

John Milbank: Teologia jako nauka społeczna

Postulowanie „chrześcijańskiej socjologii” czy „teologii jako nauki społecznej” nie jest czymś równie głupim jak postulowanie „chrześcijańskiej matematyki” właśnie dlatego, że niemożliwa jest jakakolwiek socjologia w sensie jakiegoś uniwersalnego „racjonalnego” opisu „społecznego” charakteru wszelkich społeczeństw – pisze John Milbank w książce „Teologia i teoria społeczna. Przekroczyć rozum sekularny”.

Teologia częstokroć próbowała skądś zapożyczać takie czy inne fundamentalne ujęcie społeczeństwa czy historii, by następnie przeanalizować, które z teologicznych intuicji mogłyby z nimi współbrzmieć. Jak jednak wykazano, żadnego takiego fundamentalnego ujęcia – w sensie neutralnego, racjonalnego uniwersalnego konstruktu – nie zdołano wypracować. To sama teologia – na bazie własnej partykularnej formuły wiary, właściwej specyfice historycznej – będzie musiała dostarczyć własnego ujęcia przyczyn celowych przejawiających się w ludzkiej historii.

Nie implikuje to jednak jakiegoś trydenckiego postulatu dedukcji chrześcijańskich nauk społecznych z doktryny chrześcijańskiej. Wręcz przeciwnie, dająca się wyodrębnić chrześcijańska teoria społeczna możliwa jest tylko pod warunkiem, że istnieje również jakaś dająca się wyodrębnić chrześcijańska formuła działania, jakaś konkretna praktyka. Teoria stanowi eksplikację tej praktyki, która bierze początek

w nader konkretnych okolicznościach historycznych i która istnieje wyłącznie jako partykularny wytwór historii. Teoria ta jest więc w pierwszym rzędzie pewną eklezjologią, stanowiąc opis innych ludzkich społeczności jedynie w stopniu, w jakim Kościół definiuje sam siebie – w swoich praktykach – jako forma ciągłości bądź nieciągłości z owymi społecznościami. Ponieważ już na wstępie, niejako z konieczności – na mocy swej instytucjonalnej formy – Kościół jest pewnym „odczytaniem” innych wariantów społeczności, eklezjologię można potraktować również jako swego rodzaju „socjologię”. Należy jednak zauważyć, że jest to możliwe tylko pod warunkiem, że eklezjologia ściśle wiąże się z faktyczną genezą realnych Kościołów historycznych, nie zaś jedynie z jakimś wyimaginowanym eklezjalnym ideałem.

*Dająca się wyodrębnić
chrześcijańska teoria
społeczna możliwa jest tylko
pod warunkiem, że istnieje
również jakaś dająca się
wyodrębnić chrześcijańska
formuła działania, jakaś
konkretna praktyka*

Postulowanie
„chrześcijańskiej
socjologii” czy
„teologii jako nauki
społecznej” nie jest
więc czymś równie
głupim jak
postulowanie
„chrześcijańskiej
matematyki”
(wstrzymuję się od
rozstrzygnięć w tej

kwestii) właśnie dlatego, że niemożliwa jest jakakolwiek socjologia w sensie jakiegoś uniwersalnego „racjonalnego” opisu „społecznego” charakteru wszelkich społeczeństw, chrześcijańska zaś teologia czymś szczególnym staje się po prostu z tego względu, że dokonuje eksplikacji i adaptacji perspektywy, będącej perspektywą pewnej szczególnej społeczności, a mianowicie Kościoła. Wysuwany tu postulat nie głosi

jednak, że tradycyjnie rozumiana teologia może poszerzyć swój zakres o pewnego rodzaju nowe enuncjacje o charakterze „społecznym”. Wręcz przeciwnie, powiada się tutaj, że wszelka teologia musi na nowo zrekonceptualizować samą siebie jako pewnego rodzaju „chrześcijańską socjologię”, a więc jako eksplikację określonej społeczno-językowej praktyki czy też jako wciąż na nowo podejmowaną narrację dotyczącą owej praktyki jako rezultatu rozwoju historycznego. Zadanie stojące przed taką teologią nie jest natury apologetycznej ani nawet czysto argumentacyjnej. Polega ono raczej na opowiedzeniu w nowy sposób chrześcijańskiego *mythosu*, na ponownym wyartykułowaniu chrześcijańskiego logosu i na ponownym upomnieniu się o chrześcijańską *praxis* – w sposób mogący im przywrócić pierwotną świeżość i oryginalność. Nieodzowne jest tu wyartykułowanie chrześcijańskiej różnicy w takiej formie, by dało się wyeksponować jej osobliwość.

