania przekracza rzeczywistość polityczną i przynależy do sfery *eklezyjalnej*, ponieważ to, jak dajemy i jak bierzemy, wpływa na nasze *nadprzyrodzone* przeznaczenie<sup>383</sup>.

Dar i związana z nim wymiana były obecne w społeczeństwach ludzkich, zanim wynaleziono wymianę ekonomiczną, która każdą rzecz sprowadza do produktu o określonej wartości monetarnej. Relacje oparte na darze wyprzedzają organicyzm społeczny, bowiem, jak twierdzi Milbank, jedyne, czego potrzebuje wymiana darów, to Innego. Wskazuje, że dar jest czymś „jednocześnie *wolnym w stosunku do*, a jednak także *zobowiązanym wobec Innego*”<sup>384</sup>. Wspólnota potrzebuje Innych, których można obdarzać darami i być przez nich obdarowywanymi. Nie muszą być oni włączani do wspólnoty, mogą funkcjonować jako owi inni, z którymi następuje wymiana darów. Dzięki tak rozwijającym się stosunkom „obcy” stają się sąsiadami – bliźniami<sup>385</sup>. Milbank tę przemianę nazywa „uniwersalną praktyką ofiarowania, uniwersalnym ofiarowaniem w oczekiwaniu lub chociaż nadziei na otrzymanie z powrotem nie należnej nam wartości, ale samych Innych w ich kontr-darze, ponieważ dążymy do wzajemności, wspólnoty, a nie jałowego i sterylne samopoświęcenia”<sup>386</sup>. Ekonomia daru nie polega zatem na zwykłej ekonomicznej wymianie, ale sama zmienia tkankę społeczną. Dając i otrzymując darmo, nie przekazujemy po prostu jakiegoś przedmiotu Innemu, ale wchodzimy z nim w relację, gdzie dajemy coś od siebie, wręcz część siebie. Tworzymy trwałą relację, która wymyka się zwykłemu ekonomicznemu rachunkowi

---

<sup>383</sup> J. Milbank, *The Real Third Way...*, s. 41.

<sup>384</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 169. Tą koncepcję uprzedniości ekonomii daru w stosunku do innych sposobów organizacji, bardziej kontraktualistycznych, Milbank czerpie ze studium Otta von Gierkego (1841-1921) nad średniowiecznymi stowarzyszeniami. Por. O. von Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, tłum. F. W. Maitland, Cambridge University Press: Cambridge 1987 (zwłaszcza s. 22-30), O. von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, t. 1, tłum. E. Baker, Cambridge University Press: Cambridge 1934. Gierke dostrzegł, że to lokalne wspólnoty które tworzą państwo są dawcami i źródłem życia społecznego – one mogą przetrwać bez państwa, ale ono bez nich już nie. Te grupy same są źródłem swoich praw, których strzeżenie zostaje oddelegowane do państwa, a w razie konieczności może zostać mu odebrane, a wspólnota może poszukać schronienia u innego władcy (np. poprzez secesję danego terytorium). Por. O. von Gierke, *Natural Law...*, s. 71-72. Widzimy zatem, że takie średniowieczne rozumienie organizacji społeczeństwa dawało więcej wolności grupom niż jego nowożytny odpowiednik z suwerenną władzą państwa.

<sup>385</sup> Milbank wydaje się wykorzystywać homonimię angielskiego słowa *neighbour*, mogącego oznaczać tak sąsiada jak i bliźniego.

<sup>386</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 169.

zysków i strat. Ten rodzaj daru, przenikającego człowieka, wspólnotę i stosunki międzyludzkie, Milbank nazywa „uniwersalnym darem”<sup>387</sup>.

Sfera materialna nie może być uważana za jakąś neutralną bazę, na którą nadbudowywane są prawa czy polityka. Tak jak materialne ciało ludzkie, wykracza poza nie i zostaje włączona w proces przeobstwienia dzięki zmartwychwstaniu<sup>388</sup>. Ekonomia pomiędzy członkami Kościoła, to jest w istocie członkami ciała Chrystusa, nie może być oparta na interesowności i egoizmie. Podobnie jak Pawłowa polityka eklezjalna, ekonomia ta musi być w pełni oparta na zaufaniu, a nie kontraktualizmie, który jest legitymizowany przez władze świeckie, a jednocześnie sam je legitymizuje. Im większe jest zaufanie między ludźmi, tym mniej konieczna okazuje się silna kontrola państwa wraz z jego mechanizmami przymusu. Ostatecznie, zgodnie z tym założeniem, „bardziej moralny rynek”, oparty na zaufaniu, solidarności i większym dzieleniu się ryzykiem, byłby w rzeczywistości, jak uważa Milbank, „bardziej prawdziwie wolnym rynkiem”<sup>389</sup>. Wbrew założeniom ekonomistów i ich przewrotnej antropologii, człowiek nie jest ze swej natury zwierzęciem dążącym do zysku, ale „zwierzęciem wymieniającym dary” (*gift-exchanging animal*). Nie szuka sposobu wzbogacenia się, ale społecznego uznania przez innego. Zgodnie z myślą Milbanka to antropologiczne założenie powinno stanowić fundament ekonomii, natomiast zaufanie powinno stać u podstaw organizacji biznesowych. Oczywiście nie został tu zaproponowany żaden konkretny model, jak takowa firma miałaby wyglądać. Milbank w sposób charakterystyczny dla siebie przedstawia mglistą ideę, do której należałoby dążyć i którą powinno się stopniowo wcielać. Nie jest to gotowe rozwiązanie, ale wzór realizowany w ciągłym procesie doskonalenia. Zakłada on „partnerstwo pomiędzy właścicielami, managerami, pracownikami i konsumentami”<sup>390</sup>. Mają zatem wytwarzać wysokiej jakości produkty, być uczciwi w ich wycenianiu i traktować godnie zarówno pracowników, jak i konsumentów. Nie sposób nie dostrzec, że w opisie tej wizji rekonstruowana jest forma działania „gotyckich” przedsięwzięć, czyli średniowiecznych gildii, cechów czy ich późniejszych socjalistycznych i romantycznych odnowicieli.

W momencie, gdy relacje w zglobalizowanym świecie są podyktowane przez zimną kapitalistyczną arytmetykę, niemożliwe jest tworzenie prawdziwych wspólnot. Głównym

---

<sup>387</sup> Por. J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 169-170.

<sup>388</sup> Por. J. Milbank, *The Real Third Way...*, s. 41.

<sup>389</sup> J. Milbank, *The Real Third Way...*, s. 63.

<sup>390</sup> J. Milbank, *The Real Third Way...*, s. 64.

celem zarówno współczesnych społeczeństw, jak i jednostek, jest „akumulacja abstrakcyjnego bogactwa albo ogólna władza-do-czynienia oraz rygorystyczne podporządkowywanie pragnienia do czynienia czegokolwiek, w tym kształtowania relacji społecznych”<sup>391</sup>. Każde działanie zostaje podporządkowane zasadzie akumulacji („*accumulate!*”). Liberalny indywidualizm zredefiniował rozumienie „tożsamości” (*identity*), pojęcia określającego relację między wieloma, niewielu i jednym. Wcześniej była ona definiowana przez wspólny teologiczny transcendentny cel<sup>392</sup>. Wspomniane relacje były rozumiane organicystycznie: wszyscy wraz z ludem, władcą i pośredniczącymi między nimi byli włączeni w jedno wspólne ciało. Wszyscy byli uczestnikami jednego żywego organizmu.

### **b) Gotycyzm i organicyzm**

Postulowanie „złożonej przestrzeni” jest według Milbanka jedną z cech charakterystycznych chrześcijańskiego socjalizmu, pozwalającą na dążenie do utworzenia alternatywnej, kontrliberalnej wspólnoty. Milbank wykorzystuje pojęcie chronotopu Michaiła Bachtina do wyjaśnienia dziewiętnastowiecznej „złożonej przestrzeni”, którą ostatecznie przemianowuje na „przestrzeń gotycką”<sup>393</sup>.

Milbank uznaje ideę chronotopu za odpowiednią do opisanego poszukiwanej przez niego specyficznej „złożonej przestrzeni”, choć Bachtin wykorzystywał ją do badań nad literaturą. Rosyjski literaturoznawca przejął pojęcie z nauk ścisłych, takich jak przyrodoznawstwo matematyczne czy fizyka (zostało ono wprowadzone przez Alberta Einsteina na gruncie jego teorii względności)<sup>394</sup>, gdzie bardziej znane jest jako „czasoprzestrzeń”. To właśnie pojęcie z dziedziny teorii względności Bachtin postanowił wykorzystać, poniekąd jako metaforę, w której zawarto istotę nierozłączności przestrzeni i czasu<sup>395</sup>. Z tego właśnie powodu wydaje się, że i brytyjski teolog, niejako okrężną drogą, uznaje użycie tego terminu za właściwe. Chronotopy są różne: ten oświeceniowy jest poddawany przez Milbanka ostrej krytyce. Wspomniana już natomiast i właściwie

---

<sup>391</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 164.

<sup>392</sup> BSO, s. 144.

<sup>393</sup> J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 275.

<sup>394</sup> M. M. Bachtin, *Czas i przestrzeń w powieści*, tłum. J. Faryno, „Pamiętnik Literacki” LXV, 1974, z. 4, s. 273.

<sup>395</sup> M. M. Bachtin, *Czas i przestrzeń w powieści...*, s. 273.



rozumiana „złożona przestrzeń” (a nie „prosta”, która nie uwzględniała wymiaru czasowego), ma swoje specyficzne *topos* i *chronos*, które odróżniają ją od sekularnej „czasoprzestrzeni”. W gotyckim chronotopie przestrzeń jest święta, „każdy akt zrzeczenia, każdy akt wymiany ekonomicznej, uwzględnia wzajemny osąd tego, co jest właściwe, prawdziwe i piękne, tego ładu, który będziemy mieć razem”<sup>396</sup>.

Współczesne liberalne społeczeństwa są inherentnie niezdolne do stworzenia wspólnot o trwałych i silnych więzach międzyludzkich. Wszystkie są niestabilne, krótkotrwałe, zdradzane w imieniu doraźnych interesów zatomizowanych jednostek. Są pozbawione autentycznego spoiwa i pozytywnej relacyjności, pozostając jedynie w jakiejś „reaktywnej” zależności opartej na „pół-mitycznym poczuciu bycia ofiarą”<sup>397</sup>, bez pozytywnego programu, który miałyby objąć całą ludzkość. Jak zauważa Milbank, brak im jakiegokolwiek dążenia do *societas perfecta*, które miałyby ucieleśniać wspólny ideał. Członkowie społeczności rezygnują ze swej jednostkowości na rzecz identyfikacji się z jakąś nietrwałą tożsamością: może to być hobby albo etykieta: „bycie kobietą”, „bycie czarnoskórym”, „bycie homoseksualistą”, „troska o jakieś zagrożone wyginieciem zwierzę”<sup>398</sup>. Autentyczniejszymi wspólnotami o silniejszych i bardziej trwałych w czasie (jak i zakorzenionych we wspólnej przeszłości i pamięci o niej) więzach są zrzeczenia lokalne, rodzinne, a nawet parafie, angażujące ludzi w zespół relacji na wielu poziomach.

W nowoczesności to jednostka ma polityczne i społeczne znaczenie. Wcześniej, jak wskazuje Milbank, rolę tę odgrywały mniejsze zgrupowania ludzkie (nazwijmy je za Czesławem Bartnikiem substrukturami społecznymi), które mogły pośredniczyć między większą całością a jednym władcą lub nielicznymi rządzącymi (np. arystokracją). Jak wskazuje teolog:

Rodzina, lokalne gospodarki, nawet gospodarka jako całość, wraz z dobrowolnymi stowarzyszeniami są traktowane, jakby były politycznie wtórne i przypadkowe, poza tym że słusznie są sposobami wyrażania wolności. Te organizacje już nie są postrzegane jako pośrednicy politycznej władzy, w przeciwieństwie do tradycyjnej podległej ojcu rodziny (choć

---

<sup>396</sup> J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 279.

<sup>397</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 164.

<sup>398</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 164.

możemy ubolewać nad odziedziczonym niedowartościowaniem autorytetu matczynego), feudalnego dworu, samego Kościoła i wielu rodzinnych stowarzyszeń i organizacji<sup>399</sup>.

Między jednostkami a najwyższym politycznym stopniem jedności społeczności<sup>400</sup> istnieje jeszcze poziom mniejszych zgrupowań, w których jednostki uczestniczą, a które mają charakter pośredniczący w sprawowaniu władzy. Dlatego tak istotne jest dla Milbanka przywrócenie należnej roli pośrednictwa (*mediation*) w myśli politycznej.

Pierwotną fundamentalną wspólnotą, wymykającą się logice ekonomicznej wymiany, jest rodzina, rozumiana jako naturalne środowisko, w którym człowiek wzrasta, kształci się i tworzy dalsze relacje, wychodząc z niej ku światu, ale zachowując z nią łączność. Rodzina stanowi nie tylko podstawową komórkę społeczną, ale wzorzec dla wszelkich innych zrzeszeń, które wymykają się zewnętrznej regulacji relacji międzyludzkich:

Ludzie znajdują się zawsze wewnątrz jakichś struktur rodzinnych (które są znacznie bardziej podobne do siebie w różnych kulturach, niż kiedyś dyktowała intelektualna moda), w lokalnych gospodarkach, w miastach i szczątkowych państwach, jak i w wielu rodzajach bractw i żeńskich zgromadzeń (tajnych i otwartych), które są tak stare jak różnorakie plemienne stowarzyszenia. Ludzka historia, można powiedzieć, zawsze była biologiczna – wiązała się z zaskakująco stałym odsłanianiem ludzkiego organizmu. Jednak ludzka biologia była zawsze historyczna: osobliwość *ludzkiej* organiczności jest jej środkiem do nieskończonej oryginalnej przebiegłości i wymyślania różnych wariacji, czasem tak zadziwiających, że równają się lub przekraczają w znaczeniu treść ogólnych organicznych kategorii. Na przykład „Rzym” jest rzeczywistością większą od ogólnego „imperium”, *ecclesia* od ogólnego organizmu religijnego, „grecki teatr” od ogólnych rytualnych przedstawień, *polis* od ogólnej miejskiej osady, kino (gdzie obrazy i sceny „śpiewają” w połączeniu, niby muzyka) od ogólnych sposobów artystycznych przedstawień<sup>401</sup>.

---

<sup>399</sup> BSO, s.156

<sup>400</sup> Milbank, odnosząc się do czasów od nowożytności, wygłasza swą krytykę przede wszystkim pod adresem suwerennego państwa, jednakże do innych (również przednowożytnych) najwyższych form organizacji politycznej przynależą takie zgrupowania jak plemię, miasto, imperium itp. Ta jedność organizacyjna jest konieczna dla wykształcenia się jakiegokolwiek wspólnej kultury. Zawsze jednak istnieją jakieś formy pośredniczące, gdzie jednostka nie jest autonomicznym elementem konstytutywnym zorganizowanej społeczności. Rodzina, gildie i cechy wymienione przez Milbanka to tylko jedne z niewielu takich „pośredników władzy”.

<sup>401</sup> BSO, s. 155.

Oczywiście rodzina jako *exemplum* powinna być rozumiana w sposób „idealny”, gdyż i ona jest wzorcem dla organicystycznych zrzeszeń. Funkcjonują w nich wszak pewna hierarcha, wzajemny szacunek oraz relacje oparte na wzajemności i darmowym darze, a nie kontraktualnej rynkowej wymianie; pierwszeństwo ma miłość, a nie władza stanowiona jako przymus. W przeciwieństwie do współczesnych interesownych modeli stowarzyszeń, rodzina nie jest reaktywną wspólnotą. Jest ona w pewnym sensie rewolucyjna, gdyż przeciwstawia się indywidualistycznej i neoliberalnej narracji (choć bez wątplenia w coraz większym stopniu ulega ich wpływom). I to sprawia, zdaniem Milbanka, że skazana jest ona na stracenie z perspektywy współczesnej władzy politycznej<sup>402</sup>. Próba zdyskredytowania „tradycyjnej” i „monogamicznej” rodziny jest dla Milbanka niezrozumiała, bo uważa on, że nawet jeśli poszerzy się jej definicje, to „siły kapitalizmu” wciąż będą starały się zniszczyć nawet tę „liberalną” rodzinę<sup>403</sup>. Dlaczego? Gdyż oferuje ona alternatywną wspólnotę, opartą

---

<sup>402</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 164.

