

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr. lic. Piotra Sebastiana Popiołka pt. "Ruch Radykalnej Ortodoksji: teologia, ponowoczesność i sekularność w myśli Johna Milbanka", napisanej pod kierunkiem ks. dr hab. Roberta J. Woźniaka prof. UPJPII w Krakowie.

Generalnie rzecz biorąc pracę oceniam bardzo pozytywnie. Jest to obszerna praca, ukazująca rzetelnie i w sposób wyczerpujący poglądy Johna Milbanka na temat teologii, ponowoczesności i sekularności.

Składa się ona z trzech rozdziałów, wstępu, zakończenia i bibliografii. Liczy 317 stron. Omówię ją w dwóch punktach: najpierw skupię się na przedstawieniu treści pracy, a następnie na jej stronie formalnej.

Omówienie treści pracy

Kolejność poszczególnych rozdziałów recenzowanej pracy jest logiczna, spójna i uzasadniona. Treść w nich zawarta odpowiada tematowi pracy i pozwala na ujęcie w sposób syntetyczny i całościowy myśli J. Milbanka.

We Wstępie Doktorant przybliży treść napisanej przez siebie rozprawy doktorskiej. Wyjaśnia pokrótce genezę i główne założenia zainicjowanego przez Milbanka ruchu Radykalnej Ortodoksji. Wskazuje na źródła, na których opiera swoją pracę. Wstęp napisany jest zwięźle i precyzyjnie. Podobną zwięźłość i precyzję widać w samym określeniu przedmiotu rozprawy przez Doktoranta. Pewnym natomiast mankamentem jest to, że we wstępie Doktorant nie mówi w sposób wyraźny na temat metody badawczej, jaką zamierza stosować w niniejszej pracy. Wspomina wprawdzie o tym, że celem, jaki stawia przed sobą jest próba pokazania rozwoju myśli teologicznej J. Milbanka, jak i syntetyczne jej ujęcie (por. s. 16).

W rozdziale pierwszym Doktorant prezentuje metodologię Milbanka i ukazuje genezę narodzin nowoczesności a zarazem wyjaśnia, na czym polega zwrot teologiczny zaproponowany przez brytyjskiego teologa, który znajduje się u podstaw stworzonego przez niego Ruchu Radykalnej Ortodoksji. Zwrot ten ma na celu, mówiąc ogólnie, przezwyciężenie dualizmu, między naturą czystą a nadprzyrodzonością, naturą i łaską, wiarą i rozumem, teologią i nauką. Tym, który przyczynił się do oddzielenia, według Milbanka, natury od łaski był Duns Szkot, ponieważ odchodzi on od "Tomaszowej i chrześcijańsko-neoplatońskiej idei, wewnątrz której cały człowiek - ze swoją wolą i intelektem był pociągany ku swemu początkowi, stanowiącemu jednocześnie jego *telos*" (s. 68). Zamiast tego Duns Szkot proponuje ontologię, która umieszcza Boga pośród innych bytów, czego konsekwencją jest to, że Bóg i to, co nadprzyrodzone, a także stworzone podpadają w ten sam sposób pod kategorię bytu. W koncepcji tej Milbank postrzega główne źródło narodzin nowoczesności, ponieważ prowadzi ona do oddzielenia metafizyki opartej na gruncie samego rozumu od czysto nadprzyrodzonej teologii i przyznaje prymat woli. Tym ponadto, co obok wskazanej teorii jednoznaczności bytu, znalazło się u podstaw powstania nowoczesności, za co w dużej mierze odpowiada, zdaniem brytyjskiego teologa, Duns Szkot, to proponowane przez niego rozumienie wiedzy jako reprezentacji, oddzielanie duszy od ciała oraz boskiej przyczynowości od przyczynowości stworzonej (por. s. 52). Cała zatem narracja Milbanka na temat narodzin nowoczesności, jak wykazuje to Doktorant, zbudowana jest wokół dwóch dróg tradycji teologicznej. Jedną z nich jest tradycja radykalnie ortodoksyjna (neoplatońsko-dominikańska), której głównym przedstawicielem jest, według brytyjskiego teologa, Tomasz z Akwinu. Drugą natomiast jest tradycja heterodoksyjna (nominalistyczno-franciszkańska), której początek łączy on z osobą i twórczością Dunsza Szkota.

Celem, jaki przyświeca Milbankowi, jest opracowanie projektu teologicznego, który pozwoli teologii powrócić chociaż w części do przednowoczesności, kiedy to istniała równowaga między tym, co naturalne i tym, co nadprzyrodzone, między rozumem i wiarą, filozofią i teologią, jak miało to miejsce u Akwinaty. W projekcie tym chodzi o przywrócenie nadprzyrodzoności właściwego miejsca w dyskursie teologii z myślą ponowoczesną a zarazem przewyciężenie wszelkiego rodzaju dualizmów, które są wynikiem uprzednio dokonanego rozdzielenia celów naturalnych i nadprzyrodzonych. Chodzi także o odnowienie samej teologii poprzez przyjęcie przez nią postawy ponowoczesnej i metakrytycznej (por. s. 71). Projekt ten w zamierzeniu Milbanka jest u swych podstaw, jak pisze Doktorant, anty-idolatriczny (por. s. 72). Występuje on bowiem przeciwko wszelkiej "idolatrizacji i fetyszyzacji - która obejmuje tak stworzenie, Innych, Boga, jak i rzeczywistość sakramentalną" (s. 72). Wskazuje jednocześnie na analogię, partycypację, przebóstwienie oraz relację między naturą i łaską jako nieodzowne elementy charakterystyczne dla autentycznie rozumianej tradycji katolickiej, które są niezbędne także i dzisiaj do tego, by przywrócić teologii jej należne miejsce i by mogła ona podjąć krytyczny i twórczy dialog z myślą sekularną, wyrosłą notabene na łonie teologii chrześcijańskiej i będącej jej nieortodoksyjną wersją. Proponowane przez siebie rozumienie teologii, Milbank opiera na źródłach, które wyrażają tradycyjną a zarazem ortodoksyjną myśl chrześcijańską. Do źródeł tych zalicza on Ojców i doktorów Kościoła, zwłaszcza Ojców kapadockich, św. Augustyna, Jana Szkota Eurigenę, św. Tomasza z Akwinu, Mistra Eckharta i Mikołaja z Kuzy (s. 78). Jak słusznie zauważa w konkluzji Doktorant, angielski teolog, jako klucz do odczytania chrześcijaństwa i jego ortodoksyjności, przyjmuje neoplatońską i augustyńską interpretację chrześcijaństwa, co prowadzi Milbanka do "odrzućcenia licznych dualizmów i pozwala na wyjątkowe analogiczne i partycypacyjne postrzeganie całej rzeczywistości" (s. 94). Pomocą w odczytaniu prawdziwego chrześcijaństwa jest propozycja wysunięta przez H. de Lubaca na temat nadprzyrodzoności, jako czegoś, co nie jest czymś dodanym do natury z zewnątrz, lecz jest obecne w stworzeniu, "w sercu tego, co zwyczajne" (s. 29). Takie rozumienie nadprzyrodzoności sprawia, że jest ona tym, co rzeczywiste i realne i co udoskonala, wywyższa naturę, nie niszcząc jej. Przy czym Milbank, zdaniem Doktoranta, radykalizuje myśl francuskiego jezuita i "wyciąga dalsze konsekwencje z jego stwierdzeń" (s. 94).