Prawdą jest, że w pewnym istotnym sensie taka teologia od nowa podejmuje pewne wątki heglowskie, omówione w rozdziale czwartym. Odmawia ona bowiem, by traktować rozum i moralność jako ahistoryczne uniwersalia, zapytując w zamian – jak czynił to Hegel – o to, w jaki sposób chrześcijaństwo wpłynęło na ludzką racjonalność i ludzkie praktyki. Porzucając wszelkie, podejmowane w ramach neoscholastyki, próby zakorzenienia wiary w jakiejś uniwersalnej podstawie rozumności, teologia taka zwraca się ku ojcom Kościoła, a nawet poza nich wykracza w swym dążeniu do wypracowania jakiegoś chrześcijańskiego logosu – czy rozumu – noszącego znamiona inkarnacji i zesłania Ducha. Równocześnie teologia ta dąży do zdefiniowania jakiejś chrześcijańskiej *Sittlichkeit*, praktyki moralnej osadzonej w historycznym procesie wyłaniania się nowej, niepowtarzalnej wspólnoty. W istocie oba te zadania sytuują się z kolei w obszarze podjętej od początku narracji mówiącej o pojawieniu się

chrześcijaństwa i konstytuującej samą siebie jako opowieść – jedynie poprzez podejmowanie w nowy sposób opowieści wcześniejszych, dotyczących zarówno minionej historii, jak i stosunku stworzenia do Boga.

Chcąc zatem opisywać teologię chrześcijańską przy jednoczesnym ujmowaniu teologii jako nauki społecznej, należy najpierw zarysować jakąś „kontrhistorię” wyłaniania się eklezjalnej wspólnoty, zawierającą opowieść o całej historii – z perspektywy owego procesu powstawania. Po drugie, należy przedstawić opis pewnej „kontretyki” czy też odmiennej praktyki, która się tutaj wyłania. W tym punkcie szczególnie zasadna będzie kwalifikacja „kontr-”, ponieważ (i na to będę kładł nacisk) etyka chrześcijańska różni się zarówno od etyki chrześcijaństwo poprzedzającej, jak i od etyki postchrześcijańskiej, przy czym różni się od nich w sposób uwypuklający – poprzez ich wzajemne zestawienie – pewne elementy ciągłości łączące starożytność z nowożytnością. Chrześcijaństwo zaczyna się jawić – i to wręcz „obiektywnie” – nie tylko jako coś różnego, lecz jako sama kwintesencja różnicy w kontekście wszystkich innych systemów kulturowych: ich narażenie na kiełkujący nihilizm zostaje teraz przez chrześcijaństwo wyeksponowane. Dopiero jednak na poziomie ontologicznym, na którym teologia artykułuje (zawsze w sposób tylko prowizoryczny) strukturę odniesień, zawartych implicite w chrześcijańskiej opowieści i w chrześcijańskich czynach, owa „totalna” różnica podlega pełnej klaryfikacji – wraz z niedającymi się wykorzenić związkami, łączącymi ją z takimi przekonaniem, których nie można udowodnić. Artykulacja jakiejś kontrontologii jest więc trzecim zadaniem, które trzeba podjąć.

Teologia nie może się uchylać od zadania, jakim jest namysł nad „losem alternatywnego królestwa”

A wreszcie – po czwarte – trzeba zauważyć, że choć próbę kontrhistorii winno się podjąć na nowo, to jednak tym razem w aspekcie

eklezyjalnej samokrytyki. Teologia nie może się uchylać od zadania, jakim jest namysł nad „losem alternatywnego królestwa”, a więc namysł nad tym, dlaczego Kościół zasadniczo nie zdołał dokonać dzieła zbawienia, zamiast tego zapoczątkowując świecki świat nowoczesności – z początku liberalny, a w końcu nihilistyczny. W krótkiej kodzie pod koniec tekstu – zawierającej refleksje nad drogą wiodącą od pierwszych wieków chrześcijaństwa do „narodzin sfery sekularnej” u początków nowożytności – po domknięciu rozmyślnie zakreślonego „sekularnego cyklu” powracamy do punktu wyjścia tej książki.