<sup>403</sup> W ramach ekskursu warto odnieść się do poglądów Milbanka na rodziny nieheteronormatywne. Jakkolwiek Milbank jest zwolennikiem legalizacji i możliwości formalizacji związków jednopłciowych, tak pod auspicjami państwa, jak i we wspólnocie Kościoła, to jest zdecydowanym przeciwnikiem takich małżeństw. Trudno jest przeprowadzić szczegółową i rzetelną analizę tej jego postawy, gdyż Milbank nie podejmował tego tematu od strony ściśle akademickiej, a jedynie publicystycznej, w rozmowach prywatnych czy w wypowiedziach w mediach społecznościowych. Niemniej Milbank aktywnie wypowiadał się przeciwko legalizacji „małżeństw jednopłciowych”, gdy rozważano wprowadzenie ich w Wielkiej Brytanii (i ostatecznie wprowadzono: w Anglii i Walii w 2013 roku, w Szkocji rok później, a w Północnej Irlandii w 2019 roku) oraz w Kościele anglikańskim (taka redefinicja małżeństwa nie nastąpiła jeszcze w Kościele Anglii, jakkolwiek Kościół episkopalny w USA zatwierdził w 2015 małżeństwa tej samej płci i neutralne płciowo (*gender-neutral*). Zob. S. Sheridan, *USA: Episcopal General Convention approves marriage equality*, Anglican Communion News Service, July 2, 2015. Sprzeciw Milbanka względem tych postulatów, nawet w zakresie prawa państwowego, polegał na tym, że postrzegał on jako zagrożenie samą redefinicję małżeństwa, co nieuchronnie wywierałoby nacisk na wspólnotę Kościoła, by sama uznała tę nową rzeczywistość. W 2013 roku Milbank pisał: „większy lęk otaczający nową legislację dotyczy tego, że sekularny rozum nie odpuści tak szybko żądań absolutnie równych praw w oparciu o identyczne definicje. W tym przypadku stoimy w obliczu dużo bardziej drastycznej perspektywy. Nie tylko «małżeństwo» zostałoby przedefiniowane tak, by uwzględniło «homoseksualne małżeństwa», ale nieuchronnie redefiniowałoby nawet heteroseksualne osoby według *homoseksualnych kategorii*. Zatem «skonsumowanie» [małżeństwa] i «nierząd» przestałyby być postrzegane jako znaczące [kategorie] dla zawiązywania i rozwiązywania heteroseksualnych małżeństw”. J. Milbank, *The impossibility of gay marriage and the threat of biopolitical control*, „ABC Religion & Ethics”, 23.04.2013, <https://www.abc.net.au/religion/the-impossibility-of-gay-marriage-and-the-threat-of-biopolitical/10099888>, [dostęp: 14.06.2021]. Zob. także: J. Milbank, *Gay Marriage and the Future of Human Sexuality*, „ABC Religion & Ethics”, 13.03.2012, <https://www.abc.net.au/religion/gay-marriage-and-the-future-of-human->

na innych relacjach, niezdominowanych przez rynkowy, kontraktualny system wymiany. W ten sposób, można dojść do stwierdzenia, że to właśnie rodzina jest prawdziwie rewolucyjną wspólnotą. Czy wręcz, używając parafrazy *Cząstek Elementarnych* dokonanej przez Milbanka, „jest ostatnim bastionem pierwotnego komunizmu”<sup>404</sup>.

Organizowanie się ludzkiej wspólnoty ma zatem charakter biologiczny, czy też, jak określa to Milbank, „organicystyczny”. W *Socialism by Grace* teolog pisze wprost, że „wspólnota i organicyzm przynależą do siebie”<sup>405</sup>. Sposób kształtowania się ludzkiej społeczności, który postuluje Milbank, różni się od charakterystycznego dla oświecenia organicyzmu, określanego przez Brytyjczyka jako „subpersonalistyczny” (*sub-personalist*) z racji tego, że pozbawia „części” indywidualne i kolektywne ich „niezależnej subiektywnej pozycji”<sup>406</sup>. Przednowożytny ustrój państwowy był postrzegany jako *societas societatum*, w której to wszystkie jednostki były zsocjalizowane i upolitycznione w instytucjach „poniżej poziomu państwa” i nie istniała forma ścisłej regulacji z centralnego poziomu całego życia zatamizowanych jednostek<sup>407</sup>. Wbrew nowoczesnemu dążeniu do tworzenia coraz większych podziałów między jednostkami pod pozorem gwarantowania im większej wolności osobistej oraz jej ochrony, a jednocześnie do ścisłego regulowania ich wzajemnych relacji na poziomie jednego suwerennego ośrodka władzy, należy starać się przywrócić bardziej „cielesny” i „wzajemnościowy” model relacji i zrzeszania się w sposób rzeczywiście wolny, nie pod czujnym okiem państwa. Należy przy tym zastrzec, że katolicki korporacjonizm, jak już widzieliśmy, również nie potrafił udzielić zadowalającej odpowiedzi na ten podwójny problem jednoczesnej centralizacji władzy i atomizacji społeczeństwa. „Kolektywne ciała” według niego powinny zostać ponownie zrepolitycyzowane (*re-politicised*) i poddane „rozproszonej kontroli, w nowym społecznym i politycznym rozumieniu tego, jakie mają być ich cele, ściśle podporządkowując ich dążenia do zysku osiągnięciu społecznie i naturalnie pożądanym celów”<sup>408</sup>. Ta naturalistyczna

---

sexuality/10100726, [dostęp: 14.06.2021]; J. Milbank, *John Milbank Interview*, „Goldsmiths, University of London”, <https://www.gold.ac.uk/faithsunit/current-projects/reimaginingreligion/landmark-interviews/john-milbank/>, [dostęp: 14.06.2021].

<sup>404</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 164. Zob. M. Houellebecq, *Cząstki Elementarne*, tłum. A. Duniłowicz-Grudzińska, Wydawnictwo W.A.B.: Warszawa 2015.

<sup>405</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 164.

<sup>406</sup> J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 276.

<sup>407</sup> Por. BSO, s. 157.

<sup>408</sup> BSO, s. 157.

perspektywa, której winny jest neotomizm wraz z jego antropologią opartą na doktrynie *natura pura*, nie tylko jest błędna na poziomie teoretycznym, ale, jak widzieliśmy – zdaniem Milbanka jest skazana na rozwinięcie się w faszyzm<sup>409</sup>.

Szansę na bardziej rozproszony, a zarazem hierarchiczny model organizacji społecznej teolog widzi w powrocie do starożytnej i średniowiecznej myśli politycznej. W przeciwieństwie do współczesnego modelu, opartego na podporządkowaniu części całości, gotycyzm proponuje zajęcie się „złożonymi ciałami” społecznymi, gdzie „części są z kolei całościami”<sup>410</sup>. Jest to wyrażone w średniowiecznym aspekcie wolności – wolności stowarzyszeń, która została unicestwiona w nowoczesności i wyparta przez kontraktualizm. Również nowoczesna forma reprezentacji, charakteryzująca dzisiejsze ustroje polityczne, okazała się ułudą. Kluczem dla większego transferu władzy i większej sprawczości poszczególnych ciał społecznych jest położenie nacisku na gotycką „pośredniczącą rolę stowarzyszeń”. Gwarantowały one większą mediację pomiędzy „«jednym» centrum [władzy] z jednej strony oraz «wieloma» rozproszonymi jednostkami z drugiej”<sup>411</sup>. Ponadto odgrywały one istotną rolę w kształceniu społeczeństwa i przystosowywaniu jednostek do życia we wspólnocie zgodnie z rolą i powołaniem, dla dobra jej całej. To one bowiem były miejscami „formacji cnotliwych praktyk, które to [praktyki] centralna zasada musi koordynować i przekierowywać”<sup>412</sup>. Kościół ponadto wzbogacał te stowarzyszenia poprzez nadawanie nadprzyrodzonych celów świeckim praktykom, takim jak rolnictwo, edukacja, prawo, medycyna, handel itd. Najistotniejszą funkcję pełniły tu przede wszystkim organizacje monastyczne, żebracze i uniwersyteckie oraz gildie, które „przecięły” ówczesną sekularną domenę. Ten „gotycki” model proponowali również chrześcijańscy socjaliści. „Socjalizm” miał przywrócić i rozszerzyć tę sferę „społeczną”, którą udało się uchwycić Augustynowi, przez „proliferaację grup samorządowych, egalitarnych i ze sobą kooperujących”<sup>413</sup>. Miały one działać podobnie do średniowiecznych zakonów, jednakże w sposób niezależny od władzy klerykalnej<sup>414</sup>.

---

<sup>409</sup> Por. BSO, s. 157, przypis 96.

<sup>410</sup> Milbank, *On Complex Space*, s. 276.

<sup>411</sup> BSO, s. 158.

<sup>412</sup> BSO, s. 158.

<sup>413</sup> PRS, s. 874 (TST, s. 413).

<sup>414</sup> Por. PRS, s. 874 (TST, s. 413).

Podobnie, religijne ruchy socjalistyczne odwoływały się do tego dziedzictwa, między innymi poprzez wskrzeszanie gildii. W gotyckiej perspektywie stowarzyszenia się ludności jest zawarta również sama esencja solidarności. Podczas gdy „jednostka wykracza poza stowarzyszenie (albo mniejsze stowarzyszenia przekraczają większe), ma prawo odwołać się do innych spoza stowarzyszenia, a inni mogą się odwoływać w jej imieniu”<sup>415</sup>.

Średniowieczna wertykalna hierarchia dla Milbanka w sposób symboliczny stanowi wzór organizmu społecznego, w którym mamy do czynienia z partycypacją obywateli poprzez pośredniczące komórki społeczne w sprawowaniu władzy<sup>416</sup>. To właśnie w średniowieczu zdaniem teologa została wzmocniona rola „nielicznych” (*the few*) w sprawowaniu władzy. Owi nieliczni to różne średniowieczne korporacje. Mówiąc o nich, Milbank ma na myśli głównie stowarzyszenia, ale i niekiedy samą arystokrację czy innych „pośredników” pomiędzy „wieloma” (*de facto* ludem) i „jednym” centrum władzy (np. królem). Rolą nielicznych jest kierowanie innych na drogę cnoty. Starożytna zasada arystokracji, stwierdza Milbank, „rozumiana jako polityczna zasada cnoty [*political rule of virtue*] i reguła mająca za zadanie wpajanie cnoty” dzięki chrześcijaństwu zostaje „upowszechniona, zróżnicowana i zdemokratyzowana”, dzięki czemu powstaje coś, co teolog nazywa „*extended few*” – „rozszerzone grono nielicznych”<sup>417</sup>. Współcześnie rola owych *the few* jest znacznie bardziej ograniczona i nie pełnią już oni funkcji pośredniczącej:

---

<sup>415</sup> J. Milbank, *On Complex Space*, s. 278.

<sup>416</sup> Chociaż średniowiecze jest dla Milbanka istotnym punktem odniesienia, zwłaszcza w kontekście idei wiary chrześcijańskiej jako głównego czynnika jednoczącego Europę, teolog nie idealizuje tego okresu. W *The Gift of Ruling: Secularization and Political Authority* pisze, że „w średniowiecznym porządku nie było nic stabilnego. Królestwa i państwa-miasta, domeny feudalnych wojen i handlu, zawsze walczyły z zawziętością, szukając bardziej świeckich pastwisk [sic!]. Jednak prawie wszyscy pozostawali chrześcijanami; akceptowali wyższość nadprzyrodzoności i dlatego nie mogli po prostu umacniać autonomii polityki od rozważań teologicznych i kościelnej kontroli bez rzekomego powrotu do pogaństwa. Chociaż pogańskie uczestnictwo w polityce, bohaterstwo, przyjaźń i wielkoduszność nadal były afirmowane, uważano je, za Augustynem, za jedynie „łśniące przywary”, jeśli nie były oparte na „nadprzyrodzonej pokorze, cierpliwości, wyrozumiałości, przebaczeniu, wierze, nadziei i miłości”. J. Milbank, *The Gift of Ruling...*, s. 214. Broniąc na swój sposób średniowiecza, Milbank zwraca również uwagę na to, że stosowanie przemocy w tym okresie nie wynikało z jakiejś prymitywnej, barbarzyńskiej, religijnej mentalności ludzi tego okresu (co często się podnosi jako zarzut wobec chrześcijaństwa), ale wręcz przeciwnie – „najdotkliwsze formy społecznej opresji, jakie napotykałyśmy w średniowieczu, stanowiły rezultat rozpoczętego procesu formowania sfery świeckiej”. PRS, s. 932 (TST, s. 442).

<sup>417</sup> BSO, s. 159.

nowoczesna teoria polityczna, która jest zawsze *liberalną* teorią polityczną i której wpływ stawał się z czasem – aż do współczesności – coraz to większy, charakteryzowana jest przez próbę umniejszenia i usunięcia roli [odgrywanej niegdyś przez] nielicznych, traktowanych jako gniazdo uprzywilejowanej, nieuzgodnionej z nikim władzy, mającej dyskusyjne roszczenia do etycznej wartości – i zarazem jako zagrożenie dla ogólnej jedności i indywidualnej wolności<sup>418</sup>.

Tak zdaniem Milbanka wygląda „główna linia teorii liberalnej”. Sam jednak zauważa, że w tym dyskursie partycypowali autorzy, którzy nie zgadzali się z takim poglądem, jak Johannes Althusius (1563-1638), Edmund Burke (1729-1797) czy Alexis de Tocqueville (1805-1859)<sup>419</sup>. Choć rola nielicznych była kluczowa w przednowożytnych teoriach politycznych<sup>420</sup>, teraz zostali usunięci z dyskursu władzy. Milbank rozróżnia dwa stojące za tym procesem *topoi*: nominalistyczne i szkotowskie. Nominalistyczna zasada głosząca, że nie istnieją żadne uniwersalia, nawet w samym umyśle posiada swój polityczny korelat: „jeśli nie ma uniwersaliów [*universal essences*], wtedy nie ma również żadnego prawdziwego «dobra wspólnego» ani żadnej rzeczywistości odpowiadającej ideom «powszechnej sprawiedliwości»”<sup>421</sup>. Idee te stają się abstrakcyjnymi konstruktami, pozbawionymi transcendentnego odniesienia. W świetle tak utraconego celu cnota, która pozwala do niego dążyć, staje się zbędna, a zatem i nieliczni tracą swą funkcję. Skoro nie ma już „cnotliwych niewielu” (*virtuous few*), którzy wspomagają w dążeniu do cnoty i dystrybucji władzy politycznej poprzez odniesienie do politycznych uniwersaliów, to wszelka władza polityczna musi mieć swe źródło w indywidualnej woli. Widzimy zatem, jak nominalizm jest koniecznie powiązany z teorią woluntarystyczną, która ma również swoje odzwierciedlenie w rzeczywistości politycznej. Tutaj zaprezentowane są dwie

---

<sup>418</sup> BSO, s. 159.

<sup>419</sup> Burke i Tocqueville są uważani, w zależności od przyjętego stanowiska, przez jednych za przedstawicieli konserwatyzmu, a innych – liberalizmu. Mogą być również traktowani, jak robi to Sanford Lakoff, jako „liberalni konserwatyści”. Zob. S. Lakoff, *Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism*, „The Review of Politics”, 1998, 60, 3, s. 435-64. Milbank jednak jednoznacznie uznaje ich za przedstawicieli liberalizmu, gdyż, jak zostało ukazane, konserwatyzm u swych podstaw (wypływających z postszkotowskiej metafizyki) jest inherentnie związany z liberalizmem i pod względem presupozycji metafizycznych nieodróżnialny.

<sup>420</sup> Ową harmonię pomiędzy „jednym” i „nielicznymi” a „większością” Milbank odnajduje u Platona w *Państwie* (543a1-569b5) oraz w *Polityce* Arystotelesa (1279b-1288b; 1325a17-1325b33).