W rozdziale drugim Doktorant skupia się na przedstawieniu i omówieniu nurtów intelektualnych, które, według brytyjskiego teologa, wywarły największy wpływ na sekularyzację rozumu i przyczyniły się do odrzućcenia chrześcijańskiej metafizyki ortodoksyjnej, co umożliwiło powstanie i rozwój teorii społecznych. Kluczem, jaki przyjmuje Milbank do interpretacji myśli nowoczesnej, są omówione w poprzednim rozdziale doktryny teologiczne, zwłaszcza szkotyzm, które zbaczając z drogi ortodoksyjnej myśli chrześcijańskiej, dały początek nowoczesności. Szkotyzm otworzył bowiem drzwi, zdaniem brytyjskiego teologa, dla filozofii podmiotu, co dało podwalinę zarówno dla rozważań teoretycznych, jak i powstania antropologii, psychologii, nauk społecznych i politycznych. Ważną rolę w tym względzie odegrała filozofia Kanta, który uważany jest przez Milbanka za głównego herolda nowoczesności. Jego myśl przyczyniła się bowiem do erozji metafizyki chrześcijańskiej i postrzegania jej jako "ontologicznie niezależnej od teologii i transcendentnie uprzedniej do niej" (s. 112). Dlatego w dalszej części, Doktorant wyjaśnia najpierw, na czym polega agnostycyzm i dogmatyzm kantowski, następnie proponowane przez filozofa z Królewca rozumienie wolności, prawa moralnego i zła. Wszystkie wymienione kwestie miały bowiem znaczący wpływ, jak zauważa to Doktorant za Milbankiem, na rozwój późniejszych rozważań naukowych i kierunek, w jakim one zaczęły podążać, co dotyczy także teologii, czego przykładem jest teologia K. Rahnera i teologia protestancka. Miały także swoje przełożenie praktyczne, gdyż zainicjowały nowy sposób uprawiania "polityki świeckiej", postrzeganej jako konkurencyjna w stosunku do "polityki

Bożej". Ten nowy sposób uprawiania polityki stał się możliwy na drodze sztucznego stworzenia sfery sekularnej, która nie musi już być wcale odnoszona do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Rządzi się własnymi prawami i zmierza do zaspokojenia doczesnych pragnień ludzkich. W ten sposób Kant otworzył "drogę dla nowego <Królestwa celów>, gdzie nie ma jednej wspólnej drogi dla ludzkości, ku której powinna ona zmierzać" (s. 162).

Kolejnymi zagadnieniami, które omawia Doktorant w II rozdziale swojej dysertacji, są: fenomenologia Husserla, Marleau-Ponty'ego i Jean Luca-Mariona oraz relacja między naukami pozytywnymi i teologią. Kluczem, jaki przyjmuje Milbank do oceny tego, co wnieśli pozytywnego w swojej refleksji wymienieni fenomenologowie, jest to, na ile udaje się im przełamać postszkotowski prymat reprezentacji i posybilizmu. Tym niemniej próba podjęta przez fenomenologię, by stworzyć "nieteologiczną onotologię" nie powiodła się, zdaniem brytyjskiego teologa, ponieważ fenomenologia "trzymając się swych fundamentalnych intuicji i kładąc nacisk na to, że wszystko jest jednocześnie dane i zamierzone [przez intuicję] musi zanegować odpowiedniość fenomenologii do osiągnięcia własnych celów tak względem wiedzy o rzeczach, jak i samo-zrozumienia" (s. 136). Opisanie natomiast relacji, jaka istnieje między naukami pozytywnymi a teologią Doktorant zaczyna od prezentacji i szczegółowego omówienia genezy nauk społecznych, dla których fakty społeczne stają się prawdą objawioną i gdzie Bóg zostaje zastąpiony przez naturę, dzięki czemu społeczeństwo zostaje "wyzwolone spod jarzma Boga i staje kategorią, pozwalającą na opisywanie i badanie fenomenu religijnego" (s. 148). Od tego momentu "teologia straciła swój mandat do religijnego opisu rzeczywistości społecznej i relacji międzyludzkich, wpisany w hierarchiczny obraz świata" (s. 148). Religia z kolei i to, co jest z nią związane zaczyna być badana poprzez odniesienie do stworzonej sztucznie "społecznej całości". Stąd w dalszej części Doktorant skupia się na socjologii, jak nauce, która wywodzi się, zdaniem Milbanka, z dwóch tradycji. Jedną z nich jest tradycja francuska, którą charakteryzuje pozytywizm. Drugą z kolei jest tradycja niemiecka, która próbuje przewyciężyć postawę pozytywistyczną obecną w tradycji francuskiej. Jako konkluzję, która wyłania się z przeprowadzonej przez Doktoranta analizy dotyczącej relacji nauk pozytywnych do teologii, można przytoczyć następujące stwierdzenie: świecka nowoczesność, konstruowana przez nauki społeczne, "wypchnęła dyskurs religijny, zastępując go własnymi prawdami objawionymi, które stały się podstawą nowego porządku świata" (s. 160). W ten sposób powstaje nowa religia sekularna, jednakże "<neutralność> i <bezstronność> owej sekularności jest tylko pozorna" (s. 164). Proponuje bowiem alternatywną wizję i narrację w stosunku do religii. Co więcej, "nie jest w stanie tolerować religii" (s. 164). Dlatego nowoczesne suwerenne państwo budowane na założeniach właściwych dla myśli nowoczesnej, staje się "organizmem konkurencyjnym dla Kościoła, jako Ciała Chrystusa. (...) Jest u swych podstaw kryptoreligijne - jest zsekularyzowanym Kościołem" (164-165).