Kontrhistoria. Metanarracyjny realizm

Jak słusznie zauważył George Lindbeck, postmodernistyczna (czy też postliberalna) teologia musi wystrzegać się dwóch form „fundacjonizmu”. Po pierwsze, musi odrzucać ideę, wedle której wiara ugruntowana jest w szeregu twierdzeń dotyczących „obiektów” dostępnych naszemu racjonalnemu spojrzeniu – takich jak Bóg, wieczność, dusza czy też wcielona boskość – „poświadczonych” przez cudowne zdarzenia i spełnione prorocтва. Po drugie, teologia taka z równą stanowczością musi odrzucać ideę głoszącą, że chrześcijańskie wierzenia w jakimś sensie są wyrazem doświadczeń, bez wyjątku owe wierzenia poprzedzających.

Skąd bowiem, można by zapytać (rozwijając myśl Lindbecka), w ogóle mielibyśmy wiedzieć, że taka ekspresja jest adekwatna? I w jaki sposób można by mówić o doświadczeniu, będącym swego rodzaju wydarzeniem, gdyby nie wiązało się ono – w sferze semiotycznej czy wyobraźniowej – z innymi wydarzeniami, tym samym już na wstępie będąc w istocie czymś publicznie dostępnym i pozycjonowanym w kategoriach określonych, istniejących już uprzednio kodów: znaków, dostępnych wzrokowi kształtów czy sekwencji dźwięków?

Doświadczenie „formy wyrazu”, należy więc raczej rozumieć jako pewne przecucie czy też jako uczyniony już początek jakiejś nowej – mającej charakter figuratywny, muzyczny czy lingwistyczny – artykułowanej sekwencji. Nienaruszalność zaś i subiektywny charakter takiego doświadczenia należą nie tyle do niewyraźnej sfery wewnętrznej, ile do sfery powierzchni – jako dająca się zobaczyć bądź usłyszeć modyfikacja publicznie dostępnej sumy dźwięków, słów i obrazów. Ośrodkiem subiektywności nie jest zatem kartezjańska ani też kantowska wewnętrzność, lecz raczej jakieś po spinozjańsku czy leibnizjańsku pojęte strukturalne pozycjonowanie, czyniące ową subiektywność czymś bardziej obiektywnym, a zarazem mniej uniwersalnym – i ograniczonym do konkretnej perspektywy. W rezultacie sfera uczuć, afektów, aspiracji i doświadczeń nie może już funkcjonować jako nowe *locus* uniwersalności, jakaś trwała „podstawa”, w której obrębie należałoby sytuować to, co religijne, i na której można by wznieść gmach teologii.

Postmodernistyczna teologia musi mieć świadomość tego, że zarówno to, co jest przedmiotem wiary chrześcijańskiej – w stopniu, w jakim stanowi obiekt imaginacji i artykulacji – jak i formy chrześcijańskiego doświadczenia wywodzą się z konkretnej praktyki kulturowej, projektującej obiekty i pozycjonującej podmioty w ramach tej samej

Gdy pojawiają się wątpliwości interpretacyjne, dotyczące trwałego kontekstu, w którym umieszczono dramat ludzkiego istnienia, poziom teoretyczny i doktrynalny „odrywa się” od sfery narracji

operacji, gdzie te pierwsze powiązane zostają z tymi drugimi. Jeśli cokolwiek odnosi się tutaj do rzeczywistości, tym czymś jest – jak powiada Lindbeck – cała określona praktyka z wszystkimi

składającymi się na nią znakami, obrazami i działaniami, nie zaś jedynie jakiś zbiór oderwanych stwierdzeń. Gdy jednak rygorystycznie potraktujemy implikacje tej tezy, będziemy musieli nadawać stwierdzeniom, a tym samym ontologii, większą wagę, niż zdaje się zakładać Lindbeck.

Po pierwsze, na co w polemice z Lindbeckiem zwrócił uwagę D. Z. Phillips, nawet takiej wersji referencyjności nie można traktować jako neutralnej, co widać w zdaniu: „całokształt praktyk chrześcijańskich odnosi się do absolutu”. Jakiego rodzaju absolutu, chciałoby się zapytać. W istocie problemy związane z odniesieniem do absolutu pojawiają się tylko dlatego, że owa praktyka na sposób internalny określa samą siebie mianem odpowiedzi udzielanej absolutowi” (choć we właściwych jej konkretnych kategoriach), jako praktyka zaś konstytuuje siebie samą tylko w stopniu, w jakim daje – na sposób niekonkluzywny i prowizoryczny – imaginatywny obraz „absolutu”, na który owa skojarzona z nim praktyka jest odpowiedzią. To zaś oznacza, że już na wstępie zakłada się tutaj pewne wyobrażenie – aczkolwiek w jakiejś formie „mitycznej” – relacji zachodzącej między „owym