<sup>421</sup> BSO, s. 162.

możliwości: jedna, idąc za Hobbesem i Bodinem, wskazuje na wywiedzenie władzy z jednego źródła, co ma zabezpieczyć porządek w obliczu naturalnej społecznej anarchii. Podobną funkcję spełnia teokratyczny absolutyzm, który zdaniem Milbanka był nieznanym w średniowieczu i jest kolejną nowożytną doktryną<sup>422</sup>. Druga jest, podobnie jak pierwsza, ściśle kontraktualistyczna, natomiast zakłada oparcie porządku nie na jednej centralnej, ale na wielu indywidualnych woliach. Jest jednak wiele mechanizmów, które mogą tę władzę polityczną w oparciu o wole jednostek utworzyć. Milbank wskazuje na to, że „naturalny» interes własny zostaje utemperowany przez rozumny, «sztuczny» interes własny, który zgadza się na działania serii norm wychowawczych, rynkowych lub prawnych w celu podążania za pierwotnym interesem własnym w sposób bezpieczniejszy i bardziej przewidywalny”<sup>423</sup>. Drugi, szkotowski *topos* to oddzielenie ładu od pierwotnie wyizolowanych woli. Milbank zwraca uwagę, że to może zostać osiągnięte przy pomocy mechanizmów rynku i państwa. Jednostki chętnie wycofują się z anarchicznie sprawowanej „wojny wszystkich przeciwko wszystkim” na rzecz bardziej uregulowanej „gry wojennej”, gdzie tak ryzyko, jak i wygrana są mniejsze. Podporządkowanie się zasadom ma charakter czysto utylitarystyczny i ma zagwarantować jednostkom większe bezpieczeństwo<sup>424</sup>.

To organicystyczne ujęcie gotyckiej przestrzeni Milbank zawdzięcza von Gierkemu, według którego ten model miał swe źródło w Pawłowej koncepcji Kościoła jako Ciała Chrystusa<sup>425</sup>. W przeciwieństwie do starożytnego *polis*, Kościół nie jest ogrodzoną przestrzenią, w której można się zabarykadować, ale „nieskończenie przekracza zakres państwa oraz zdolności pojmowania ludzkiego rozumu” poprzez „jedność z niebiańskim miastem i Chrystusem – jego głową”<sup>426</sup>. Stanowiło to „nadmiar” (*excess*) dla ówczesnego społeczeństwa, które mogło według Milbanka być uchwycone poprzez odniesienie się albo do samej Osoby Chrystusa, albo do chrześcijańskiego stowarzyszenia, którego działalność znajdowała swe uzasadnienie nie w ludzkim prawie, ale w dążeniu do zbawienia<sup>427</sup>. Właśnie owo członkostwo w Ciele Chrystusa stanowiło pierwsze źródło zbiorowej europejskiej

---

<sup>422</sup> Por. BSO, s. 162-3.

<sup>423</sup> BSO, s. 163.

<sup>424</sup> Por. BSO, s. 163.

<sup>425</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 276; Zob. O. von Gierke, *Political Theories of the Middle Age...*

<sup>426</sup> J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 277.

<sup>427</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 277.



tożsamości<sup>428</sup>. W istocie, nowoczesny Lewiatan małpuje tę „korporacyjną” tożsamość. Idea Ciała Chrystusa jest według brytyjskiego teologa „znacznie bardziej politycznie złożona” od innych współczesnych koncepcji, takich jak społeczeństwo obywatelskie, prawa człowieka czy demokracja. Gramatyka eklezjalna, w której jesteśmy Ciałem Chrystusa, nie na zasadzie jakiejś umowy, ale przez wzajemne więzi, w których jesteśmy wpierw odbiorcami łaski, nie opiera się na żadnym ludzkim autorytecie. Owa hierarchia jest zapośredniczona przez „spożywanie” tej religijnej symboliki<sup>429</sup>. Egalitaryzm, który gwarantuje Kościół, włączając wiernych przez sakramenty, nie jest dążeniem do homogeniczności społeczeństwa, ujednoliceniem go przez uidentycznienie jednostek, pozbawienie ich indywidualnych cech w imię uniwersalnej kultury i ściśle regulowanych relacji opartych na ustanowionych prawach. Członkowie Kościoła mają zapewnione to, że ich tożsamość jest cenna dla Kościoła i wzbogaca jego wewnętrzne relacje, dodając do skarbcza jego tradycji. Dzięki włączeniu w jedno Ciało stają się oni członkami organizmu z całym swoim bagażem kulturowym i przeszłością. Chrystologiczna symbolika leżąca u podstaw organicyzmu eklezjalnego stała u źródeł zachodnich sekularnych koncepcji społeczeństwa już od Hobbesa, jednak została wyprana z tej treści, która stanowiła fundament prawdziwego pokoju w społeczeństwie – z Objawienia.

Świecka polityka jest ograniczona do podejmowania problematyki autorytetu i wolności z perspektywy przestrzennej. Natomiast to, co oferuje koncepcja Ciała Chrystusa, to „polityka czasu”, stanowiąca „nadwyżkę” (*surplus*) w stosunku do tych „zwyczajnych kwestii”<sup>430</sup>. Rzeczona „polityka czasu” odrzuca „sekularną oscylację pomiędzy humanizmem i nihilizmem”<sup>431</sup>. Zsekularyzowany humanizm bowiem opiera się na kryterium autonomii, polegającym na ograniczaniu wywierania przymusu jednych na drugich. Jednakże to właśnie tak pojęta autonomia zdaniem Milbanka musi się ostatecznie „zamanifestować w postaci terroru kolektywnej i większościowej siły, idealizacji ludzkiej wolności bez względu na jej wybory, i przyznawania jej absolutnej słuszności we wszystkim co zarządzi – bez, a zarazem w wyniku wyjątków”<sup>432</sup>. Ów humanizm musi się natomiast

---

<sup>428</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 176. Milbank w tym zakresie odwołuje się do twierdzenia Catherine Pickstock w *After Writing*.

<sup>429</sup> Por. J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 176-7.

<sup>430</sup> Por. J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 177.

<sup>431</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 178.

<sup>432</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 178.

stoczyć w nihilizm, w ramach którego niemal nieograniczona wolna wola będzie postrzegana jako jakiś rodzaj przeznaczenia, „tymczasowa instancja ślepej siły”. Jak w przypadku humanizmu odmawia się rzeczom czasowości i „inherentnej nicości” poprzez pragnienie osiągnięcia jakiejś trwałości i nieśmiertelności, tak nihilizm celebrowa ową nietrwałość i nicość. Lecz tylko orientacja ku transcendencji, wedle słów Milbanka, pozwala na dostrzeżenie faktycznej „nicości” rzeczy, które istnieją wyłącznie dzięki partycypacji, będąc subsystowanymi w formie daru<sup>433</sup>. Możemy łatwo dostrzec, w jaki sposób „polityka czasu” Milbanka jest zaledwie kolejną odsłoną gotyckości. Wprowadza ona bowiem nadprzyrodzony, czasowy i historyczny horyzont do statycznej przestrzeni. Tym samym, polityka czasu

traktuje życie i momenty życia jako jedynie przemijające, skupiając się na tym, jak mogą przemijać w chwale. Zatem zamiast ofiarniczego kultu instrumentalizacji, który skłania nas do myślenia o większości procesów – edukacji, drodze do pracy, technologii, administracji, komunikacji – jako rzeczach, które trzeba przetrwać, jeśli mamy osiągnąć naprawdę cenne (ale nieuchwytnie) cele, skupialibyśmy się raczej na cyklicznych „bezcelowościach” życia (jedzeniu, by pracować, pracowaniu, by jeść itp.). Wtedy dostrzeżelibyśmy w tym samym cyklu cel, rodzaj tańca, który powinniśmy dobrze wykonywać, tak jakby dla samej przyjemności bogów<sup>434</sup>.

Ten nieco poetycko kończący się opis można zawdzięczać inspiracji Platonem i jego ideą państwa, którą upodobali sobie tak Milbank, jak i Catherine Pickstock, do której brytyjski teolog niejednokrotnie odwoływał się w swych rozważaniach. Nie zmienia to jednak istoty przesłania, jakim jest konieczność „nieziemskości jako warunku wstępnego sprawiedliwości” (*priority of the other-worldly as the pre-condition of justice*)<sup>435</sup>. Rolę „nieziemskości”, a bardziej dosłownie: „inno-światowości” należy rozumieć przede wszystkim w kontekście nadawania sensu przemijalnej rzeczywistości, która zapośrednicza i zapowiada owe „inne”. Jest to rzecz nieuchwytna dla świeckiego socjalizmu. Podczas gdy religijny socjalizm chce zachować to co „prawdziwie dobre” we wspólnocie, jego świecki odpowiednik proponuje jedynie wycofanie się z egotyzmu z „niechęcią i urazą”, jakby lękając się by ludzie zbyt dużo tych dóbr nie posiadali. Religijny socjalizm, który postuluje Milbank, podobnie do

---

<sup>433</sup> Por. J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 179.

<sup>434</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 177.

<sup>435</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 177.

Augustyna, zakłada natomiast, że dobra należy szukać w tym, co wspólne, i że „może ono być naprawdę posiadane, ale jedynie na sposób otrzymania daru, którego należy się zrzec i przekazać dalej”<sup>436</sup>. Tylko tam, gdzie to, co „wspólne” jest postrzegane jako „metafizycznie i prawdziwie wspólne”, indywidualizm może zostać przewyższony przez zbiorowość – „tak jak transcendentny uniwersał jest jedynie osiągalny przez lokalną i specyficzną refrakcję”<sup>437</sup>.

### c) Transcendencja

Jak przekonuje Milbank, ludzkie formy organizacji muszą posiadać wspólną perspektywę transcendencji, która zacieśniałaby więzy między jednostkami i grupami poprzez dążenie do jednego nadprzyrodzonego celu. Tego aspektu brakuje wszystkim ustrojom sekularnym. Jednocześnie należy wystrzegać się skażonego woluntaryzmem fundamentalizmu religijnego, który jest tak samo zgubny dla ludzkości. Zamiast niego Milbank proponuje ponowne przemyślenie „biblijnego i platońsko-arystotelesowskiego metafizycznego dziedzictwa”, które jest wspólne dla chrześcijaństwa, judaizmu i islamu. To wspólne dziedzictwo, zdaniem brytyjskiego teologa, może oferować jakąś wspólną wizję praktyki w różnych dziedzinach życia społecznego, jak choćby w gospodarce i kulturze. Wizja ta pozwoliłaby na uniknięcie idolotryzacji tak „formalnej władzy” w postaci praw jednostki, jak i absolutnej suwerenności państwa. Nowa wspólna wizja, którą według Milbanka powinniśmy się kierować, powinna opierać się na „ufności że ludzka mądrość może naśladować, niedoskonale lecz prawdziwie, coś z wiecznego porządku sprawiedliwości”<sup>438</sup>. Tak przekonywał w swym tekście napisanym w następstwie zamachów z 11 września 2001 roku. Myśl ta przenika zarówno teopolityczne eseje Milbanka, jak i książkę *Beyond Secular Order. Religie osiowe* (wymienione już abrahamowe) w szczególności, ale także filozofia sokratejska czy nawet buddyzm dostarczają tego pojęcia transcendencji. Nawet powierzchowna analiza pozwala Milbankowi stwierdzić, że wszystkie te religie powstawały nie w ramach budowania sojuszu „tronu z ołtarzem” i legitymizacji suwerennej władzy, ale w kontrze do wielkich imperiów. Miały one być zaczątkiem wspólnot podważających władze państwowe<sup>439</sup>. Ta w istocie nadprzyrodzona perspektywa, zakorzeniona w konkretnej tradycji metafizycznej, umyka świeckim

---

<sup>436</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 178.

<sup>437</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 178.

<sup>438</sup> J. Milbank, *Sovereignty, Empire, Capital and Terror...*, s. 240.

<sup>439</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 174.

adaptacjom socjalizmu. Dlatego też lewicowe programy są skazane na porażkę – brak im jakiegoś ugruntowania, zakotwiczenia, które dawałoby im stały punkt odniesienia, wykraczający poza doczesne i materialne potrzeby.

Transcendencja postulowana przez Milbanka w ramach jego projektu nie pozwala w pełni uchwycić tego, do czego się dąży. Różni się tym od sekularnych utopii, które mają często bardzo dokładną wizję tego, co ma się urzeczywistnić, choć, jak widzieliśmy na przykładzie historii XX wieku, było to tragiczne w skutkach dla części ludzkości. Projekt Milbanka jest odmienny od *quasi*-utopijnych projektów nowoczesności, patrzących na historię jako realizację linearnej drogi postępu, w ramach którego określone projekty państwowości czy globalna kultura mają być ostatecznym celem dążeń wspólnoty. Zamiast tego Milbank ukazuje horyzont czegoś, co jest obecne, ale nieuchwytnie, do którego się dąży

440.

Brak ostatecznej instancji, która pozwala na krytykę zastanego porządku, zostawia ludzi w niemocy wobec rosnącej suwerennej i coraz bardziej absolutystycznej władzy. Dopiero taka religijna perspektywa zezwala na jakąś „absolutną samokrytykę”, której wymaga tak demokracja polityczna, jak i sprawiedliwość społeczna. Muszą one unikać w procesie samokrytyki absolutyzacji siebie, gdyż, zdaniem Milbanka, prowadzi to do „faszystowskiego kultu woli i przeznaczenia – a potem do prób wprowadzenia ostatecznego boskiego sądu tu i teraz, by stworzyć utopijne «niebo na ziemi», którego następstwem będzie konieczne «piekło na ziemi», na które będą skazani wszyscy nie dość doskonali”<sup>441</sup>. Dlatego też Milbank postrzega Holocaust jako pełnię i absolutną realizację sekularności doprowadzoną do ostateczności<sup>442</sup>. Tylko transcendencja pozwala zachować pewną harmonię pomiędzy samokrytyką a samopochwałą, nie pozwalając popadać w idolatrizację samego siebie.

---

<sup>440</sup> Por. J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 173.

<sup>441</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 179-180.

<sup>442</sup> Por. tamże, s. 180. Podobną argumentację powtórzył w swym artykule *What Lacks is Feeling...*, przypisując kantyzmowi z jego agnostycyzmem i formalnym demokratyzmem odpowiedzialność za upadek Republiki Weimarskiej i triumf nazizmu. Habermas przeciwstawił się tej interpretacji, winiąc przede wszystkim „niepowodzenie burżuazyjnych elit w zrozumieniu promującego wolność charakteru procedur konstytucyjnych i demokratycznych”. Gdyby dyskurs polityczny zdominował kantysta Hans Kelsen, jak twierdzi Habermas, a nie „klero-faszystowski” esencjalista Carl Schmitt, historia mogłaby się potoczyć inaczej. Por. J. Habermas, *Reply to My Critics*, tłum. C. Cronin, w: *Habermas and Religion...*, s. 673; por. J. Milbank, *What Lacks is Feeling: Hume Versus Kant and Habermas*, w: *Habermas and Religion...*, s. 561-604.

Wspomniana polityka czasu daje nieskończoną perspektywę, przedmiot dążeń, który nigdy nie będzie „już tu”. Perspektywa transcendentna w chrześcijaństwie jest o tyle wyjątkowa, że Bóg już się uobecnił w ciele w konkretnym miejscu historycznym, stając się, by posłużyć się pojęciem Balthasara, uniwersalnym konkretem. Jego życie, głoszenie i ofiara są ostatecznym punktem odniesienia dla chrześcijan i są, co Milbank często zaznacza, nieustannie powtarzane w praktyce Kościoła. Królestwo Boże, które głosił Chrystus, a które teraz jest głoszone w Kościele, nigdy nie może być w pełni zrealizowane w upadłym świecie. Ten horyzont, który jest nam dany, nie jest zwykłym punktem dojścia, ale jest należącą do wspólnoty wizją rzeczywistości w pewnych momentach i antycypowanej „wieczności”. Według słów Milbanka jest „jak światło, które każdy widzi z innej perspektywy”. „Polityka czasu” dąży zarazem do „rytualizowania życia jako przejścia, by zlokalizować w drodze to, co jest wieczne”<sup>443</sup>. Aspekt rytualny społeczeństwa przywołuje zatem ową transcendencję, umacnia jej wizję w sposób wspólnotowy. Dlatego też Milbank stwierdza za Pickstock, że owa polityka jest „fundamentalnie liturgiczna”.

#### **d) Liturgiczność „polityki czasu”**

Aspekt liturgiczny ludzkiej egzystencji dopełnia prezentowany przez Milbanka projekt polityczny. Teolog odwołuje się w tym zakresie do Pickstock i zaproponowanego przez nią „liturgicznego chronotopu”<sup>444</sup>. Jak już wiemy, koncepcja czasoprzestrzeni zakłada w równym stopniu wymiar przestrzenny, jak i czasowy, bez priorytetyzowania jednej sfery wobec drugiej. Pojęcie to było wykorzystane przez Pickstock konkretnie przy analizie rzymskiej liturgii (*Ritus Romanus*)<sup>445</sup>. W oparciu o jej rozważania Milbank w ramach tego liturgicznego porządku opracowuje trzy modalności, które rytualizują przebieg życia: uroczystość (*festivity*), edukację oraz zawód (*profession*).