W rozdziale trzecim Doktorant prezentuje projekt teologii politycznej J. Milbanka, którego celem jest pokazanie postawy, jaką chrześcijaństwo ortodoksyjne może i powinno zająć w świecie, który zdominowany jest przez spór pomiędzy konserwatyzmem i liberalizmem. Jest nim również ukazanie z jednej strony problemów, jakie istnieją we współczesnym społeczeństwie świeckim, z drugiej zaś tego jak teologia może je rozwiązać. By wspomniany spór można było przewyciężyć, potrzeba cofnąć się, zdaniem brytyjskiego teologa, do przednowoczesnej teorii politycznej, która opierała się na tzw. "<poczwórnej antropologii> i łączyła się z <symboliczno-realistyczną metafizyką" (s. 169). Wspomniana antropologia bazuje na tym, że człowiek jest: zwierzęciem myślącym i społecznym; rzemieślnikiem i wytwórcą (*homo faber*); w sposób naturalny jest ukierunkowany na nadprzyrodzoność (por. s. 169). Założenia te stają się punktem odniesienia do przeprowadzanej przez Milbanka analizy historii idei, która swoim początkiem sięga filozofów greckich i kończy się na współczesnej myśli filozoficznej i politycznej. Przy tym

centralne miejsce w analizie tej zajmuje, jego zdaniem, objawienie chrześcijańskie, które spełnia funkcję tak krytyczną w stosunku do świeckiego rozumu, jak i twórczą, która pozwala przezwyciężyć przemoc nowoczesnej polityki (por. s. 170).

W pierwszym punkcie omawianego rozdziału, Doktorant przybliży najpierw liberalne podstawy nowoczesnego społeczeństwa, do których Milbank zalicza: *mythos* suwerennej władzy (s. 175-179), tyranie negatywnej wolności (s. 179-181), *dominium* (s. 181-183), prawny racjonalizm (s. 183-185). Następnie mówi o tym, w jaki sposób społeczeństwo liberalne próbuje ucywilizować antagonizmy rodzące się wewnątrz tegoż społeczeństwa. Zauważa jednocześnie, że próby te są, zdaniem brytyjskiego teologa, z góry skazane na niepowodzenie, ponieważ rozwiązania, jakie proponuje dzisiaj liberalizm, "nie są w stanie zaoferować wspólnocie nadziei na przekroczenie pozornie odwiecznej sytuacji konfliktu między ludźmi" (s. 189). Może to uczynić jedynie chrześcijaństwo, które przeciwstawia "ontologicznemu *agonowi*" ontologiczny pokój, który może dać ludzkości jedynie Chrystus. Tak rozumiany pokój jest początkiem a zarazem celem chrześcijańskiej praktyki. Otwiera on jednocześnie nową wspólnotę, którą jest Kościół, na eschatologiczną wizję pokoju. Dlatego tym, co może oferować Kościół ludzkości dzisiaj, to jakiś rodzaj "antycypacji społecznej analogii *exitus-reditus*, powrotu wszystkiego do Boga, przywrócenia pierwotnej nieskażonej relacji dostępnej na ziemi jedynie w sposób niepełny" (s. 189). W końcu, Doktorant przedstawia krytykę kapitalizmu i ekonomii liberalnej, według Milbanka, która zdaniem Doktoranta, pokrywa się w dużej mierze się z tym, co na ten temat mówi Katolicka Nauka Społeczna.

W kolejnym punkcie trzeciego rozdziału, Doktorant skupia się na omówieniu teologii politycznej J. B. Metz, która w swoim założeniu jest krytyczna w stosunku do oświeceniowego rozumienia teologii i do kantyzy. Głównym zadaniem tego typu teologii jest "głoszenie eschatologicznego przesłania dla współczesnego społeczeństwa" (s. 201) i pokazanie, że eschatologia wpływa, przenika i kształtuje doczesną rzeczywistość. Jest teologią profetyczną, zaangażowaną w życie społeczne. Dlatego pełni ona funkcję krytyczną wobec zastanej rzeczywistości. Tym, co interesuje Milbanka, to "poszukiwanie integralizmu, który w największym stopniu odpowiadałby zdefiniowanej przez niego Radykalnej Ortodoksji" (s. 203). Poszukiwanie to przebiega między tym, co proponuje "szkoła francuska", której głównym reprezentantem jest M. Blondel, a tym, co głosi "szkoła niemiecka", której drogę wytyczyła teologia Rahnera. Pierwszy z wymienionych myślicieli umożliwia, zdaniem brytyjskiego teologa, zaistnienie autentycznej teologii politycznej, między innymi ze względu na to, że odzyskuje na nowo "nadprzyrodzoność" i pokazuje, że ludzkie działanie partycypuje w działaniu Boga. Jest działaniem ludzkim i jednocześnie je przekracza. Wspomniana nadprzyrodzoność wskazuje na "eschatologiczne wychylenie do przodu, które jest zintegrowane z nadprzyrodzoną łaską" (s. 208), przez co uświęca działalność człowieka. Projekt Blondela, chociaż oceniany jest przez Milbanka w dużej mierze pozytywnie, to jednak uważa go za niedopracowany. Drugi natomiast ze wspomnianych teologów, jakim jest K. Rahner, krytykowany jest przez brytyjskiego teologa za to, że "nie potrafił on uchwycić paradoksalnego osiągnięcia nadprzyrodzoności przez to, co skończone" (s. 210) i za "naturalizowanie nadprzyrodzoności" (s. 209). Transcendencja u Rahnera jest bowiem, "znaturalizowana i skończona - nie znajduje swojego wypełnienia w nadprzyrodzoności (jest dwupoziomowa)" (s. 212).