absolutem” i ową praktyką, umożliwiającą taką odpowiedź. Choć więc każdy wymiar praktyki religijnej, obejmujący artykulację jakiejś teologii, zasadniczo ma charakter „performatywny”, prawdą jest również i to, że żaden taki akt spełniania danej praktyki nie byłby możliwy, gdyby nie założenie (przez samą tę performatywność projektowane) jakiejś mitycznej bądź historycznej scenerii, w której obrębie taka praktyka zostaje umieszczona. Jakiś poziom „propozycjonalny”, ugruntowany nie tylko w „wizji” intelektualnej, lecz również w kreatywnej imaginacji, zakładany jest implicite nawet w obszarze praktyki religijnej ograniczającej się do aktów kultu i recytowania określonych opowieści. Gdy jednak pojawiają się wątpliwości interpretacyjne, dotyczące trwałego kontekstu, w którym umieszczono dramat ludzkiego istnienia, poziom teoretyczny i doktrynalny „odrywa się” od sfery narracji. Z chwilą, gdy ów „kontekst” uznany zostaje za wątpliwy, dzieje się tak w sposób nieodwracalny.

Po drugie – ponieważ doktryna rodzi się w sytuacji interpretacyjnej nierozstrzygalności – kwestii doktrynalnych nie można rozsądzić na drodze samego tylko odwoływania się do trafniejszych odczytań wcześniejszych praktyk i narracji. Gdyby to było możliwe, wówczas odpowiedź na herezje sprowadzałaby się do powtarzania narracji – tyle że nieco głośniejsz – w płonnej nadziei na to, że ich dotychczasowy kontekst stanie się bardziej przejrzysty. W rzeczywistości jednak doktryna stanowi swego rodzaju „moment spekulatywny”, którego nie da się zredukować do obrony narracji przy użyciu środków heurystycznych (w sensie uzasadnienia tego, co tak naprawdę kryje się implicite w owej narracji), doktryna odwołuje się bowiem do synchronicznej i paradygmatycznej egzemplifikacji ostatecznego „kontekstu”, który musi zakładać każda syntagmatyczna sekwencja, nie będąc jednocześnie w stanie adekwatnie go wyrazić.

*Doktryna Wcielenia stwierdza,
że utożsamienie Jezusa z
Logosem implicytnie zawiera
się w praktyce
chrześcijańskiej, sama zaś
doktryna pomaga w
usankcjonowaniu i
propagowaniu istniejącego już
wcześniej chrystocentryzmu*

Weźmy na przykład doktrynę Wcielenia. Na poziomie narracji i praktyki „pierwszego rzędu” chrześcijanie uważają Chrystusa za „swego sędziego”: próbują oni stosować w każdym aspekcie własnego życia miarę ucieleśnioną w opowieściach o Jego

życiu. Co więcej, uważają oni te opowieści za coś w rodzaju punktu szczytowego, usytuowanego na sposób paradoksalny w samym środku historii, wskutek czego całe dzieje Chrystusa poprzedzające można narracyjnie ująć jako zapowiedź opowieści o Nim, całą zaś historię, jaka wydarzyła się później, ująć można jako usytuowaną wewnątrz tej opowieści – w rezultacie wszystko to, co dzieje się potem, nie jest niczym innym jak tylko przyjęciem lub odrzuceniem Chrystusa. Oznacza to potraktowanie Chrystusa jako probierza wszelkiej rzeczywistości – w takim samym sensie, w jakim uważa się, że jest taką miarą zrodzona przez Boga mądrość, Jego słowo. Doktryna Wcielenia stwierdza zatem, że utożsamienie Jezusa z Logosem implicytnie zawiera się w praktyce chrześcijańskiej, sama zaś doktryna pomaga w usankcjonowaniu i propagowaniu istniejącego już wcześniej chrystocentryzmu. A jednak czyni ona coś więcej, niż tylko artykułowanie tego, co implicytne: jest ona również zajęciem stanowiska w kwestii wątpliwości, nie dość wyraziście rozstrzygniętych w sferze narracji i praktyki. Czy fakt, że Chrystus jest probierzem całej