Uroczystość przejścia przez życie jest opisywana jako „dar”. Określenie *a passage of gift* może być rozumiane jako ‘przejście’ lub ‘przekazanie daru’. Obdarowywanie i dzielenie się z innym zyskuje wymiar uroczysty oraz staje się powodem do celebracji tego aktu. Samo życie może być rozumiane jako przemijanie daru, który otrzymaliśmy. Jesteśmy odbiorcami

---

<sup>443</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace*, s. 180.

<sup>444</sup> Por. C. Pickstock, *After Writing...*, s. 233-8.

<sup>445</sup> Dokładnie od momentu prezentacji darów i ucałowania ołtarza przez kapłana, aż do przyjęcia Chrystusa w Eucharystii przez wspólnotę. Por. C. Pickstock, *After Writing...*, s. 233-8.

tego daru, ale również dzielimy się naszym życiem z innymi. Wymaga to jednocześnie doksologii oraz miłości, które muszą być razem celebrowane – tak byśmy w pełni mogli być zarówno odbiorcami, jak i dawcami owego przemijającego życia.

Współcześnie ten wymiar ludzkiej egzystencji, umiejętność celebracji życia wraz z jego przemijalnością oraz pamięć o tych, którzy odeszli, jest zaniedbany. Jak wskazuje Milbank, zaczyna brakować wspólnej, publicznej przestrzeni, która by pozwoliła podtrzymywać tę pamięć i celebrować przemijanie: „[b]ez zbiorowej żałoby i zbiorowego ofiarowania nie powstają wystarczająco ekstrawaganckie prace publiczne, wznoszone z nieograniczonego i nadmiernego zapotrzebowania”<sup>446</sup>. W tym kontekście liturgia jest nie tylko darem „spontanicznym nieuregulowanym opodatkowaniem”, ale również „pracą ludzi” – jest okazją zarówno do „uroczystego rozruchu”, jak i „stałości codziennego spokojnego rzemiosła”<sup>447</sup>.

Edukacja w polityce „przestrzennej” (jak zaznacza Milbank – tak prawicowej, jak i lewicowej) jest zaledwie czasowym narzędziem służącym celom politycznym, społecznym, ekonomicznym i technologicznym<sup>448</sup>. Jej charakter jest czysto utylitarystyczny i ma służyć osiągnięciu doczesnych, skończonych celów, dających się ująć w kategoriach materialistycznych. We współczesnej demokracji prawda, która powinna być podstawą kształcenia, zostaje zastąpiona przez propagandę<sup>449</sup>, stając się zaledwie instrumentem do osiągnięcia ich celów w rękach sekularnych instytucji. Polityka czasu wprowadza inną perspektywę, z której „to, co polityczne (i społeczne, ekonomiczne czy technologiczne) jest zaledwie momentem w pedagogii lub *Paidei*”<sup>450</sup>. Każdy punkt ludzkiego życia może być traktowany jako *theoria* albo może stać się „kontemplacją wieczności”. Dlatego też całość życia jest procesem otrzymywania i uczenia się<sup>451</sup>.

Edukacja ze względu na swój specyficzny charakter, który wykracza poza ramy instytucjonalności i zwykłego przekazywania informacji, nigdy nie będzie w pełni politycznie zorganizowana. Nigdy też nie będzie mogła być w pełni demokratycznym

---

<sup>446</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 181.

<sup>447</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 182.

<sup>448</sup> Por. J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 182.

<sup>449</sup> Por. J. Milbank, *On Complex Space...*, s. 285.

<sup>450</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 182.

<sup>451</sup> Por. J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 182.

procesem – większość nie może bowiem narzucać „całości” procesowi pedagogii. Dlatego też „demokracja, w jej zwyczajnym przestrzennym sensie, nigdy nie powinna zarządzać edukacją; jeśli już, to edukacja *musi* kierować demokracją i określać jej jakość”<sup>452</sup>. Za Augustynem należy przyjąć, że to odpowiednie kształcenie w wiedzy i cnocie powinno wpływać na organizację życia politycznego – bez względu na ustrój.

Ostatnim rodzajem „liturgicznego chronotopu” jest zawód lub profesja (*profession*). W rozumieniu Milbanka, wykonywanie zawodu łączy się nie tylko z jakąś wyuczoną umiejętnością czy, by posłużyć się ekonomicznym uproszczonym opisem, sprzedawaniem swojej pracy. Tylko tam, gdzie zostaje ustanowiona jakaś transcendentna wartość, możliwa staje się „samoregulacja” członków społeczności, internalizujących sens roli, którą odgrywają, oraz praktyki, którą wykonują. Milbank owo oddanie nazywa „cnotliwym «profesjonalizmem»”<sup>453</sup>. Tutaj powraca również wcześniejsza kwestia wagi edukacji – gdyż każdy członek zawodu musi być do niego przyuczony. Właściwie przeprowadzony proces kształcenia, mający na uwadze transcendencję, uwrażliwi jednostkę na jej rolę w wytwarzaniu wspólnego dobra. Egoistycznie pojmowany zysk przestaje być celem wykonywania zawodu, jak to jest w ekonomii liberalnej. Możliwe też (choć o tym Milbank już nie wspomina, pomimo że logicznie wynika to z jego wywodu), że celem wykonywania zawodu nie jest także podporządkowanie się logice maksymalizacji produkcji, jak w przypadku gospodarki centralnie planowanej. Taki idealny przedstawiciel „profesji” nie tylko nie pragnie własnego zysku i prestiżu, ale on „*idzie z tym, co robi, staje się darem, którym obdarza; ta hojność jest nim samym, nie jego ego, ale czymś poświęconym, jeśli ma zostać odnowione. By mógł być dawcą w ten konkretny sposób, społeczeństwo w zamian zapewnia mu to, czego potrzebuje w formie narzędzi, prestiżu, materialnego dobrobytu i czasu wolnego*”<sup>454</sup>. Takie rozumienie zawodu, pojmowanego w pewnym stopniu jako powołanie (ale nie na sposób Weberowski, zaprezentowany w *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu*), jest dalekie od jego kapitalistycznego ujęcia, dokonywanego w kategoriach czysto utylitarystycznych. Milbank zwraca uwagę, że w kapitalizmie zaszła *de facto* „deprofesjonalizacja”<sup>455</sup>, pozbawiająca profesję jej transcendentnego charakteru. Widzimy również, że opisywany przez Milbanka „profesjonalizm” ma charakter czasoprzestrzenny

---

<sup>452</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 183.

<sup>453</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 184.

<sup>454</sup> J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 184.

<sup>455</sup> Por. J. Milbank, *Politics: Socialism by Grace...*, s. 184.

i nie można go sprowadzić do „przestrzennej” sfery, którą byłaby rola pełniona w zwykłej grze rynkowej. Wpisanie zawodu w proces kształcenia i wprowadzenie perspektywy transcendencji, która jest ciągłym punktem odniesienia, podkreśla jego liturgiczny i chronotopiczny charakter.

## 5. Konkluzja

Rozumienie teologii przez Milbanka wiąże się z konkretną praktyką, która ma charakter nie tylko indywidualny, ale i społeczny. Teologiczna teoria jest bowiem eksplikacją praktyki oraz eklezjologią<sup>456</sup>. Przepaść między teorią a praktyką, która była podtrzymywana przez nowoczesną teologię (bez względu na to, czy liberalną, czy konserwatywną), musi zostać zasypana. Wymaga to jednak autentycznie integralnej teologii, która uwzględni tak ludzkie działanie, jak i jego nadprzyrodzony wymiar z perspektywy otwarcia na Bożą łaskę. Droga, którą obrał Milbank, wiedzie przez integralne odczytanie Pisma Świętego, uwzględniając jego wymiar historyczny i kerygmaticzny, by zjednoczyć w eklezjalnej polityce to, co społeczne i teologiczne. Odrzucając niektóre augustiańskie interpretacje, autor *Beyond Secular Order* przeciwstawia się dwupłaszczyznowemu rozumieniu roli Kościoła i państwa jako dwóch radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rzeczywistości.

Brytyjski teolog zwraca jednak uwagę na to, w jaki sposób nowoczesne państwo uzyskało i podtrzymuje swą absolutną suwerenność, maksymalizując władzę nad obywatelami oraz niszcząc wszelkie alternatywne formy organizacji i zrzeszania się (w tym organizacje religijne, a nawet rodzinę). W obliczu tej subtelnej współczesnej tyranii liberalnej demokracji oraz kapitalizmu Milbank proponuje, by w jeszcze większym stopniu zwrócić się ku Kościołowi z jego kontrkulturowym, ale pozytywnym potencjałem do przybliżania eschatycznego pokoju. Antycypując Królestwo Boże, które nadchodzi, Kościół pozwala „odczytywać” inne możliwe warianty społeczności, nieograniczone przez czysto sekularne i naukowe projekty.

Teologia nie powinna oddawać sfery społecznej walkowerem naukom społecznym, ale powinna poddawać namysłowi „los alternatywnego królestwa”, czyli pytanie „dlaczego Kościół zasadniczo nie zdołał dokonać dzieła zbawienia, zamiast tego zapoczątkowując

---

<sup>456</sup> Por. PRS, s. 812 (TST, s. 382).



świecki świat nowoczesności – z początku liberalny, w końcu nihilistyczny”<sup>457</sup>. Z jednej strony chrześcijaństwo jest częściowo odpowiedzialne za narodziny nowoczesności i bez wątpienia zmiany dyskursu w teologii przyczyniły się w pewnym stopniu do przyjęcia i popularyzacji niektórych poglądów stojących u podstaw liberalizmu i myśli sekularnej. Z drugiej jednak to również chrześcijaństwo, według Milbanka, jako jedyne ma potencjał przekroczenia ograniczeń narzuconych przez nowoczesne rozumienie człowieka i społeczeństwa. Zwrot ku teologii w tym aspekcie jest w swej istocie, jak twierdzi Milbank, nie powrotem do przednowoczesności, ale ruchem prawdziwie postmodernistycznym. Nie oznacza on powrotu do jednej z wielu równorzędnych narracji, do jednej „prawdy” spośród ich niezliczonej ilości. Nowoczesność proponowała redukcję wszystkiego (w tym religii) do jednej nadrzędnej narracji, wytłumaczenia całej rzeczywistości przy pomocy języka nauki, który sam zrodził się z łona teologii i był na swój sposób konfesyjny (w końcu, jak pokazał Milbank, przeświadczenie o „neutralności” sfery społecznej opiera się na wierze). Ponowoczesny nihilizm zakłada natomiast równoważność odmiennych prawd, a wręcz ich bezsensowność, skupiając się na relacjach i różnicy. Jednakże sam nihilizm opiera się na *mythosie* woli mocy i wpisanej w niego ontologii przemocy. Żeby to dostrzec, należało wejść w chrześcijańską metanarrację, która pozwala przewyciężyć narzucane przez nowoczesność antagonizmy, wobec których postmodernizm okazuje się bezradny. Już w manifestie *Postmodern Critical Augustianism* Milbank pisał, że należy odejść od nowoczesnego paradygmatu podmiotu – ale nie ku nihilistycznemu pluralizmowi prawd, lecz ku metafizyce, która odnajduje swój wyraz w chrześcijańskiej praktyce i liturgii<sup>458</sup>.

Ten podjęty przez Milbanka krok, określany mianem „postmodernistycznego zwrotu”, jest jednak kontestowany z różnych pozycji. John Caputo, reprezentujący odmienny, własny projekt teologii postmodernistycznej, postrzega wizję Milbanka jako fundamentalistyczną<sup>459</sup>.

---

<sup>457</sup> PRS, s. 814 (TST, s. 383).

<sup>458</sup> Por. J. Milbank, *Postmodern Critical Augustianism: A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions*, w: FL, s. 338-339.

<sup>459</sup> W świetle tych zarzutów warto zwrócić uwagę na artykuł Paula Hedgesa, który analizuje teologię i retorykę Johna Milbanka przy zastosowaniu typologii Douglasa Pratta. Hedges wyklucza możliwość, by miały one charakter „fundamentalistyczny” czy „ekstremistyczny”. Zwraca natomiast uwagę, że sama retoryka Milbanka jest momentami ryzykownie antagonizująca i może promować „lekceważące i niebezpieczne postawy w stosunku do religijnych Innych” oraz prowadzić do ich wykluczenia. Zob. P. Hedges, *The Rhetoric and Reception of John Milbank's Radical Orthodoxy: Privileging Prejudice in Theology?*, „Open Theology” 2014, 1, s. 24-44.

Wbrew intencjom Brytyjczyka, Caputo traktuje jego projekt teologiczny jako przemocowy. Jest to wyciągnięcie radykalnych konsekwencji z dychotomii, które zarysowuje Milbank: można albo zgadzać się z teologią Milbanka (czy też metafizyką Tomasza z Akwinu<sup>460</sup> i św. Augustyna), albo być nihilistą<sup>461</sup>. Nie ma trzeciej drogi. Milbank w takim ujęciu jawi się jako dogmatysta, który uniemożliwia jakikolwiek dialog. Cała szkoła Radykalnej Ortodoksji, jak twierdzi Caputo, przypomina, „dlaczego nikt nie ufa teologii”<sup>462</sup>.

W jednym ze swych najwcześniejszych komentarzy na temat teologii Milbanka zauważa on już niebezpieczeństwo w samodefiniowaniu się ruchu:

Uzupełnij puste miejsce: radykalna X ortodoksja, gdzie X oznacza kłopoty: radykalny dogmatyczny i religijny konflikt. Ten ruch uważa się za godny chrześcijańskiego socjalizmu i nie chce kojarzyć się z religijną prawicą, ale nie widzę, jak może on uniknąć „przemocy” bez dekonstrukcji. Wyrażenia takie jak „radykalna ortodoksja” wydają mi się w rzeczywistości wręcz zabiegać o przemoc<sup>463</sup>.

Caputo proponuje odmienne rozumienie teologii, które według niego jest bardziej postmodernistyczne – płynne i oparte na dekonstrukcji. Ortodoksja nie jest jakąś ustaloną, dogmatyczną prawdą, ale czymś nieuchwytnym, co przychodzi. Natomiast „radykalnie” religijną postawą jest „umiłowanie *wszystkich* właściwych nauk, wszystkich, które przyjdą, których form nie możemy sobie w tym momencie wyobrazić, o ile tylko wszystkie one są prawdziwe (*Wyznania* XII, 31) i pochodzą z miłości (*Wyznania* XII, 18)”<sup>464</sup>. Radykalizm musi bowiem wypływać z miłości. Cudowność wydarzenia Jezusa i Jego głoszenia Królestwa Bożego nie musi prowadzić do nadętej metafizyki. Jest nią obietnica (i związane z nią ryzyko) miłosierdzia i miłości, współczucia i przebaczenia – „a to jest wszystko, co musimy wiedzieć na ziemi”<sup>465</sup>.

---

<sup>460</sup> Por. J. Caputo, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* [review], Syracuse University 2009.09.33, <https://ndpr.nd.edu/reviews/the-monstrosity-of-christ-paradox-or-dialectic/> [dostęp: 26.06.2021].

<sup>461</sup> Por. J. Caputo, *What Do I Love When I Love God?*..., s. 313; J. Caputo, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* [review] ...; J. Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Indiana University Press: Bloomington-Indianapolis 2006, s. 310.

<sup>462</sup> J. Caputo, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* [review]...

<sup>463</sup> J. Caputo, *What Do I Love When I Love God?*..., s. 313.

<sup>464</sup> J. Caputo, *What Do I Love When I Love God?*..., s. 313.

<sup>465</sup> J. Caputo, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* [review]...