W dalszej części prezentowanego rozdziału Doktorant przechodzi do omówienia teologii wyzwolenia, której podstawę Milbank odnajduje w ahisterycznej metafizyce ludzkiej podmiotowości rozwiniętej przez Rahnera. Dlatego krytyka wysunięta przez brytyjskiego teologa wobec teologii wyzwolenia dotyczy, po pierwsze, tego, że w sposób błędny implementuje rahneryzm w sferze społecznej i przyznaje autonomię filozofii i naukom społecznym. Po drugie, że odwołuje się ona do marksistowskiej analizy rzeczywistości i

założeń zapożyczonych z marksizmu. Po trzecie, sprowadza zbawienie do sfery czysto sekularnej, dodając do niego treści chrześcijańskie, które są ostatecznie czymś zbędnym. Po czwarte, rozdziela *praxis* i teorię, przyznając pierwszeństwo świeckiej działalności. Po piąte, teologia wyzwolenia w swej hermeneutyce biblijnej podąża błędną ścieżką wytyczną przez teologię liberalną.

Przedostatni punkt trzeciego rozdziału ma na celu przedstawienie integralistycznej teologii politycznej, proponowanej przez Milbanka. Jest nią teologia, która podejmuje refleksję nad praktyką społeczno-polityczną i nie opiera się na założeniach dualistycznych. Nie naturalizuje *praxis* i ujmuje ją w perspektywie nadprzyrodzonej. Jest osadzona, podobnie do etyki chrześcijańskiej, w Objawieniu się Logosu i Jego historycznej działalności. Musi ona poza tym być eklezjalna, ponieważ tylko w ten sposób może "doskonalić wspólnotę, nakierowując ją ku idealnej eschatycznej partycypacji i relacyjności między członkami" (s. 224). Jednym z ważnych aspektów tego rodzaju teologii jest to, że zamierza ona "przywrócić pamięć o chrześcijańskim, przedmarksistowskim socjalizmie, który był ugruntowany w tradycji religijnej, a nie sekularnej" (s. 224). Tylko taki socjalizm może, zdaniem brytyjskiego teologa, "przewyciężyć podział na lewicę i prawicę, poddając jednocześnie krytyce tak prymat ekonomii liberalnej, jak i skompromitowaną propozycję marksistowskiego ateistycznego komunizmu" (s. 224-225).

Wspomniana eklezjalność proponowanego przez Milbanka projektu teologii politycznej, opiera się na tym, że Kościół, który jest inną wspólnotą aniżeli wspólnota świecka, wywodzi się z nadprzyrodzonego źródła, przez co proponuje nowy rodzaj polityki i praktyki. Ze względu na to, że Kościół obejmuje wszystkie sfery życia ludzkiego, jest on także wspólnotą najbardziej polityczną. Wspomnianym źródłem, od którego pochodzi Kościół, jest osoba Jezusa Chrystusa, który jest Bogiem wcielonym, o którym opowiadają Ewangelie. W Ewangeliach obecna jest podwójna narracja: historyczna, mówiąca o człowieku przepowiadającym nowy rodzaj królestwa na ziemi i metanarracja, będąca komentarzem do tego, co historyczne. W tej ostatniej, tzn. metanarracji zawarta jest, zdaniem brytyjskiego teologa, sama istota chrześcijaństwa. Jest ona bowiem "<nadmiarem>", (...) ideową warstwą mówiącą o "Bogu, który się wcielił" (s. 226). Ta podwójna narracja musi być zachowana, żeby można było oddać istotę chrześcijaństwa i nie popaść w skrajności obecne w tych nurtach chrześcijańskich, które albo odrzucają metanarrację, sprowadzając ją do mitu i koncentrując się jedynie na *praxis* Jezusa (teologie liberalne), albo też skupiają się na samej konfesyjności, oddzielając wiarę od praktyki (teologia konserwatywna). By przewyciężyć te dwie skrajności potrzeba, zdaniem Milbanka, "zwrócić się nie ku postaci Jezusa z Ewangelii, ale ku nowinie Królestwa Bożego, którą On głosi" (s. 229-230) i w której zawarta jest logika uniwersalizmu Jezusa. Jednocześnie brytyjski teolog pokazuje, że "wzywianie imienia Jezusa łączy się z konkretną tradycją historycznego przekazu" a zarazem "łączy konfesyjność z praktyką, rewolucyjną logikę z przekazem Tradycji" (s. 230). Dlatego istnieje ścisły związek między praktyką i wiarą, który opiera się w sposób *implicite* na utożsamieniu Jezusa z Logosem. Dzięki tej praktyce i jej powiązaniu z wiarą, imię Jezusa staje się "prawdziwie realne w nowym organizmie społecznym, nowej uniwersalnej wspólnotie bez granic - Eklezji" (s. 233). We wspólnotie tej "realizuje się wolność, która jest doskonałą harmonią, w której różnice nie są niwelowane (...) ale włączone do uniwersalności, stając się częścią drogi" (s. 233). Stąd istota teologii politycznej polega na tym, zdaniem Milbanka, że Kościół jest wspólnotą cnoty i społecznością, która "ma określony *telos*, w który wpisane są pomniejsze cele, znajdujące się na drodze tego ostatecznego, którym jest Bóg" (s. 233). Jest wspólnotą, która powołana jest do tego, by naśladować i odtwarzać w sposób twórczy praktykę Jezusa, widząc w Nim jednocześnie osobę, która jest Słowem i jest odniesiona w swojej odwiecznej relacji do Ojca. Praktyka ta opiera się na Prawie, którym jest sam Jezus. Całe Jego życie wyraża Nowe Prawo. Dlatego z praktyki chrześcijańskiej, "odtworzonej na