dotychczasowej historii, pozwala nam wykluczyć możliwość dalszych objawień? W historii chrześcijaństwa możliwość takich objawień zakładano, czynili to zwłaszcza zwolennicy Joachima z Fiore. A wreszcie: czy „najwyższe” słowo Boga, wyrażające się w Chrystusie, mimo to jest raczej ekspresją Jego zadeklarowanej woli – i tylko tym – nie zaś czymś niedającym się oddzielić od Jego istoty, tożsamej z samym bóstwem? Ta pierwsza możliwość wydaje się przesłanką porzucenia przez Ariusza dogmatu Trójcy, a więc i dogmatu Wcielenia. Jakkolwiek byłoby to deprymujące, doktrynalną afirmację Wcielenia należy uznać za radykalnie inwencyjny moment, ustanawiający – jako punkt „ostateczny” – pojawienie się Boga w życiu, w którego horyzoncie jest cierpienie i nagła śmierć, jak również przesądzający o tym, że w pewnym sensie Bóg „musi być” właśnie taki i że „nie przypadkiem” wybiera on taką ścieżkę. Co znaczące, implikacje te nasuwają kolejne pytania związane z tym, czy Bóg, którego objawienie jest definitywnie zamknięte, może na jakimś dalszym etapie ingerować w świat, używając „środków represji” – a więc nasuwają pytania, których chrześcijaństwo nigdy ostatecznie nie rozstrzygnęło, bądź też kwestie, w których narracje nie narzucają odpowiedzi po prostu dlatego, że stajemy wtedy przed pytaniem o to, czy metaforyczne opisy aktów przymusu, jakich dopuszcza się Bóg w Księdze Objawienia – związane z czynami Chrystusa w wymiarze eschatologicznym – należy rozumieć dosłownie itd.

Jeśli w doktrynie Wcielenia można wskazać jakiś radykalnie inwencyjny moment (nieugruntowane w niczym dodanie jakichś nowych „fraz” – by użyć wyrażenia Lyotarda – przedstawiających), to czym taki moment można uzasadnić? Po części uzasadniony jest on tym, że zdwojoną moc zyskuje dzięki niemu istniejąca praktyka chrześcijańska, definiowana przez swoje własne próby podporządkowania się osądowi Chrystusa. Jednak nawet i pod tym względem doktryna ta wydaje się czymś

„nadmiarowym” – z przyczyn wskazanych powyżej. Jedyne
możliwego uzasadnienia musi tutaj dostarczyć inherentna atrakcyjność
obrazu Boga, jaki niesie owa doktryna: żaden inny obraz – z wyjątkiem
wcielenia, a więc zanurzenia 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. Mówienie o „jakimś” życiu
z jego radościami i troskami w odniesieniu do abstrakcji z konkretnego
życia Jezusa jest w owym spekulatywnym momencie – niebędącym dla
mnie (inaczej niż jest u Hegla) momentem finalnym – czymś, co należy
uznać za nieuchronne. A zatem idea jakiegoś „Boga, który się wcielił”,
jako że jest ona w pewnej mierze pewnym „nadmiarem” względem
opowieści o Jezusie, w nieuchronny sposób częstokroć odciąga nasz
wzrok od samych opowieści. Proces ten ewidentnie rozpoczął się już w
Nowym Testamencie czy nawet w tekście samych Ewangelii. W
rzeczywistości, jak należałoby powiedzieć, zawsze jest on czymś, „co
już się zaczęło”, gdyż w rezultacie olśniewającego wrażenia, jakie robił
Jezus na swoich wyznawcach, ci ostatni opisywali Go przy użyciu
boskich metafor, które „wyrzały” Jezusa (i w jakimś rzeczywistym
sensie były obecnością Jezusa), jak również – w pewien raczej
niebudzący żalu sposób – przesłoniły Go, eksponując „ideę”. W istocie
owa „idea”, stając się ideą Wcielenia, niebawem zaczyna rzutować
wstecz na wspomniany już poziom mitycznej narracji i praktyk
dewocyjnych: dość pomyśleć o poezji chrześcijańskiej, nasyconej
konceptami dotyczącymi nieskończoności w skończoności – albo o
patosie oddania Bogu, który umiera na krzyżu. Kiedy więc powiadam:
„idea”, to nie mam na myśli czegoś, co byłoby obce sferze ludowej
pobożności.

Twierdzę również, że owa „idea” nierozłącznie wiąże się z
historycznym chrześcijaństwem i że takie spekulacje są czymś
nieuchronnym, choć brak im jakiegokolwiek uzasadnienia, pomijając

atrakcyjność zapoczątkowanych przez nie conceptów. Istnieje wszakże co najmniej ryzyko tego, że kontemplacja paradygmatycznego „kontekstu” dramatu chrześcijańskiego – owa wyrafinowana barokowa sceneria – zupełnie wymaże syntagmatyczny wymiar narracji. Właściwie rozumiana idea spekulatywna nie sprzyja takiemu stanowi rzeczy, lecz raczej (co częściowo rozumiał Hegel) mocą własnej natury domaga się powrotu na poziom narracyjnego konkretności: skoro Jezus rzeczywiście jest Słowem Boga, zatem 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.