Oskarżenia sformułowane przez Kucera, jakkolwiek podobne do Caputowskich pod względem kierunkowanego wobec Milbanka zarzutu ekskluzywizmu i dogmatyzmu, wywodzą się jednak z innej pozycji – Kucer przeciwstawia bowiem teologię polityczną Milbanka Ratzingerowi. Opierając się przede wszystkim na fakcie zaadaptowania przez Milbanka metafizyki Giambattisty Vico, uznaje on, że w oparciu o hylozoizm Vico trzeba by uznać, iż wszystko jest płynne i nakierowane na Boga i że tak długo, „jak każda aktywność (polityczna, ekonomiczna i społeczna) w tym obywatelskim świecie jest nakierowana teologicznie na Boga, to wszystkie tworzą miasto Boga i określają, jak ludzkość odnosi się do prawdy”<sup>466</sup>. Kucer jednakże wydaje się kłaść silniejszy akcent na oświecającą rolę wiary w drodze rozumu do prawdy niż czyni to Milbank. Nadaje metafizyce brytyjskiego teologa niemalże fideistyczny charakter. Pisząc, że w ujęciu Milbanka „tylko w świetle wiary zapewnionej przez dosłowną republikę miasta Boga może ludzkość stworzyć prawdę. Na zewnątrz tego miasta, innymi słowy poza wiarą, ludzkość nie ma dostępu do prawdy”<sup>467</sup>, Kucer pozbawia całkowicie dostępu do prawdy niechrześcijan<sup>468</sup>, a nawet chrześcijan o błędnych poglądach teologicznych. Jest to daleko idące i nieuzasadnione zniekształcenie myśli autora *Beyond Secular Order*. Wydaje się, że Amerykanin całkowicie pomija analogię stworzenia, która stanowi dla Milbanka jeden z fundamentów radykalnie ortodoksyjnej teologii chrześcijańskiej. Ta analogiczna relacyjność Boga do Jego stworzenia jest jednym z gwarantów dążenia do prawdy w świecie. Natomiast uznanie, iż „Milbank jasno stwierdza, że prawda może być znana i tworzona tylko wewnątrz literalnej chrześcijańskiej republiki pod światłem wiary” kłóci się z zamysłem brytyjskiego teologa. Jako podobne wypaczenie myśli Milbanka musimy traktować przekonanie, że nie uznaje on zdolności rozumu „do poznania i tworzenia prawdy poza metanarracją miasta”<sup>469</sup>. Jedyne antyracjonalizm Milbanka, jeśli można go tak określić, ma odniesienie do rozumu sekularnego, którego korzeni Brytyjczyk dopatrywał się również w błędnej „dualistycznej” teologii późnośredniowiecznej. Odrzucenie sekularnego, autonomicznego rozumu nie wyklucza niechrześcijan, gdyż nadal żyją i działają oni w stworzonym przez Boga świecie i mogą dążyć do prawdy. Jak bowiem wskazuje sam Milbank, działo się tak w przypadku presokratyzmu, platonizmu czy innych niż

---

<sup>466</sup> P. S. Kucer, *Truth and Politics...*, s. 173.

<sup>467</sup> P. S. Kucer, *Truth and Politics...*, s. 173.

<sup>468</sup> Por. P. S. Kucer, *Truth and Politics...*, s. 148.

<sup>469</sup> P. S. Kucer, *Truth and Politics...*, s. 149.

chrześcijaństwo wielkich religii, jak buddyzm czy islam (ze szczególnym uwzględnieniem tradycji mistycznych). Jakkolwiek droga ku prawdzie, wraz z innymi wymiennymi transcendentaliami, jest oświecona przez wiarę w ramach darmowego daru od Boga, który człowiek w swej otwartości przyjmuje, nie jest ona ograniczona do wąskiej grupy ortodoksyjnych chrześcijan. Wydaje się, że w swej interpretacji Kucer dokonał fundamentalnego pomylenia radykalnie ortodoksyjnej metanarracji Milbanka, opisującej rzeczywistość z perspektywy teologicznej, z samym działaniem ludzkim.

Habermas nie dokonał takich nadużyć w interpretacji, ale sam będąc w końcu przedstawicielem kantowskiej filozofii, dostrzegł inne problemy z koncepcją Milbanka. Milbank w swej polemice z Habermasem starał się przeciwstawić kantowski racjonalizm bardziej platońskiemu Hume'owi. Na wielu poziomach jego zarzuty spotkały się z niezrozumieniem Habermasa, który stwierdził, że nie pojmuje, „czemu sekularna koncepcja komunikatywnej racjonalności, a więc wprowadzona niezależnie od «wiary» implikuje brak wewnętrznej relacji między racjonalnością i uczuciem”<sup>470</sup>. Trudno się dziwić takiej reakcji, gdyż Milbank w typowy dla siebie sposób próbując przeciwstawić Kanta Hume'owi na różnych płaszczyznach, sformułował tezy, które byłyby trudne do obrony. Przykładami może być twierdzenie, że sądy moralne są pozbawione emotywnego charakteru czy uznanie za powód upadku Republiki Weimarskiej triumfu kandydatury w myśli politycznej<sup>471</sup>. Habermas bardzo łatwo odpiera te zarzuty.

W wątpliwość została również podana Milbankowa interpretacja Augustyńskiego rozumienia pokoju z *Państwa Bożego*. Widzieliśmy bowiem ostre przeciwstawienie sobie pozytywnego pokoju miasta Bożego oraz negatywnego i reaktywnego pokoju ziemskiego. Jak jednak zauważa Todd Breyfogle, chociaż Augustyn nie miłuje *civitas terrana*, to jednak postrzega on ziemski pokój jako pewne dobro, którym należy się cieszyć i którego powinno się używać do osiągnięcia nadprzyrodzonych celów<sup>472</sup>. Wyrażone to jest chociażby *explicite* w XV, 4: „Państwo ziemskie, które wiecznym nie będzie (bo gdy na sądzie ostatecznym potępione zostanie, już nie będzie państwem), ma tutaj swoje dobro, którym się cieszy, o ile

---

<sup>470</sup> J. Habermas, *Reply to My Critics...*, s. 674.

<sup>471</sup> Por. J. Habermas, *Reply to My Critics...*, s. 673, 675.

<sup>472</sup> T. Breyfogle, *Is There Room for Political Philosophy in Postmodern Critical Augustinianism?*, w: *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, red. W. J. Hankey, D. Hedley, Routledge: London 2017, s. 57-58.

takimi rzeczami cieszyć się można”<sup>473</sup>. Pokój, który zapanuje w wyniku zwycięstwa w wojnach, jest takim dobrem („To są istotne dobra i to są niewątpliwie dary Boże”), jednakże, jak wskazuje Augustyn, nie można tracić z oczu prawdziwie nadprzyrodzonego pokoju, który jest dostępny tylko dla państwa niebieskiego. Nie unieważnia to jednak uczestnictwa ziemskiego pokoju w jego nadprzyrodzonym wzorze, nie uniemożliwia uznania go za jakąś formę antycypacji. Wątpliwości, które przedstawił Breyfogle, mają swoje uzasadnienie w tekście samego Augustyna. Zdaniem Breyfogle’a z argumentacji Augustyna wynika bowiem, że nie można wyrzucić też *tout court* polityki liberalnej z jej koncepcją pokoju. Nawet jeśli nie jest ona idealna z powodu swojego reaktywnego i negatywnego charakteru i jest wybrakowana z perspektywy niebiańskiego pokoju, nie wystarczy jej po prostu zanegować. Podobnie rola prawa w zapewnieniu pokoju oraz funkcjonowanie kar zdaniem Breyfogle’a zostały przez Milbanka zreinterpretowane wręcz skandalicznie błędnie, niezgodnie z tym, co pisze i uzasadnia sam Augustyn<sup>474</sup>. Amerykanin postrzega projekt Radykalnej Ortodoksji jako odejście od bardziej wyważonej i otwartej na świat postawy Augustyna, który mimo swego pesymizmu względem *civitas terrana* nie przekreślał go całkowicie<sup>475</sup>.

Poruszony już wcześniej został również problem Milbankowskiej recepcji nauczania społecznego ostatnich papieży. Okazało się, jak starałem się dowiedzieć, że reprezentuje on niekiedy zbyt niefrasobliwe podejście do źródeł, przez co z arbitralnie wybranych fragmentów tekstów potrafi wyciągnąć daleko idące wnioski, wpisujące się w jego narrację, ale niekoniecznie zgodne z intencją autorów (wytknięto mu to również przy jego interpretacji Boffa). Nauka społeczna Wojtyły wydaje się główną ofiarą tego zabiegu. Milbank posługuje się chwytami retorycznymi, które uatrakcyjniają jego argumentację i mają w większym stopniu podkreślać dychotomię między ortodoksją i heterodoksją, którą zarysowuje. Stąd również, jak się wydaje, bierze się wielokrotnie wysuwane przez Milbanka

---

<sup>473</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże...*, ks. XV, rozdz. IV, s. 552.

<sup>474</sup> T. Breyfogle, *Is There Room for Political Philosophy...*, s. 59.

<sup>475</sup> Por. T. Breyfogle, *Is There Room for Political Philosophy...*, s. 66. James Wetzel komentując Milbanka interpretację Augustyna również zwraca uwagę, iż jakkolwiek z perspektywy Bożej wieczności dwa miasta są od siebie całkowicie różne, tak już z perspektywy ludzkiej wydają się ze sobą zmieszane, tak że dla człowieka mogą być wręcz nierozróżnialne. Por. J. Wetzel, *Splendid Vices and Secular Virtues. Variations on Milbank's Augustine*, „Journal of Religious Ethics” 2004, 32, 2, s. 273.

wobec niektórych ujęć katolickiej nauki społecznej oskarżenie o krążące nad nimi widmo faszyzmu.

Milbank jest bez wątpienia mistrzem dychotomii. Wydaje się, że jego tragedią jest fakt, iż, dążąc do stworzenia prawdziwie integralistycznej teologii (i teologii politycznej), tworzy po drodze narrację opartą na niedających się pogodzić antagonizmach. Pod tym względem trzeba w pewnym stopniu przyznać rację Caputo, gdy mówi, że dla Milbanka albo jest się reprezentantem teologicznej postawy zgodnej przynajmniej z częścią jego postulatów, albo jest się nihilistą. Jednym z przykładów tej postawy jest radykalny sprzeciw Milbanka wobec niemal wszystkiego, co wnoszą franciszkańska tradycja teologiczna i metafizyczna oraz ich dziedzictwo. Jak widzieliśmy, nawet de Lubac nie był tak radykalny względem doktryny natury czystej. Choćbyśmy większość z tych zarzutów Milbanka sprowadzili do zabiegów retorycznych, to należałoby przyznać, że wciąż cierpi na tym jego projekt, który jest negatywnie odbierany jako ekskluzywistyczny i fundamentalistyczny.

Radykalna postawa Milbanka wiąże się bez wątpienia z jego sprzeciwem wobec licznych idolarrii nowoczesności: sekularności rozumianej jako „neutralność”, wzniosłości, negatywnej wolności, praw człowieka, suwerenności jednostki i państwa, wolnego rynku itd. Nowoczesne nauki są niezdolne do przezwyciężenia współczesnych problemów nurtujących społeczeństwa, prowadząc do jeszcze większego zniszczenia tradycyjnych struktur i więzi wspólnotowych. Jedynie odwołanie się do teologii i eklezjalnej praktyki nie tylko pozwala na płodną krytykę nowoczesności, ale i daje nadzieję na alternatywną, bardziej pokojową politykę.

## ZAKOŃCZENIE

Radykalna Ortodoksja, jako ruch, jest trudna do zdefiniowania, z tego względu, że pomimo swych skromnych początków w środowisku teologów i filozofów z Cambridge, nie ma charakteru organizacji, „szkoły”, czy instytucji. Od strony struktury bliżej jej do więzów rodzinnych, czy przystępowania do jakiejś tradycji. Gdy mowa jest o Radykalnej Ortodoksji na myśl przychodzą inne „ruchy”, względem których Milbank serdecznie się odnosi: *ressourcement*, *Communio* czy platonicy z Cambridge. Jednak to właśnie postać Johna Milbanka, jego projekt i idea stojąca za nim, są owym fundamentem, z którego wyrosła Radykalna Ortodoksja, zwana u swych początków „ponowoczesnym krytycznym augustynizmem”. Milbank stworzył podwaliny tego, co nazywamy „radykalnie ortodoksyjną” perspektywą – proponującą, jak zostało wspomniane już we Wstępie, bardziej neoplatońskie i partycypacyjne odczytanie chrześcijaństwa<sup>1</sup>. Załączkiem tej idei była pozycja *Theology and Social Theory*. Od czasu jej wydania, czyli przez ostatnie trzydzieści dwa lata Milbank opublikował wiele książek i artykułów. Dla wielu czytelników nie jest to przystępny autor, ze względu na swój pozornie chaotyczny styl, który wyraża się przez „mieszanie egzegezy, refleksji nad kulturą i filozofii w skomplikowany ale spójnie wykonany kolaż”<sup>2</sup>. Ta metafora kolażu jest wzięta wprost z postmodernistycznego słownika, oznaczająca proces twórczy, w którym łączone są różne obce, heterogeniczne elementy w jedną całość. I rzeczywiście, ten sposób w jaki autorzy Radykalnej Ortodoksji sami się scharakteryzowali wydaje się odpowiedni. Ma on tą zaletę, że ułatwia interdyscyplinarne podejście do zagadnień, ale na jego niekorzyść świadczy to, że często traktuje je pobieżnie, nie zagłębiając się w nie dostatecznie głęboko, co skutkuje słabymi, co wręcz błędnymi interpretacjami. Ta wada może z kolei prowadzić do krytycznie błędnych wniosków. Problem stanowi również czytelność takich prac, które są miejscami zbyt wymagające od czytelnika, zakładając że posiada on przynajmniej podobnie duży zakres wiedzy. Stąd prace Milbanka

---

<sup>1</sup> Zatwardnicki wyszedł z propozycją ujęcia tej perspektywy analogicznie do dogmatu chalcedońskiego, co miałyby oferować bardziej jednoczące (integralne) rozumienie teologii, z zachowaniem rozróżnienia – w opozycji do bardziej nestoriańskiego charakteru nowożytnej teologii (oddzielającej to, co naturalne od nadprzyrodzonego). To ujęcie (które nazwał, nawiązując do pracy samego Milbanka, „suspended middle”) wydaje się być wyjątkowo trafne w opisie fundamentalnych idei Radykalnej Ortodoksji. Por. S. Zatwardnicki, *Radical Orthodoxy as Suspended Middle...*, s. 143-5.

<sup>2</sup> J. Milbank, G. Ward, C. Pickstock, *Introduction...*, s. 2.

– a szczególnie jego monumentalne dzieło *Przekroczyć rozum sekularny* – mogą być trudne do przebrnięcia. Podchodząc do jego twórczości z perspektywy teologicznej starałem się w jak największym stopniu przybliżyć myśl Milbanka polskim czytelnikom (a przede wszystkim teologom). Ufam, że powstała synteza, w klarowny sposób oddaje myśl tego autora i pozwoli czytelnikom dalej szukać i zagłębiać się w jego pracach, które uznaję za niezwykle wartościowe w czasach, w których przyszło nam żyć.

Na początku ukazałem inspiracje Milbanka katolickim projektem *ressourcement*, za którego spadkobiercę niejako uważa się Brytyjczyk. Praca wykonana przez de Lubaca okazała się niezwykle istotna dla jego własnego przedsięwzięcia. Analiza dualistycznej koncepcji natury i nadprzyrodzoności stała się niejako punktem wyjścia dla znacznie poważniejszych dualizmów i antynomii, które dostrzegł Milbank od późnego średniowiecza. Ich głównym źródłem, jak zostało pokazane, był Jan Duns Szkot. Tradycja franciszkańska, utożsamiona z poglądami Doktora Subtelnego stała się z czasem kluczowym elementem jego narracji. Przeciwstawiona ona została katolickiej „ortodoksji”, którą dostrzegał w bardziej neoplatońskim chrześcijaństwie, a w której to tradycji umieszczał jeszcze Tomasz z Akwinu. Ukazałem główne składowe „ortodoksyjnych” i „heterodoksyjnych” poglądów obu tradycji, które to stały się punktem wyjścia dla Radykalnej Ortodoksji do swych dalszych badań. „Szkotyzm”, jak można się przekonać z całej pracy, stał się w terminologii Milbanka niemal inwektywą (zaraz obok „kantyzmu”, „nominalizmu”, „woluntaryzmu” itp.). Ale całe to przedsięwzięcie genealogiczne Milbanka, pozwoliło mu na przeprowadzenie ostrek krytyki nowoczesności i współczesnej teologii. Dzięki temu, otworzył on drzwi dla powrotu teologii, która nie musi już być postrzegana jako kolejna wśród wielu dyscyplin, ale może być metanarracją, pełnym opisem otaczającej nas rzeczywistości. Wskazałem też na problem w samym projekcie Milbanka, przywołując najostre i najważniejsze zarzuty. Część z nich, jak prace DeHarta i Horana, wymierzone przede wszystkim w odczytanie kolejno Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota, nie doczekały się odpowiedzi ze strony Milbanka, a wydają się być jednymi z najpoważniejszych uwag względem narracji Radykalnej Ortodoksji. Jako że jednak celują w sam fundament projektu – jej genealogię – konfrontacja z nimi mogłaby okazać się zbyt problematyczna. Warto się jednak zastanowić, jak można by dalej kontynuować ten projekt, gdyby zmierzono się rzetelnie z tymi zarzutami.