sposób mimetyczny i mającej swoje źródło w osobie Chrystusa, która jest wyrażeniem się Boskiego Logosu w historii, można wydedukować wysoką chrystologię" (s. 235). Oznacza to, zdaniem Milbanka, że "chrystologia jest dedukowana z eklezjologii, praktyki Kościoła przekazywanej przez Tradycję" (s. 236), co ma miejsce tak w liturgii, jak i w życiu wiernych i świętych Kościoła. Przy tym autentyczne naśladowanie Jezusa możliwe jest tylko dzięki działaniu Ducha Świętego i temu, że Chrystus dokonał dzieła pojednania nas z Bogiem i z innymi ludźmi. Włączył nas w swoje Ciało i dał nam przykład, jak mamy przekształcać świat i pokazał to, ku czemu wszystko zmierza.

W kolejnym podpunkcie (3.2) Doktorant wyjaśnia relację, jaka istnieje między praktyką eklezjalną a rzeczywistością społeczno-polityczną. Praktyka eklezjalna ze względu na to, że ma swoje oparcie w konkretnym wydarzeniu i polega na odtwarzaniu tego wydarzenia, czy to w liturgii, czy to w życiu chrześcijan, ma, według brytyjskiego teologa, "swoje społeczne implikacje i oferuje odmienną wizję społeczną od świeckich teorii politycznych" (s. 238). Ta wizja zakłada nową społeczność, którą jest Kościół i która funkcjonuje jako wspólnota "praktykująca doskonałość", realizująca siebie w miłości i przez miłość, usuwająca to wszystko, co przeszkadza ludzkości w dążeniu i osiągnięciu doskonałości. Społeczność, która jest wspólnotą wzajemności, opierającą się na "ekonomii zaufania" i zmierzającą do zaprowadzenia pokoju w świecie, wykluczając przy tym odwoływanie się do przemocy. Tak rozumiana wspólnota jest antycypacją Królestwa Bożego i realizuje w sposób konkretny miłość bliźniego, dla której ostatecznym fundamentem jest miłość do Boga jako Ojca wszystkich ludzi, który kocha każdego człowieka bez wyjątku. Dlatego Kościół w swojej praktyce nie przekazuje nam "jakiegoś arbitralnego imperatywu moralnego (...), ale oferuje zbawienie w jego praktyce eklezjalnej" (s. 250). Odrzucenie praktycznego wymiaru uczestnictwa w Kościele jest równoznaczne, zdaniem Milbanka, z odrzuceniem tajemnicy Wcielenia.

W ostatnim punkcie trzeciego rozdziału Doktorant prezentuje program teopolityczny w ujęciu brytyjskiego teologa, którego celem jest wyznaczenie drogi ku "nowej polityce". Nowość tej polityki nie polega jednak na "zerwaniu z przeszłością - wręcz przeciwnie: ma ona czerpać z tego, co dobre i wartościowe w historii ludzkiej, a jej radykalność jest radykalnością Ewangelii i przyjęcia konsekwencji Wcielenia" (s. 250). Opiera się ona na Ewangeliach i nauczaniu św. Pawła, z których można wyprowadzić konkretną praktykę społeczną. Tym, co może pomóc w opracowaniu nowej polityki proponowanej przez Milbanka jest socjalizm, który nazywa on socjalizmem chrześcijańskim i sięga swoimi korzeniami do tradycji socjalistycznej sprzed 1848 r. Socjalizm ten wyprzedza bowiem swoje "nowoczesne i sekularne ujęcia w aspekcie historycznym" (s. 256) i odwołuje się do średniowiecznych tradycji dotyczących sposobu organizacji społeczeństwa. Proponuje "bardziej egalitarny model społeczeństwa, oparty na więzi braterskiej i solidarności (...) oraz jakiejś wspólnej wizji konkretnego Dobra, które pierwsi socjaliści wiązali ze sferą religijną i rytualną praktyką" (s. 256). Jest on autentycznie chrześcijański, ponieważ "ukierunkowuje wszystko na transcendentne Dobro i ostateczną wizję Bóstwa", przez co "zapośrednicza i ustanawia <pokój Kościoła> w całej wspólnocie ludzkiej" (s. 256). I chociaż socjalizm został potępiony przez papieża, to jednak w ich nauczaniu jest obecny, zdaniem Milbanka, dziedzictwo chrześcijańskiego socjalizmu, co można dostrzec w proponowanym przez nich rozumieniu takich kwestii, jak: "personalizm, dystrybucyzm, solidaryzm, subsydiarność, niezależność gospodarstw domowych, wolność zrzeszania się, równowaga między wiejskim a miejskim środowiskiem" (s. 253). Wszystkie wymienione kwestie tworzą, jak podkreśla to Doktorant, to, co "Milbank określa <poparciem dla złożonej przestrzeni>. Owa <złożona przestrzeń>, obok <gotyckości>, stanowi wraz z Milbanowskim rozumieniem chrześcijańskiego socjalizmu, kluczowy element teologii politycznej Brytyjczyka" (s. 253).

Dlatego w dalszej części zostają szczegółowo omówione przez Doktoranta główne cechy chrześcijańskiego socjalizmu, do których Milbank zalicza: moralność ekonomii, gotycyzm i organicyzm, transcendencję, liturgiczność "polityki czasu".

W Zakończeniu dysertacji Doktorant powraca do najistotniejszych wątków poruszanych w pracy i podsumowuje przeprowadzone przez niego badania. Zwraca w nim uwagę na to, że teologia polityczna Milbanka wyrasta z gruntownej krytyki myśli nowoczesnej i sekularności oraz wpływu, jaki mają one na kształtowanie ludzkiego życia. Jej celem jest przywrócenie miejsca teologii w dyskursie politycznym i społecznym. Otworzenie przed teologią drzwi do tego, by "nie musiała już być postrzegana jako kolejna wśród wielu dyscyplin, ale jako metanarracja" (s. 296), która opisuje całą otaczającą nas rzeczywistość. Co więcej, ma na celu "przywrócenie nadrzędnej roli teologii" (s. 299) oraz tego, by nie ulegała ona sekularyzmowi i powróciła do wolnego od wszelkich nacisków ideologicznych opisu świata.

Całość rozprawy, wraz z jej zakończeniem, świadczy o doskonałej znajomości przez Doktoranta myśli brytyjskiego teologa.

Ocena dysertacji w jej aspekcie formalnym

Gdy chodzi o stronę formalną, należy powiedzieć, że układ pracy jest logiczny. Autorowi udało się uchwycić klucz do uporządkowania rozległej i jednocześnie niełatwej problematyki teologicznej poruszanej przez Milbanka. Zadanie sobie postawione Doktorant wykonał pracowicie i rzetelnie. Praca napisana jest językiem jasnym, przystępnym, poprawnym. Obecne są w niej jednak pewne niedociągnięcia, które dotyczą tak literówek, jak i zdań, które wymagałyby dokonania drobnych poprawek pod względem stylistycznym (np. s. 13. w. 16; s. 16. w. 22; s. 19. w. 16-19; s. 33, w. 12; s. 41, w. 21; s. 47 w. 26; s. 49 w. 7; s. 69. w. 18; s. 71 w. 19; s. 73 przypis 241; s. 81 w. 9; s. 94 w. 23; s. 107 w. ; s. 108 w. 6; s. 112 w. 17; s. 139 w. 5; s. 140 w. 25; s. 141 w. 12; s. 144 w. 4; s. 157 w. 25-27; s. 194 w. 8; s. 195 w. 16; s. 205 przypis 137 (jest Filipowicza, powinno być Filipczuka); s. 206 w. 2; s.209 w. 5; s. 232 w. 17 (implicytnie, powinno być w sposób implicite); s. 269 w. 20; s. 275 w. 2; 276 w. 25; s. 288 w. 7; s. 295 w. 22; s. 296 w. 21; s. 297 w. 2; 2. 298 w. 1, w. 17). To samo można powiedzieć o niektórych tłumaczeniach tekstów Milbanka autorstwa Doktoranta, które nie zawsze są jasne i zrozumiałe dla czytelnika, ponieważ czasami Doktorant omawiane, czy też cytowane przez siebie teksty, tłumaczy w sposób zbyt literalny, dosłowny. Przypisy zrobione są starannie i jednolicie. Przy tym czytelność niektórych z przypisów utrudnia to, że Doktorant stosuje w nich czasami skrót, których wykaz umieścił na początku pracy, co nierzadko wymaga od czytelnika cofania się do wspomnianego wykazu.

Dużym plusem recenzowanej dysertacji są systematycznie pisane na początku każdego rozdziału wprowadzenia, jak i na końcu podsumowania przeprowadzonych przez niego badań. Za zaletę należy uznać to, że Doktorant nierzadko prezentuje odważnie swoje stanowisko i krytycznie ustosunkowuje się do niektórych poglądów formułowanych przez J. Milbanka. Wielkim walorem pracy jest to, że jest ona oparta na bogatym materiale źródłowym, obcojęzycznym, rzetelnie przedstawionym i analizowanym przez Doktoranta, jak i na istniejących opracowaniach zagadnień przez niego poruszanych w zagranicznej i polskiej literaturze przedmiotu. Świadczy to o bardzo dobrej znajomości przez Doktoranta niełatwej skądinąd tematyki, którą omawia i analizuje. Można zatem powiedzieć, że Doktorant przybliżając myśl brytyjskiego teologa, wyświadczył dużego dobrodziejstwa teologii w Polsce. Wiadomo, że napisanie pracy w oparciu o źródła obcojęzyczne wymaga o wiele większego wkładu trudu i mozola, aniżeli w oparciu o źródła dostępne we własnym języku. Za to należy się Autorowi chwała. Doktorant wykazał się ponadto znakomitym poziomem

kwalifikacji językowej, erudycją i troską o to, aby jego wywody były należycie udokumentowane, i stanowiły wartościowy wkład w rozwój myśli teologicznej w Polsce.

Chwała należy się wreszcie Doktorantowi za to, że podjął się opracowania i usystematyzowania niełatwej problematyki poruszanej przez Milbanka. I chociaż, niektóre z tez przez niego formułowanych, można uznać za kontrowersyjne i niekoniecznie trzeba się z nimi zgadzać, to jednocześnie trzeba zauważyć, że przedstawiana przez niego diagnoza dotycząca tak nowoczesności, jak i pewnych rozwiązań, które może zaproponować teologia dzisiaj, wydają się być aktualne. Z pewnością można przyznać rację Milbankowi w tym, że w świecie laickim odartym ze świętości, *sacrum*, czyli posługując się językiem brytyjskiego teologa, nadprzyrodzoność, nie ma już znaczenia. Taki świat z natury swej neguje *sacrum* (nadprzyrodzoność). Odrzuca to, co transcendentne. Wspomniana zaś świeckość, jak wykazuje to Milbank, staje się religią i zajmuje miejsce prawdziwej religii.