Kryzys tradycyjnej metafizyki, który zdaniem Milbanka pojawił się wraz z teorią jednoznaczności bytów Szkota, zaczął rodzić coraz to nowe owoce. W drugim rozdziale



zostały omówione najbardziej kluczowe postaci i idee, które według Milbanka odcisnęły piętno na naszym współczesnym, „nowoczesnym”, sposobie myślenia. Wraz epoce baroku postszkotowskie koncepcje zaczęły się szybko rozprzestrzeniać, doprowadzając do wykształcenia kartezjańskiego dualizmu czy transcendentalizmu i filozofii podmiotu. Krytyka nie ominęła nawet francuskiej teologizującej fenomenologii. Omówienie tych najważniejszych idei w kluczu „radycznie ortodoksyjnym” pozwoliło wydobyć „punkty zapalne” nowoczesnego myślenia o świecie. Ukazane zostało, jaki wpływ na powstanie nauk społecznych, według Milbanka, miały wspomniane wcześniej prądy myślowe. Wszystkie dotychczas wymienione charakterystyczne elementy szkotyizmu (zgodnie ze *Scotus Story* Radykalnej Ortodoksji), wraz z ich owocami – dualizmem psychofizycznym, filozofią podmiotu, wzniosłością – przyczyniły się do powstania nauk pozytywnych, z interesującymi nas przede wszystkim naukami społecznymi. W tych właśnie okolicznościach, jak ukazałem, według Milbanka doszło do wyodrębnienia sfery świeckiej, jako autonomicznej i neutralnej rzeczywistości, która nie tylko umożliwiła badanie i ocenianie faktów społecznych z nowej perspektywy, ale też przeobrażać życie społeczne podług swoich założeń.

Teologia polityczna Milbanka logicznie wynika z całego jego przedsięwzięcia: gruntownej krytyki myśli nowoczesnej i sekularności, tego jaki mają wpływ na kształtowanie ludzkiego życia, oraz powrotu do teologii jako metadyskursu. Przywołałem krytykę i diagnozę odnośnie sytuacji nowoczesnego społeczeństwa, by wskazać na najważniejsze problemy z którymi powinna się zmierzyć dzisiaj „radycznie ortodoksyjna” teologia. Odpowiedzi na część z tych problemów już próbowano udzielać z perspektywy teologicznej. Dlatego też omówione zostały teologie polityczne, według typologii integralizmów zaproponowanej przez Milbanka. Rahner okazał się zbyt ograniczony przez kantyzm i neotomizm – a jego teologia stała się podstawą dla niemieckiej teologii politycznej Metz i Moltmanna oraz latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia. Natomiast *nouvelle théologie* nie wypracowało własnej teologii politycznej. Milbank zatem i w tym teopolitycznym wymiarze podjął się kontynuacji dzieła *ressourcement*. Jego własny projekt integralistyczny ma zapełnić lukę, która jest obecna w teologicznym namyśle nad społeczeństwem. Wprowadzając w tą ideę brytyjskiego teologa starałem się ukazać przede wszystkim jego teologiczne fundamenty – chrystologiczne i eklezjologiczne. Pozwoliło to ukazać jak bardzo praktyka Kościoła, a więc i wiernych, wypływa wprost z chrystologii, ale zarówno ma wpływ na jej kształtowanie. Kerygma, jak pokazywałem, bez praktyki Kościoła pozostaje tylko martwym sloganem. Postać Chrystusa nie może być w pełni zrozumiana bez

Jego działania, które jest przekazywane i odtwarzane wewnątrz wspólnoty eklezjalnej. Te zwrot ku najgłębszemu rdzeniu chrześcijaństwa, pozwala Milbankowi wypracować jego własny projekt teopolityczny, który nie jest gotową receptą na stworzenie i zarządzanie państwem (jak było w przypadku Carla Schmitta czy Maritaina), nie jest próbą stworzenia chrześcijańskiej utopii, ale jest wzorcem, wedle którego powinno być kształtowane społeczeństwo. Swoją projekt nazywa on „chrześcijańskim socjalizmem”. Pokazałem jednak, że nie może to być postrzegane jako próba ochrzczenia świeckiego socjalizmu, czy wręcz marksizmu. „Socjalistyczne” źródła Milbanka, na które się powołuje wykraczają znacznie poza te nurty (tak czasowo, jako że je poprzedzają, jak i treściowo, znajdując swe oparcie w *sacrum*). Otrzymujemy zatem nowy projekt, ale odwołujący się do już istniejącej Tradycji – do Pisma, Ojców Kościoła, licznych autorów i organizacji chrześcijańskich, a nawet katolickiej nauki społecznej (aczkolwiek potraktowanej miejscami dość krytycznie). Tam, gdzie udało mi się dostrzec niekonsekwencje w diagnozach czy propozycjach Milbanka (samodzielnie, czy dzięki innym autorom), starałem się to wykazać.

Cały projekt Milbank musi być rozumiany w odniesieniu do społeczeństwa. Jego krytyka teorii społecznych bez żmudnej pracy genealogicznej nie byłaby możliwa. Tworząc syntezę jego myśli napotkałem na liczne problemy, z którym, jak mniemam, udało mi się wybrnąć. Milbank nie zawsze jest precyzyjny w odwoływaniu się do źródeł, ma tendencje do nadinterpretacji czy wręcz, jak twierdzą niektórzy, fałszowania myśli autorów, których omawia (czyli, jak na ironię, spotyka się z podobnymi zarzutami, które są kierowane w stosunku do tomistycznych komentarzy Suáreza). Jest nad wyraz odporny na krytykę, do której rzadko się odnosi, a jeśli już tego dokonuje, to broni swojego stanowiska – nie ustępuje ani na krok od twierdzeń, które głosi. I to pomimo tego, jak pokazałem, że jego projekt spotyka się niekiedy z mocną krytyką. Nie tylko w kwestii jego samej genealogii. Był on oskarżany o fideizm i promowanie teokracji, co jest nieuzasadnionym zarzutem i kłóci się z jego programem – i jak mam nadzieję, wykazałem to wyraźnie. Terminologia używana przez Milbanka również nie jest ściśle precyzyjna i pozwala on sobie często rozszerzać pole znaczeniowe pewnych pojęć, jak i wykorzystywać wieloznaczność niektórych terminów, co nie zawsze dało się oddać w języku polskim.

Teologiczne myślenie o społeczeństwie i polityce jest dzisiaj dużym wyzwaniem. Ale jest zadaniem postawionym przed Kościołem i wszystkimi jego członkami. W czasach liberalnej ofensywy i panowania świeckiego światopoglądu Kościół wydaje się być jeszcze bardziej nie z tego świata, niż było to w jego pierwszych wiekach. A jednak religia powraca,

co dostrzegają liczni myśliciele postsekularni. Siłę religii dostrzegli ateistyczni filozofowie jak Žižek, Badiou, Agamben, czy Habermas. Milbank jednak chce by wyobraźnia religijna była czymś więcej, niż jedynie kolejnym dyskursem w dialogu równych z równymi. Powrót do myślenia teologicznego ma przywrócić nadrzędną rolę teologii – ma ona przestać ulegać sekularyzmowi i mu się podporządkowywać. Ma wrócić do swobodnego opisu świata – z całym jego kosmosem i rzeczywistością społeczną. Idąc w ślady Milbanka podobne postulaty wysunął arcybiskup Granady Javier Martínez w swym manifeście-wykładzie *Przekroczyć rozum sekularny*<sup>3</sup>. Milbank natomiast wielokrotnie podkreślał wagę myśli Ratzingera, z jego wykładem Ratyżbońskim na czele. Widzimy zatem, że przynajmniej na poziomie diagnoz i intencji myśl anglikańskiego teologia i katolickich teologów jest zbieżna. Papież Benedykt XVI w swym wspomnianym wykładzie mówił:

Pozytywne aspekty nowoczesności powinny być uznane bez zastrzeżeń: wszyscy jesteśmy wdzięczni za cudowne możliwości, które otwarła przed ludzkością i za postęp w człowieczeństwie, który został nam dany. Etos naukowy jest ponadto wolą posłuszeństwa prawdzie, i jako taki, zawiera postawę, która odbija w sobie jedno z podstawowych przekonań chrześcijaństwa. Naszym celem nie jest okopywanie się czy negatywny krytycyzm, ale poszerzenie naszej koncepcji rozumu i jego zastosowania. Choć cieszymy się z nowych możliwości otwierających się przed ludzkością, widzimy także niebezpieczeństwa rodzące się z tych możliwości i musimy zadać sobie pytanie, jak możemy je przewyciężyć. Uda nam się to uczynić tylko wtedy, gdy rozum i wiara spotkają się w nowy sposób, jeśli przewyciężymy nałożone przez rozum sam na siebie ograniczenie do tego, co empirycznie sprawdzalne i jeśli ponownie otworzymy jego szerokie horyzonty. W tym znaczeniu teologia słusznie należy do uniwersytetu i do szeroko zakrojonego dialogu nauk, nie tylko jako dyscyplina historyczna i jedna z nauk humanistycznych, ale dokładnie jako teologia, jako dociekanie racjonalności wiary. Tylko w ten sposób stajemy się zdolni do szczerego dialogu kultur i religii, tak pilnie potrzebnego dzisiaj.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> W oryginale tytuł brzmi *Más allá de la razón secular*, a po angielsku *Beyond Secular Reason*. Tytuł może być mylący ze względu na podobieństwo z książką Milbanka, tym bardziej w języku polskim, gdzie wydawca zmienił kolejność tytułu i podtytułu. Polska wersja tekstu arcybiskupa ukazała się w: J. Martínez, *Przewyciężyć rozum sekularny. Współczesne wyzwania dla życia i myśli Kościoła widziane z Zachodu*, „Frona. Pismo poświęcone” 2011, 61, s. 166-205.

<sup>4</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyżbonie (Regensburg), 12.09.2006*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/podroze/ben16-ratyzbona\\_12092006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html), [dostęp: 23.02.2022].

Uważam, że myśl Milbanka jak najbardziej wpisuje się w postulaty papieża emeryta, przywracając ową harmonię między *fides* i *ratio*. Nie kończy się ona jedynie na poziomie teoretycznym, ale wyznacza sobie za zadanie przemiany społeczeństwa, przywracając mu transcendentną perspektywę i nadając niewyczerpany sens, zakorzeniony w samym Objawieniu.

Synteza której dokonałem, na pewno nie wyczerpuje całego bogactwa myśli Milbanka. Żywię jednak nadzieję, że stanie się inspiracją i przyczynkiem dla dalszych badań, zwłaszcza na polu teologicznym. Są tematy u Milbanka, które wymagają dalszego, dogłębnego zbadania – jak pojęcie daru, zagadnienie liturgii, czy teologii trynitarniej. Są to zagadnienia, które starałem się przynajmniej w minimalnym stopniu przybliżyć, o ile pomagały w moim wywodzie. Milbank jest przede wszystkim autorem, który wciąż tworzy i pisze, rozwija dalej swój projekt wspomagany przez licznych autorów – sam opiera się na badaniach swoich uczniów, Catherine Pickstock, Adriana Pabsta i innych. Co jakiś czas Milbank wysuwa kolejne propozycje, które należałoby podjąć w ramach Radykalnej Ortodoksji (np. zagadnienie uniwersalizmu zbawczego). Nie ma więc wątpliwości, że zakres problemów, które będzie można podjąć i skonfrontować, będzie się zwiększał tak długo, jak Milbank będzie tworzył. Jego projekt teopolityczny jest dzisiaj o tyle aktualny, co kontrowersyjny – zwłaszcza, gdy widzimy w XXI-wiecznej Europie działania wojenne, które są usprawiedliwiane wątpliwymi koncepcjami teologicznymi przez Patriarchat Moskwy<sup>5</sup>. Wydaje się, że zachodnie liberalne społeczeństwo tym bardziej będzie ostrożne względem takich postliberalnych projektów<sup>6</sup> jakie oferuje Radykalna Ortodoksja, która już została oskarżona o próbę tworzenia teokracji.

---

<sup>5</sup> Ideologia „Ruskiego Miru” została skrytykowana i uznana za herezję w liście podpisanym przez ponad tysiąc prawosławnych teologów z całego świata. Zob. *A Declaration on the "Russian World" (Russkii mir) Teaching*, „Public Orthodoxy”, <https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching/> [dostęp: 02.04.2022].

<sup>6</sup> Tym bardziej, że Milbank w swym projekcie postliberalnym niekiedy bywa porównywany do Aleksandra Dugina.

## BIBLIOGRAFIA

### DOKUMENTY MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej: Wrocław 2009.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak: Kraków 2006, s. 619-702.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak: Kraków 2006, s. 435-508.
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia*, z 22 marca 1986 roku, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19860322\\_freedom-liberation\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_pl.html) [dostęp: 26.10.2021].
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia *Libertatis nuntius*, z 6 sierpnia 1984 roku, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_pl.html) [dostęp: 26.10.2021]
- Kongregacja Nauki Wiary, Explanatory note on the Notification on the works of Father Jon Sobrino, SJ, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_nota-sobrino\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_nota-sobrino_en.html) [dostęp: 26.10.2021].
- Kongregacja Nauki Wiary, Notification on the works of Father Jon Sobrino, SJ: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) and and La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Slavador, 1999), [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_notification-sobrino\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_en.html) [dostęp: 26.10.2021].
- Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xi/encykliki/quadragesimo\\_anno\\_15051931.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/quadragesimo_anno_15051931.html) [dostęp: 26.10.2021].
- Pius XII, Encyklika *Humani generis*, <https://biblia.wiara.pl/doc/423146.ENCYKLIKA-HUMANI-GENERIS> [dostęp: 22.02.2022].

Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*, w: *Sobór Watykański II: Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum: Poznań 2002, s. 526-606.

## LITERATURA ŹRÓDŁOWA

### Źródła podstawowe

- Milbank, J., *A Real Third Way*, w: *The Crisis of Global Capitalism. Pope Benedict XVI's Social Encyclical and the Future of Political Economy*, James Clark & Co: Cambridge 2012, s. 27-70.
- Milbank, J., *Beauty and the Soul*, w: *Theological Perspectives on God and Beauty*, red. J. Milbank, G. Ward, E. Wyschogrod, Trinity Press International: Harrisburg-London-New York 2003, s. 1-34.
- Milbank, J., *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Routledge: London, New York 2006.
- Milbank, J., *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Wiley Blackwell: Chichester 2013.
- Milbank, J., Davis, C., Žižek, S., *Theology and the Political. The New Debate*, red. Duke University Press: Durham and London 2005, s. 22-51.
- Milbank, J., *Franciscan Conundrum*, „Communio” 2015, 42, s. 466-492.
- Milbank, J., *Gay Marriage and the Future of Human Sexuality*, „ABC Religion & Ethics”, 13.03.2012, <https://www.abc.net.au/religion/gay-marriage-and-the-future-of-human-sexuality/10100726>, [dostęp: 14.06.2021].
- Milbank, J., *John Milbank Interview*, „Goldsmiths, University of London”, <https://www.gold.ac.uk/faithsunit/current-projects/reimaginingreligion/landmark-interviews/john-milbank/>, [dostęp: 14.06.2021].
- Milbank, J., *Materialism and Transcendence*, w: *Theology and the Political. The New Debate*, red. C. Davis, J. Milbank, S. Žižek, Duke University Press: Durham and London 2005, s. 393-426.
- Milbank, J., Popiołek, P., *Milbank: Socjalizm jest naturalnie bardziej powiązany z religią niż liberalizm*, Magazyn „Kontakt”, 13.02.2020, <https://magazynkontakt.pl/milbank-socjalizm-jest-naturalnie-bardziej-powiazany-z-religia-niz-liberalizm/> [dostęp: 21.06.2021].
- J. Milbank, P. Popiołek, [wywiad] *Nowoczesność nie jest winą reformacji*, „Pressje” 2017, 50, s. 103-111

- Milbank, J., *On Baseless Suspicion: Christianity and the Crisis of Socialism*, „New Blackfriars” 2007, 69, 812, s. 4-19.
- Milbank, J., Pabst, A., *The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future*, Rowman & Littlefield International: London, New York 2016.
- Milbank, J., Pabst, A., *Polityka cnoty. Post-liberalizm i przyszłość człowieka (wstęp do książki)*, tłum. P. Popiołek, „Pressje” 2017, 51/52, s. 56-61.
- Milbank, J., *Paul against Biopolitics*, w: *Paul's New Moment. Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, red. J. Milbank, S. Žižek, C. Davis, C. Pickstock, Brazos Press: Grand Rapids 2010, s. 21-73.
- Milbank, J., Pickstock, C., *Truth in Aquinas*, Routledge: London 2001.
- Milbank, J., Pickstock, C., Ward, G. (red.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Routledge: London-New York 1999.
- Milbank, J., *Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa In Forty Two Responses To Unasked Questions*, „Modern Theology” 1991, 7, 3, s. 225-237.
- Milbank, J., *Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa In Forty Two Responses To Unasked Questions*, w: *The Future of Love: Essays in Political Theology*, Cascade Books: Eugene (OR) 2009, s. 337-351.
- Milbank, J., *Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions*, w: *Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, Routledge: London-New York 2009, s. 49-61.
- Milbank, J., *Power is necessary for peace: In defence of Constantine*, „ABC Religion & Ethics” 29.10.2010, <https://www.abc.net.au/religion/power-is-necessary-for-peace-in-defence-of-constantine/10101902> [dostęp: 21.02.2022].
- Milbank, J., *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, tłum. M. Filipczuk, Teologia Polityczna: Warszawa 2020.
- Milbank, J., *Reformation 500: Any cause for celebration?*, „Open Theology” 2018, 4, s. 607-629.
- Milbank, J., *Sublimity: The Modern Transcendent*, w: *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology. Approach the Beyond*, red. Regina Schwartz, Routledge: New York 2004, s. 211-234.
- Milbank, J., *Teología y teoría social: Más allá de la razón secular*, tłum. M. Villanueva, Herder: Barcelona 2004.