Jedną z takich kontrowersyjnych tez, wydaje się być, przypisywanie przez brytyjskiego teologa, pozytywnej roli Giambattisto Vico i jego koncepcji *verum-factum*, "zgodnie, z którą prawda jest odkrywana w rzeczywistości historycznej i społecznej" (s. 184). Co więcej, że uważa on tę koncepcję za "jak najbardziej chrześcijańską właśnie w perspektywie Wcielenia, które jest wydarzeniem jednocześnie historycznym i społecznym" (s. 184). Tymczasem jak wyjaśnia to J. Ratzinger w swojej książce "Wprowadzenie w chrześcijaństwo", Kraków 1994), włoski filozof "przewrócił do góry nogami średniowieczny kanon prawdy (...) i przez to dokonał podstawowego dla ery nowożytnej umysłowości zwrotu. Zaczyna się odtąd <era naukowa>" (s. 52). Jako pierwszy bowiem "sformułował zupełnie nowe pojęcie prawdy i poznania i, wyprzedzając swą epokę, ukuł formułę typową dla nowożytnej umysłowości, co do zagadnienia prawdy i rzeczywistości" (s. 51). I dalej kontynuuje Ratzinger, Vico "formalnie idąc za Arystotelesem, wyjaśnia, że prawdziwą wiedzą jest znajomość przyczyn. Znam jakąś rzecz, gdy znam jej przyczynę (...). Ale z tych dwóch myśli wyprowadza Vico zupełnie inne wnioski. Jeśli do prawdziwej wiedzy należy znajomość przyczyn, to możemy znać prawdziwie tylko to, co zrobiliśmy sami, bo znamy tylko samych siebie. To znaczy, że w miejsce dawnego utożsamienia prawdy i bytu pojawia się nowe utożsamienie prawdy i faktyczności; poznawalne jest tylko *factum*, to, co zrobiliśmy sami" (s. 53). Od tego momentu konkluduje Ratzinger, "rozpoczyna się panowanie *factum*, to jest zasadnicze zwrócenie się człowieka do swego własnego dzieła jako do czegoś, co jest dla niego jedynie pewne" (s. 54). W świetle tego, co zostało powiedziane, może zatem budzić fakt, że Milbank, uważa Vico i zaproponowaną przez niego koncepcję *verum-factum* za jak najbardziej chrześcijańską, przeciwstawiając ją zarazem postszkotowskiej metafizyce.

Bardzo problematyczne i jednostronne wydaje się także potraktowanie przez Milbanka teologii wyzwolenia, której zarzuca to, że po pierwsze, doprowadziła, jak pisze o tym Doktorant za brytyjskim teologiem, "do rozszczępienia zbawienia na to, które ma charakter prywatny i anonimowy, zachowując jakiś transcendentny i religijny aspekt, oraz na zabawienie w wymiarze społecznym, które ma charakter czysto świecki" (s. 216). Po drugie, że umieszcza sferę społeczną "<poza> Kościołem oraz głównym nurtem problematyki teologicznej" (s. 216) i że w związku z tym "sfera świecka (to jest to, co historyczne, społeczne i polityczne) jest radykalnie oddzielona od tego, co eklezjalne i poddające się refleksji teologicznej" (s. 216). Po trzecie, że przedstawia obcą chrześcijaństwu narrację na temat zbawienia (por. 217 i że "zbawienie zostaje jedynie <ochrzczone> poprzez dodanie do niego treści chrześcijańskich, które są jednak ostatecznie czymś zbędnym" (s. 219). Po czwarte, że rozdziela ona *praxis* od teorii. Po piąte, że teologia wyzwolenia "nie może wnieść żadnej <praktycznej> treści do ludzkiego zachowania" (s. 221). By móc ustosunkować się w sposób krytyczny do zarzutów wysuniętych przez Milbanka pod adresem teologii wyzwolenia, trzeba najpierw zauważyć, że teologia ta nie jest teologią jednolitą, ponieważ można w niej wyróżnić różne kierunki. Następnie to, że sama teologia wyzwolenia

ewoluowała i nierzadko dokonała zasadniczych zmian w rozumieniu i wyjaśnianiu kwestii, które stały się przyczyną nieporozumień i krytyki wysuwanej przeciwko niej zarówno ze strony Magisterium Kościoła, jak i innych teologów. Metoda proponowana przez teologię wyzwolenia, która opiera się na trzech pośrednictwach: społeczno-analitycznym, hermeneutyczno-systematycznym i praktyczno-pastoralnym, ukazuje nowość tej teologii a zarazem przyczynia się do tego, że klasyczne treści teologii zostają przez nią na wskroś przemyślane w nowy sposób. Dostrzegalne jest to między innymi w tym, że teologia wyzwolenia próbuje przezwyciężyć dualistyczną wizję zbawienia, która przez długi czas była dominującą w dogmatyce chrześcijańskiej. Pokazuje ona bowiem, że istnieje tylko jedno zbawienie, które posiada wymiar tak transcendentny, jak i immanentny i że w związku z tym „dobra ziemskie takie, jak wolność, godność człowieka, sprawiedliwość, przezwyciężenie głodu i ubóstwa są znakiem, aktualizacją i realizacją jedyne go zbawienia, które zmierza ku swojemu eschatologicznemu spełnieniu i celowi, jakim jest sam Bóg” (G. L. Müller, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, s. 73, w: G. Gutiérrez, G. L. Müller, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa*, EMI, Padova 2013). W ten sposób teologia wyzwolenia przeciwstawia się i jednocześnie przezwycięża tak dualistyczną wizję, która przenosi zbawienie w zaświaty, czyniąc z niego rzeczywistość wyłącznie pozaziemską, jak i monistyczne rozumienie zbawienia, które sprowadza zbawienie do wymiaru czysto historycznego, jakim jest osiągnięcie szczęścia na ziemi. Rozumienie zbawienia proponowane przez teologię wyzwolenia trzeba, jak zauważa to G. L. Müller, widzieć na tle dyskusji zainicjowanej w latach pięćdziesiątych przez *Nouvelle théologie* we Francji oraz debat toczonych w Niemczech na temat łaski. Celem, jaki przyświecał tym debatom było przezwyciężenie neoscholastycznej wizji, mówiącej o podwójnym celu człowieka, tj. z jednej strony immanentnym, z drugiej zaś nadprzyrodzonym i transcendentnym, który nie ma jednak nic wspólnego z immanentnym spełnieniem człowieka. Dlatego propozycja teologii wyzwolenia jest niczym innym jak twórczą kontynuacją tego, co zostało zainicjowane przez teologię europejską, przy czym w odróżnieniu od tej ostatniej, dodała ona do swoich rozważań wymiar historyczno-społeczny łaski i zbawienia (tamże, s. 108). W ten sposób pokazuje ona, że zbawienie, chociaż ma wymiar transcendentny, to jednocześnie realizuje się ono w konkretnej historii, która zmierza do swojego eschatologicznego spełnienia, ponieważ historia „w swoim najbardziej wewnętrznym centrum jest historią zbawienia ze względu na to, że to sam Bóg jako Stwórca i Zbawiciel człowieka i świata ustanowił siebie jako cel obiektywny rozwoju historii i działania wyzwolenieckiego człowieka” (tamże, s. 106). Stąd też między zbawieniem wiecznym i szczęśliwością ziemską, między historią zbawienia i historią świecką istnieje relacja jedności. Przy czym jedność tę należy widzieć jako jedność odróżnioną, tzn. zakładającą dwa odróżnione od siebie wymiary, które jednocześnie wzajemnie do siebie należą i które „w obszarze historycznym i eschatologicznym są nawzajem do siebie odniesione w sposób dynamiczny i wzajemnie się rozświetlają” (tamże). Wspomniana relacja jedności w odróżnieniu pozwala wreszcie na postrzeganie historii jako miejsca, w którym toczy się dramatyczna walka między łaską a grzechem. W walce tej uczestniczy człowiek, co czyni między innymi na drodze zaangażowania się w *praxis* wyzwoleniecką, która wcześniej została zainicjowana w historii przez Boga w Jezusie Chrystusie i której celem jest zbawienie człowieka a zarazem przywrócenie mu wolności i wyzwolenie od tego wszystkiego, co go zniewala. Stąd *praxis* wyzwoleniecka, o której mówi teologia wyzwolenia, jest uczestnictwem w wyzwolenieckim działaniu samego Boga. Chodzi w niej ostatecznie i konkretnie o uczestnictwo w zainicjowanym przez Boga procesie przekształcania historii, w które włącza się w sposób aktywny człowiek jako współpracownik Boga. Historia dzięki temu przekształcającemu procesowi zmierza ku swojemu celowi, który jest tak transcendentny, jak i immanentny (tamże, s. 107). Wspomniane uczestnictwo człowieka w działalności wyzwolenieckiej Boga pokazuje, że z jednej strony niemożliwe jest