- Milbank, J., *The Double Glory, or Paradox versus Dialectics: On Not Quite Agreein with Slavoj Žižek*, w: *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, red. C. Davies, MIT: Cambridge (MA) 2009, s. 110-233.
- Milbank, J., *The Future of Love: Essays in Political Theology*, Cascade Books: Eugene (OR) 2009.
- Milbank, J., *The Gift of Ruling: Secularization and Political Authority*, „New Blackfriars”, 2004, 996, 85, s. 212-238.
- Milbank, J., *The impossibility of gay marriage and the threat of biopolitical control*, „ABC Religion & Ethics”, 23.04.2013, <https://www.abc.net.au/religion/the-impossibility-of-gay-marriage-and-the-threat-of-biopolitical/10099888>, [dostęp: 14.06.2021].
- Milbank, J., *The New Divide: Romantic Versus Classical Orthodoxy*, „Modern Theology” 2010, 26, 1, s. 26-38.
- Milbank, J., *The Real Third Way*, w: *The Crisis of Global Capitalism. Pope Benedict XVI's Social Encyclical and the Future of Political Economy*, red. A. Pabst, James Clark & Co: Cambridge 2011, s. 27-70.
- Milbank, J., *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668-1744. Part I: The Early Metaphysics*, The Edwin Mellen Press: Lewiston/Queenston/Lampeter 1991.
- Milbank, J., *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico 1668-1744. Part II: Language, Law and History*, The Edwin Mellen Press: Lewiston/Queenston/Lampeter 1992.
- Milbank, J., *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, 2nd ed., William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids (MI)-Cambridge 2014.
- Milbank, J., *Théologie et théorie sociale : au-delà de la raison séculière*, tłum. P. Robin, Les Éditions du Cerf: Paris 2010.
- Milbank, J., *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd ed., Blackwell: Maiden, Oxford- Carlton 2011.
- Milbank, J., Ward, G., Pickstock, C., *Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy*, w: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, Routledge: London-New York 1999, s. 1-20.
- Milbank, J., Ward, G., Wyschogrod, E. (red.), *Theological Perspectives on God and Beauty*, Trinity Press International: Harrisburg-London-New York 2003.



- Milbank, J., *What Lacks is Feeling: Hume Versus Kant and Habermas*, w: *Habermas and Religion*, red. C. Calhoun, E. Mendieta, J. VanAntwerpen, Polity Press: Cambridge 2013, s. 561-604.
- Milbank, J., Žižek, S., Davis, C. S., Pickstock, C. (red.), *Paul's New Moment. Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Brazos Press: Grand Rapids 2010.
- Milbank, J., Žižek, S., *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, red. C. Davies, MIT: Cambridge (MA) 2009.
- Milbank, J., *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Blackwell: Oxford, Cambridge (MA) 1997.
- Milbank, J., [CAŁY WYKŁAD]: *John Milbank: „Lewicowy integralizm” – Katolicka nauka społeczna jako teologia polityczna*, „Teologia Polityczna”, <https://teologiapolityczna.pl/john-milbank-lewicowy-integralizm-katolicka-nauka-spooleczna-jako-teologia-polityczna-1> [dostęp: 20.03.2022].

### **Źródła ogólne**

- A Declaration on the "Russian World" (Russkii mir) Teaching*, „Public Orthodoxy”, <https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching/> [dostęp: 02.04.2022].
- Augustyn (św.), *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Instytut Wydawniczy Pax: Warszawa 1989.
- Augustyn (św.), *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk: Kęty 2002.
- Bachtin, M. M., *Czas i przestrzeń w powieści*, tłum. J. Faryno, „Pamiętnik Literacki” LXV, 1974, z. 4, s. 273-311.
- Balhasar, H. U. von, *Theology of Henri de Lubac*, tłum. J. Fessio SJ, M. M. Waldstein, Ignatius Press: San Francisco 1991.
- Balthasar, H. U. von, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics V: The Realm of Metaphysics in the Modern Age*, trans. O. Davies et al., T&T Clark: Edinburgh 1991
- Bauman, Z., *Socjalizm. Utopia w działaniu*, tłum. M. Bogdan, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa 2010.
- Bell Jr., D. M., *Liberation Theology after the End of History. The Refusal to Cease the Suffering*, Routledge: London-New York 2001.
- Belo, F., *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, tłum. M. J. O'Connell, Orbis Books: Maryknoll (NY) 1981.

- Benedykt XVI, „Przemówienie na uniwersytecie w Ratzbonie (Regensburg), 12.09.2006”, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/podroze/ben16-ratzbona\\_12092006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratzbona_12092006.html), [dostęp: 23.02.2022].
- Berger, P. L., Luckmann, T., *Secularization and Pluralism*, „International Yearbook for the Sociology of Religion” 1966, 2, s. 73-84.
- Bielik-Robson, A., „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas: Kraków 2008.
- Blond, P., *Introduction: Theology Before Philosophy*, w: *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, red. P. Blond, Routledge: London-New York 2002, wydanie Taylor & Francis e-Library 2005, s. 1-33.
- Blumenfeld, B., *The Political Paul: Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework*, T&T Clark: London-New York 2003.
- Boer, R., *Red Theology: On the Christian Communist Tradition*, Brill: Leiden 2019.
- Boff, C., *Theology and Praxis. Epistemological Foundations*, tłum. R. R. Barr, Wipf & Stock Publishers: Eugene (OR) 2009.
- Cavanaugh, W., *The World in a Waffer: A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization*, „Modern Theology” 1999, 15, 2, s. 181-196.
- Cavanaugh, W., *Pożarcy. Gospodarka a powołanie chrześcijańskie*, tłum. K. Jasiński, Fronda: Warszawa 2010.
- Chwalba, A., *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870-1918)*, Universitas: Kraków 2007.
- Cox, H., *The Secular City. Secularization and Modernization in Theological Perspective*, Princeton University Press: Princeton and Oxford 2013.
- Cunningham, C., *Genealogy of Nihilism. Philosophies of Nothing and the Difference of Theology*, Routledge: London-New York 2002.
- Davis, C., Riches, A., *Metanoia: The Theological Praxis of Revolution*, w: *Theology and the Political. The New Debate*, red. C. Davis, J. Milbank, S. Žižek, Duke University Press: Durham and London 2005, s. 22-51.
- Denzinger, H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matter of Faith and Morals*. Latin-English, ed. Peter Hünermann, 43rd Edition, Ignatius Press: San Francisco 2012.

- Descartes, R., *Medytacje o pierwszej filozofii; Zarzuty uczonych mężów wraz z odpowiedziami autora; Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i A. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Antyk: Kęty 2001.
- Foucault, M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemak, Państwowy Instytut Wydawniczy: Warszawa 1977.
- Funkenstein, A., *Theology and the Scientific Imagination from Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press: Princeton 1986.
- Gierke, O. von, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, t. 1, tłum. E. Baker, Cambridge University Press: Cambridge 1934.
- Gierke, O. von, *Political Theories of the Middle Age*, tłum. F. W. Maitland, Cambridge University Press: Cambridge 1987.
- Gregory, B. S., *Niezamierzona reformacja. Od rewolucji religijnej do świeckiego społeczeństwa*, tłum. A. Dzierzgowska, PWN: Warszawa 2021.
- Gutiérrez, G., *Teologia wyzwolenia*, tłum. J. Szewczyk, Instytut Wydawniczy Pax: Warszawa 1976.
- Harnack, A., *History of Dogma*, tłum. W. M'Gilchrist, Williams & Norgate: London 1899.
- Hart, B., *That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and Universal Salvation*, Yale University Press: New Haven and London 2019.
- Henry, M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Homini: Kraków 2012.
- Henry, M., *O fenomenologii*, tłum. M. Drwięga, IFiS PAN: Warszawa 2007.
- Houellebecq, M., *Cząstki Elementarne*, tłum. A. Duniłowicz-Grudzińska, Wydawnictwo W.A.B.: Warszawa 2015.
- Husserl, E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Vis-à-vis/Etiuda: Kraków 2017.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, tłum. N. K. Smith, Macmillan Press: London 1978.
- Kant, I., *Dziela zebrane. Tom V. Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*, red. W. Włoch, tłum. zbior., Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika: Toruń 2011.
- Lubac, H. de, *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier-Montaigne: Paris 1965.
- Lubac, H. de, *Le mystère du surnaturel*, Aubier Montaigne: Paris 1965.
- Lubac, H. de, *Le mystère du surnaturel*, w: *Théologie dans l'histoire II*, Desclée de Brouwer: Paris 1949.

- Lubac, H. de, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, tłum. M. Rostworowska-Książek, Wydawnictwo WAM: Kraków 1995.
- Lubac, H. de, *Surnaturel: études historiques*, Aubier-Montaigne: Paris 1946.
- Lubac, H. de, *The Mystery of the Supernatural*, Herder&Herder: New York 2016,
- MacIntyre, A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN: Warszawa 1996.
- Marion, J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak: Kraków 1996.
- Marion, J.-L., *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, Wydawnictwo WAM: Kraków 2016.
- Marks, K., *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, tłum. E. Lipiński, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 13, Książka i Wiedza: Warszawa 1972.
- Martinez, J., *Przezwyciężyć rozum sekularny. Współczesne wyzwania dla życia i myśli Kościoła widziane z Zachodu*, „Frona. Pismo poświęcone” 2011, 61, s. 166-205.
- Maurice, F.D., Kingsley, C., Ludlow, J. M., *Democratic Socialism in Britain. The Christian Socialists: Classic Texts in Economic and Political Thought 1825–1952*, red. D. Reisman, Routledge: London 1996.
- Maurin, K., *Tradycja i postęp w nauce – filozofii – religii*, w: *Odczyty w Castel Gandolfo*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego: Warszawa 2020.
- Mauss, M., *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, tłum. K. Pomian, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR: Warszawa 1973.
- Metz, J. B., *Teologia polityczna*, tłum. A. Mosurek, Wydawnictwo WAM: Kraków 2000.
- Milbank, A., *Chesterton and Tolkien as theologians: the fantasy of the real*, T&T Clark: London 2007
- Moltmann, J., *Experiences in Theology. Ways and Forms of Christian Theology*, tłum. M. Kohl, Fortress Press: Minneapolis 2000.
- Mondino, B., *Teologowie wyzwolenia*, tłum. R. Borkowski, Instytut Wydawniczy Pax: Warszawa 1988.
- Mouffe, C., *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, tłum. B. Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa 2015.
- Peterson, E., *Monoteizm jako problem polityczny*, tłum. J. Duraj, „Respublica Nowa”, 2012, 20, s. 38-61.
- Pickstock, C., *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford: Blackwell 1998.

- Pickstock, C., *Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance*, „Modern Theology”, 2005, 21,4, s. 543-575.
- Platon, *Menon*, w: *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Antyk: Kęty 1999, s. 457-503.
- Polanyi, K., *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa 2010.
- Possenti, V. (red.), *Rewolucja ducha. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły*, tłum. R. Skrzypczak, Fronda: Warszawa 2007.
- Ratzinger, J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Jedność: Kielce 2005.
- Schmitt, C., *Teologia polityczna 2: Legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia: Warszawa 2014.
- Schmitt, C., *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia: Warszawa 2012.
- Sorel, G., *Złudzenie postępu*, tłum. E. Breiter, Vis-à-vis/Etiuda: Kraków 2019.
- Taylor, C., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge (MA)-London.
- Tischner, J., *Etyka Solidarności*, Wydawnictwo Znak: Kraków 2000.
- Tomasz z Akwinu (św.), *Suma Teologiczna. Tom 1: O Bogu. Część 1 (1,1-13)*, tłum. . Pius Bełch OP, London 1960.
- Tomasz z Akwinu (św.), *Summa Filozoficzna (Contra Gentiles), Księga III*, przekład z wydania łacińskiego dokonanego na rozkaz papieża Leona XIII [tłum. Z. Włodkowa], Nakładem „Wiadomości Katolickich”: Kraków 1933.
- Tomasz z Akwinu (św.), *Świętego Tomasza z Akwinu Sprostowanie błędów Greckich (Contra errores Graecorum)*, tłum. J. Salij OP, „Studia Theologica Varsaviensia” 1981, 19, 1, s. 147-214.
- Wojtyła, K., *Czy jest możliwa nauka społeczna Kościoła? – Kard. Karol Wojtyła. Wywiad udzielony dr. Vittorio Possentiemu dn. 21 czerwca 1978 r. w Mediolanie*, w: V. Possenti, *Rewolucja ducha. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kard. Karola Wojtyły*, tłum. R. Skrzypczak, Fronda: Warszawa 2007.
- Wojtyła, K., *Katolicka Etyka Społeczna*, Wydawnictwo KUL: Lublin 2018.
- Wyszyński, S., *Chrystus społecznik*, Poznań 1947.
- Wyszyński, S., *Kościół a duch kapitalizmu*, w: *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Pallotinum: Poznań 1993, s. 240-241.
- Žižek, S., *Kruchy Absolut*, tłum. Maciej Kropiwnicki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej: Warszawa 2009.

Žižek, S., *O wierze*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia: Warszawa 2008.

Žižek, S., *The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity*, w: J. Milbank, S. Žižek, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, red. C. Davies, MIT: Cambridge (MA) 2009, s. 24-109.

#### LITERATURA PRZEDMIOTU

Andonegui, J., *Escoto en el Punto De Mira*, „Antonianum” 2001, 76, s. 145-191.

Baron, A., Kupczak OP, J., Szczurek, J. D. (red.), *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historiozbowcza*, red. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie: Kraków 2015, s. 301-318.

Bonino OP, S.-T. (red.), *Surnaturel. A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought*, tłum. R. Williams, Sapientia Press of Ave Maria University: Ave Maria 2009.

Breyfogle, T., *Is There Room for Political Philosophy in Postmodern Critical Augustinianism?*, w: *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, red. W. J. Hankey, D. Hedley, Routledge: London 2017, s. 31-47.

Calhoun, C., Mendieta, E., VanAntwerpen, J. (red.), *Habermas and Religion*, red. Polity Press: Cambridge 2013.

Caputo, J. D., Dooley, M., Scanlon, M. J. (red.), *Questioning God*, Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis 2001.

Caputo, J. D., *Slavoj Žižek, John Milbank. The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, „Notre Dame Philosophical Reviews” 2009.09.33: <https://ndpr.nd.edu/news/the-monstrosity-of-christ-paradox-or-dialectic/> [dostęp: 28.06.2019].

Caputo, J. D., *The Weakness of God: A Theology of Event*, Indiana University Press: Bloomington-Indianapolis 2006.