oddzielenie teorii od *praxis*, z drugiej zaś, że relację między teorią i *praxis* należy postrzegać i wyjaśniać analogicznie do relacji, jaka istnieje między wiarą i miłością. Wiara jest bowiem całkowitym zawierzeniem i oddaniem siebie w miłości Bogu oraz tym, co prowadzi do jedności z Nim. Jedność ta jest z kolei tym, co daje człowiekowi siłę i moc oraz czyni z niego współpracownika Boga w Jego działalności wyzwalającej ludzi także w historii. Stąd autentyczną i pełną wiarą jest wiara czynna, czyli wiara, która wyraża się w czynach miłości tak w stosunku do Boga, jak i do drugiego człowieka. Ona też stanowi ostateczny fundament *praxis* chrześcijańskiej a zarazem jest tym, co ją motywuje i ukierunkowuje (por. tamże. s. 82-84).

Wśród kwestii, które wydają się być bardzo problematyczne i do których nie ustosunkował się Doktorant w swojej dysertacji, można wymienić takie stwierdzenia Milbanka jak, po pierwsze, to, że żeby przezwyciężyć impas, który jest wynikiem dwóch istniejących w chrystologii podejść: tradycjonalistycznego i liberalnego i "nie manewrować ciągle między tymi dwoma radykalnymi opcjami i zachować realność zarówno narracji, jak i metanarracji (...) trzeba zwrócić się nie ku postaci Jezusa z Ewangelii, ale ku nowinie Królestwa Bożego, którą On głosi" (s. 229-230). Po drugie, że "doktryna chrystologiczna i odkupieńcza jest wtórna względem nowej uniwersalnej wspólnoty Kościoła" (s. 230). Po trzecie, że w Ewangeljach, zdaniem brytyjskiego teologa, mamy do czynienia z pierwszeństwem eklezjologii, która poprzedza chrystologię" (s. 230). Po czwarte, że "z praktyki chrześcijańskiej, odtwarzanej na sposób mimetyczny, mającej za źródło konkretną Osobę Chrystusa, będącą wyrażeniem się Boskiego Logosu w historii, można wydedukować wysoką chrystologię" (s. 235). Po piąte, że "chrystologia jest dedukowana z eklezjologii, praktyki Kościoła przekazywanej przez Tradycję" (s. 236).

Wymienione przeze mnie kwestie proponuję jako pytania do dyskusji w trakcie obrony doktorskiej.

Ocenia i wniosek końcowy

Generalnie rzecz biorąc, rozprawę oceniam bardzo pozytywnie. Taką ocenę wzmacnia fakt, że rozprawa ta jest oryginalnym studium i stanowi opracowanie tematu mało znanego w Polsce. Co więcej, sama idea i przedsięwzięcie przybliżenia całej myśli teologicznej Milbanka wydaje się być pomysłem nowatorskim. W pracy tej Doktorant wykazał się poza tym bardzo dobrym opanowaniem warsztatu metodologicznego, poprawnym korzystaniem ze źródeł oraz umiejętnością twórczego stawiania, analizowania i rozwiązywania problemów teologicznych. W tym także postawą krytyczną w stosunku do tez wysuwanych i formułowanych przez brytyjskiego teologa. Stwierdzam więc, iż praca Pana mgr lic. Piotra Sebastiana Popiołka zasługuje w pełni na to, by uznać ją za pracę dokorską. Dlatego wnioskuję o prowadzenie dalszej procedury przewodu doktorskiego.

21. 06. 2022 r.

prof. dr hab. Dariusz Gardocki SJ



**Pytania do egzaminu z dyscypliny podstawowej dla Pana mgr lic.
Piotra Sebastiana Popiolka:**

1. Teologia polityczna J. B. Metza - główne założenia i cele.
2. Metoda teologii wyzwolenia.
3. Egzystencjał "nadprzyrodzony" w rozumieniu K. Rahnera.
4. Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie w świetle Dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1977 r.

prof. dr hab. Dariusz Gardocki SJ

Dariusz Gardocki