Caputo, J. D., *What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy*, w: *Questioning God*, red. J. D. Caputo, M. Dooley, M. J. Scanlon, Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis 2001, s. 291-317.

Caputo, J., *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic? [review]*, Syracuse University 2009.09.33, <https://ndpr.nd.edu/reviews/the-monstrosity-of-christ-paradox-or-dialectic/> [dostęp: 26.06.2021].

Caputo, J., *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Indiana University Press: Bloomington-Indianapolis 2006.

- Coreth, E., Schöndorf, H., *Filozofia XVII i XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Wydawnictwo Marek Derewiecki: Kęty 2006.
- Crockett, C., *The Theology of the Sublime*, Routledge: London-New York 2001.
- Cross, R., „Where Angels Fear to Tread”: *Duns Scotus and Radical Orthodoxy*, „Antonianum” 2001, 76, s. 7-41.
- Cross, R., *Scotus and Suárez at the Origins of Modernity*, w: *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, red. W. J. Hankeys, D. Hedley, Burlington: Ashgate 2005.
- DeHart, P. J., *Aquinas and Radical Orthodoxy. A Critical Enquiry*, Routledge: London-New York 2014.
- Dockx, S., *Du désir naturel de voir l'essence divine d'après saint Thomas*, „Archives de philosophie” 1964.
- Drozdek, A., *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Wydawnictwo IFiS PAN: Warszawa 2011.
- Drwięga, M., *Cielesność i Życie, czyli o filozofii Michela Henry'ego*, w: M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Homini: Kraków 2012, s. 9-28.
- Emery OP, G., *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Romanek, W Drodze: Kraków 2014.
- Flynn, G., *Introduction. The Twentieth-Century Renaissance in Catholic Theology*, w: *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, red. G. Flynn, P. D. Murray, P. Kelly, Oxford University Press: Oxford 2012, s. 1-19.
- Flynn, G., Murray, P. D., Kelly, P. (red.), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford University Press: Oxford 2012.
- Gardocki SJ, D., *Teologia wyzwolenia jako odpowiedź na epokowe wyzwania czasu*, Wydawnictwo WAM: Kraków 2019.
- Georgi, D., *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, tłum. D. E. Green, Fortress: Minneapolis 1991.
- Gilson, É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy Pax: Warszawa 1966.
- Gilson, É., *Jean Duns Scot*, Paris: Vrin 1952.
- Grau, G., Radford, R (red.), *Interpreting the Postmodern. Responses to „Radical Orthodoxy”*, red., T&T Clark: New York-London 2008.
- Grumett, D., *Radical Orthodoxy*, „The Expository Times” 2011, 122, 6, s. 261-270.

- Guzyński, J., *Między teorią prywatną a teorią zła radykalnego. Johna Milbanka krytyka pozytywnej ontologii zła (Between the theory of initiation and the theory of radical evil. John Milbank's criticism of the positive ontology of evil)*, „Ethos” 2019, 1, s. 103–121.
- Habermas, J., *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, 9, 568, s. 8-21.
- Habermas, J., *Reply to My Critics*, tłum. C. Cronin, w: *Habermas and Religion*, red. Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen, Polity Press: Cambridge 2013, s. 605-681.
- Hanby, M., *Augustine and Modernity*, Routledge: London-New York 2003.
- Hankeys, W. J., Hedley, D. (red.), *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, red., Burlington: Ashgate 2005.
- Hanvey, J., SJ, *Conclusion: Continuing the Conversation*, w: *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, red. L. P. Hemming, Routledge: London-New York 2000.
- Harvey, D., *Przewodnik po Kapitale Karola Marksa*, cz. 1, tłum. K. Szadkowski, Wydawnictwo Ekonomiczne Heterodox: Poznań 2017.
- Hauerwas, S., Wells, S., *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Wiley-Blackwell: Malden-Oxford-Victoria 2004.
- Hauerwas, S., Wells, S., *Why Christian Ethics was Invented*, w: *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, red. Hauerwas, S., Wells, S., Wiley-Blackwell: Malden-Oxford-Victoria 2004, s. 28-38.
- Hedges, P., *The Rhetoric and Reception of John Milbank's Radical Orthodoxy: Privileging Prejudice in Theology?*, „Open Theology” 2014, 1, s. 24-44.
- Hemming, L. P. (red.), *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, Routledge: London-New York 2000.
- Hillebert, J. (red.), *T&T Clark Companion to Henri de Lubac*, Bloomsbury: London-New York 2017.
- Hirschman, A., *Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*, tłum. I. Topińska, M. Kochanowicz, Znak: Kraków 1997.
- Horan, P., OFM, *Postmodernity and Univocity. A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus*, Fortress Press: Minneapolis 2014.
- Ingham, M. B., *Re-Situating Scotist Thought*, „Modern Theology” 2005, 21, s. 609-618.
- Isherwood, L., Złomislić, M. (red.), *The Poverty of Radical Orthodoxy*, Wipf & Stock Publishers: Eugene (OR) 2012.
- Izuzquiza, D., *Rooted in Jesus Christ: Toward Radical Ecclesiology*, William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids-Cambridge 2009.



- Jong, M. de, *Metaphysics of Mystery. Revisiting the Question of Universality through Rahner and Schillebeeckx*, T&T Clark: London-New York, 2020.
- Kaucha, K., *Przedmowa do trzeciego wydania*, w: Lubac, H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, W Drodze: Poznań 2011.
- Knoblauch, H., „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, tłum. D. Motak, w: T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Zakład Wydawniczy NOMOS: Kraków 2006, s. 7-44.
- Kołakowski, L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa 2009.
- Kopiec, P., *Teologicznie o krytyce kapitalizmu. Ujęcie Johna Milbanka i Radykalnej Ortodoksji*, „Teologia i człowiek” 2020, 4, 52, s. 49-72.
- Kopiec, P., *Teologiczny ruch Radykalnej Ortodoksji o protestantyzmie i scholastyce. Wprowadzenie w refleksję*, „Nurt SVD” 2020, 148, s. 213-229.
- Kot, S., *Ideologia polityczna i społeczna braci polskich zwanych arjanami*, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, Instytutu Popierania Nauki: Warszawa 1932.
- Kraus, G., *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999.
- Kucer, P. S., *Truth and Politics. A theological comparison of Joseph Ratzinger and John Milbank*, Fortress Press: Minneapolis 2014.
- Ladaria, L. F., *Natura i nadprzyrodzoność*, w: *Historia dogmatów, Tom II. Człowiek i jego zbawienie: Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne. Etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, red. B. Sesboüe SJ, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M: Kraków 2001.
- Lafont, G., *Drogi „przedwczesnej nowoczesności”*, w: *Historia dogmatów, Tom II. Człowiek i jego zbawienie: Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne. Etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, red. B. Sesboüe SJ, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M: Kraków 2001, s. 459-474.
- Leppin, V., *Does Ockham's Concept of Divine Power Threaten Man's Certainty in His Knowledge of the World?*, “Franciscan Studies” 1998, 55, s. 169-180.
- Lim, H., *John Milbank and the Mystery of the Supernatural: His Postmodern Engagement with Henri de Lubac*, Université de Strasbourg: Strasbourg 2013.
- Lough, A., *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press: Oxford 2002.

- Lough, J. W. H., *Weber and the Persistence of Religion: Social Theory, Capitalism and the Sublime*, Routledge: London-New York 2006.
- Łętocha, R. *Ekonomia współdziałania. Katolicka nauka społeczna wobec wyzwań globalnego kapitalizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków 2016.
- Łuczewski, M., *Solidarność: Socjalizm z boską twarzą*, Ośrodek Myśli Politycznej: <https://www.omp.org.pl/artukul.php?artukul=245> [dostęp 14.06.2021].
- Michalson, G. E., *Re-Reading the Post-Kantian Tradition with Milbank*, „Journal of Religious Ethics”, 2004, 32, 2, s. 357–383.
- Monzano, I., *Individuo Y Sociedad en Duns Escoto*, „Antonianum” 2001, 76, s. 43-78.
- Mrówczyński-Van Allen, A., *Beyond Political Theology and its Liquidation: From Theopolitical Monotheism to Trinitarianism*, „Modern Theology”, 2017, 33, 4, s. 570-593.
- Müller, G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo WAM: Kraków 2015.
- Napiórkowski, A., *Teologie XX i XXI wieku*, Wydawnictwo WAM: Kraków 2016.
- Napiwodzki OP, P., *Blżej niż się wydaje. O końcu świata, millenaryzmie i chrześcijańskiej nadziei*, W drodze: Poznań 2010.
- Norman, E. R., *The Victorian Christian Socialists*, Cambridge University Press: Cambridge 1987.
- Oliver, S., *Henri de Lubac and Radical Orthodoxy*, w: *T&T Clark Companion to Henri de Lubac*, red. J. Hillebert, Bloomsbury: London-New York 2017, s. 393-418.
- Oliver, S., *Introducing Radical Orthodoxy: From Participation to Late Modernity*, w: *Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, Routledge: London-New York 2009, s. 3-27.
- Perrier OP, E., *Duns Scotus Facing Reality: Between Absolute Congency and Unquestionable Consistency*, „Modern Theology” 2005, 21, s. 619-43.
- Piron, S., *Odkrywanie spirytuałów. Z Sylvainem Pironem rozmawia Rafał Tichy*, „Kronos” 2019, 4, s. 200-208.
- Polanyi, K., *Aristotle discovers the economy*, w: *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, red. G. Dalton, Doubleday & Company: New York 1968.
- Popiołek, P., *Chrystus – źródło i założyciel „praktyki” chrześcijańskiej. Eklezjologiczny wymiar chrystologii w myśli Johna Milbanka*, IMAGO DEI – IMAGO CHRISTI. NA OBRAZ BOŻY, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Krakowie: Kraków 2018, s. 65-84.

- Popiołek, P., *Formacja Wyszyńskiego*, „Christianitas” 2016, 63/64, s. 169-74.
- Popiołek, P., *Powrót do myślenia teologicznego w ponowoczesności. Postsekularyzm i Radykalna Ortodoksja*, w: *Mit-Religia-Nowoczesność. Cena emancypacji*, red. T. Majewski, M. Kustera, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków 2019, s. 19-42.
- Popiołek, P., *Spółczesność agonistyczna i pragnienie pokoju*, 11.01.2021, „Teologia Polityczna”, <https://teologiapolityczna.pl/piotr-popiolek-spoleczenstwo-agonistyczne-i-pragnienie-pokoju-1> [dostęp: 20.04.2022]
- Pospiszyl, M., *Wszystko co chcielibyście wiedzieć o chrześcijaństwie, ale baliście się zapytać Žižka*, w: „Pressje” 2011, 25,
- Puczydłowski, M., *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację*, Wydawnictwo WAM: Kraków 2018.
- Ray, L. J., *Theorizing Classical Sociology*, Open University Press: Buckingham (PHL) 1999.
- Reisman, D. (red.), *The Christian Socialists: Classic Texts in Economic and Political Thought 1825–1952*, Routledge: London 1996.
- Rodis-Lewis, G., *Kartezjusz i racjonalizm*, tłum. S. Cichowicz, Prószyński i S-ka: Warszawa 2000.
- Rojek, P., *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*, Wydawnictwo M: Kraków 2016.
- Rowiński, T., *Bękarty Dantego*, Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC: Tyniec 2015.
- Rowland, T., *A Tale of Duck-Billed Platypus Called Benedict and His Gold and Red Crayons*, w: *The Crisis of Global Capitalism. Pope Benedict XVI's Social Encyclical and the Future of Political Economy*, James Clark & Co: Cambridge 2012, s. 71-85.
- Salij, J., *Pytanie o „światło wiary” w perspektywie myśli Tomasza z Akwinu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2014, 28, s. 147-154.
- Salvioli, M., *L'invenzione del secolare. Post-modernità e donazione in John Milbank*, Vita e Pensiero: Milano 2013.
- Schmutz, J., *La Doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (XIIIe-XVIIe siècles)*, „Revue Thomiste” 2001, 101, 1-2, s. 217-264.
- Schmutz, J., *The Medieval Doctrine of Causality and the Theology of Pure Nature (13<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup> Centuries)*, w: *Surnaturel. A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought*, red. S.-T. Bonino OP, tłum. R. Williams, Sapientia Press of Ave Maria University: Ave Maria 2009, s. 203-250.

- Sesboüe SJ, B. (red.), *Historia dogmatów, Tom II. Człowiek i jego zbawienie: Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne. Etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M: Kraków 2001.
- Sheridan, S., *USA: Episcopal General Convention approves marriage equality*, Anglican Communion News Service, July 2, 2015.
- Smith, J. K. A., *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Baker Academic: Grand Rapids (MI) 2004.
- Smith, J. K. A., Olthuis, J. H. (red.), *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition. Creation, Covenant, Participation*, Baker Academic: Grand Rapids (MI) 2005.
- Strenski, I., *Theology and the First Theory of Sacrifice*, Brill: Leiden-Boston 2003.
- Surin, K. (red.), *Christ, Ethics and Tragedy: Essays in Honour of Donald MacKinnon*, Cambridge University Press: Cambridge 1989.
- Tarnowski, K., *Blondela filozofia chrześcijaństwa*, w: M. Blondel, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. J. Fenrychowa, posłowie: Karol Tarnowski, Wydawnictwo Znak: Kraków 1994, s. 309-320.
- Tarnowski, K., *Bóg fenomenologów*, Wydawnictwo Biblos: Tarnów 2000.
- Tischner, J., *Fenomenologia*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1999, s. 14-21.
- Todisco, O., *L'Univocità Scotista Dell'Ente E La Svolta Moderna*, „Antoniano” 2001, 76, s. 79-110.
- Veldhuis, H., *Ordained and Absolute Power in Scotus' Ordinatio I 44*, „Vivarium” 2000, 38, 2, s. 222-230.
- Waddell, M. M., *Faith and Reason in the Wake of Milbank and Pickstock*, „International Philosophical Quarterly” 2008, 48, 3, s. 381-396
- Walczevska, S., *Od tłumaczki*, w: E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczevska, Vis-à-vis/Etiuda: Kraków 2017, s. 5-11.
- Waligóra, M., *Wstęp do fenomenologii*, Universitas: Kraków 2013.
- Wetzel, J., *Splendid Vices and Secular Virtues. Variations on Milbank's Augustine*, „Journal of Religious Ethics” 2004, 32, 2, s. 271-300.
- Williams, G. H., *The Radical Reformation*, Truman State University Press: Kirksville 2000.
- Williams, R., *On Augustine*, Bloomsbury Publishing: London 2016.
- Williams, T., *The Doctrine of Univocality is True and Salutary*, „Modern Theology” 2005, 21, s. 575-585.

- Wood, J. W., *Henri de Lubac, Humani Generis, and the Natural Desire for a Supernatural End*, „Nova et vetera”, 2017, 15, 4, s. 1209-1241.
- Wood, J. W., *Ressourcement*, w: *T&T Clark Companion to Henri de Lubac*, red. Jordan Hillebert, Bloomsbury: London-New York 2017, s. 93-120.
- Wood, J. W., *The Natural Desire for God: Henri de Lubac and European Thomists of the Early Twentieth Century*, Catholic University of America: Washington D.C. 2014  
[dostęp:  
<https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/etd%3A411/datastream/PDF/view,06.07.2021>].
- Woźniak, R. J., *Ontologia trynitarna i polityka. Uwagi na marginesie debaty Erika Petersona i Carla Schmitta o politycznej teologii*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historiozbawcza*, red. A. Baron, J. Kupczak OP, J. D. Szczurek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie: Kraków 2015, s. 301-318.
- Woźniak, R. J., *Przyszłość, Teologia, Społeczeństwo*, Wydawnictwo WAM: Kraków 2007.
- Woźniak, R. J., *Radykalna Ortodoksja. Próba opisu*, „Znak” 2010, 662-663, s. 10-20.
- Zatwardnicki, S., *Objawienie w ujęciu radykalnej ortodoksji*, „Teologia w Polsce” 2019, 13, 12, s. 237-260.
- Zatwardnicki, S., *Radical Orthodoxy as Suspended Middle = Radykalna ortodoksja jako suspended middle*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2019, 27, 2, s. 121-147.
- Zieliński, E., *Dwie współczesne interpretacje filozofii Świętego Bonawentury*, „Roczniki Filozoficzne” 1974, xxii, 1, s. 13-38.
- Zuberbier, A., *Relacja natura – nadprzyrodzoność*, Akademia Teologii Katolickiej: Warszawa 1973.