Mówienie o „jakimś” życiu z jego radościami i troskami w odniesieniu do abstrakcji z konkretnego życia Jezusa jest w owym spekulatywnym momencie czymś, co należy uznać za nieuchronne

Z tej przyczyny George Lindbeck i Hans Frei mają pełną słuszność, odsyłając nas na powrót do narracji jako czegoś, co posiada wyłączną zdolność „identyfikowania” Boga dla nas.

Większą uwagę należy jednak zwrócić na strukturalną złożoność narracji, zwłaszcza zaś na to, w jaki sposób musi ona zakładać niedający się w pełni przedstawić synchroniczny kontekst, co oznacza, że zawsze w pewien sposób antycypuje ona spekulatywne przedsięwzięcie ontologii i teologii. Narracje są w stanie zidentyfikować Boga tylko dlatego, że równocześnie stwarzają niedającą się przedstawić „ideę” Boga. I właśnie dlatego, że owa kreacja jest czymś wątpliwym i niepewnym, mnożą się również problemy

dotyczące identyfikacji. Narracje takie są skomplikowane, następująca trudności w lekturze, nie sposób też tutaj wyabstrahować – co usiłuje czynić Lindbeck – jakichś kilku prostych reguł dotyczących ich interpretacji (takich jak na przykład jedna z wskazanych przez Lindbecka reguł dotyczących „chrystocentryzmu”); reguł, które byłyby na przestrzeni całej historii chrześcijaństwa niezmiennie i bardziej podstawowe niż faktycznie formułowane doktryny, transponujące owe reguły na język intelektualny konkretnego czasu i miejsca. Sama nieodzowność takich „reguł” wyznacza wysoce problematyczny charakter łączenia operacji „identyfikowania” Boga z „ideą Boga”. Jaką dokładnie siłę należy łączyć z narracją i w jakim stopniu reprezentuje ona bóstwo? „Reguły” stają się w efekcie spekulatywnymi interpretacjami implicytnych założeń narracji, artykulacja zaś tych założeń z konieczności obejmować będzie konceptualne zasoby dostępne w konkretnym czasie historycznym, by następnie stać się niezbywalną częścią chrześcijańskiego dziedzictwa, nie zaś tylko łatwymi do odsiania plewami, co sugeruje Lindbeck. W taki oto sposób doktryny, mimo że sytuują się na poziomie języka „drugiego rzędu”, obejmującego refleksje nad narracją i praktyką, i mimo że nie posiadają „referencji” same z siebie, a jedynie w połączeniu z „regulowanym” przez nie dyskursem języka „pierwszego rzędu” – zawierają jednak pewną nieodzowną „nadwyżkę”, element propozycjonalny, wnoszący w określonym momencie wkład w całość „imaginacyjnej sfery referencji”.

Wszystko to ma zasadnicze znaczenie dla podjętej przez Lindbecka próby wypracowania swego rodzaju „metanarracyjnego realizmu”. Jak już powiedziano, jeśli cokolwiek ma – według Lindbecka – odniesienie, to właśnie całość praktyki chrześcijańskiej. Jednak adekwatność owej praktyki definiowana jest, jak twierdzi Lindbeck, przez paradygmatyczne narracje Jezusa. Opowieści te nie sytuują się w

obrębie świata. Wręcz przeciwnie: wedle chrześcijaństwa to sam świat usytuowany jest wewnątrz tych opowieści. Określają one, czym jest dla nas rzeczywistość, i funkcjonują jako „metanarracje” – nie w sensie jakiejś podstawowej opowieści czy rozwijającego się fundacyjnego rozumu (w rozumieniu Lyotarda), lecz w sensie pewnej opowieści uprzywilejowanej przez wiarę i postrzeganej jako klucz – na poziomie interpretacyjnym i regulatywnym – do wszystkich innych opowieści. Jednak pomijanie przez Lindbecka strukturalnej złożoności narracji oznacza, że przedstawione przezeń ujęcie metanarracyjnego realizmu staje się niebezpiecznie ahistoryczne. Ponieważ Lindbeck w żadnej z narracji nie dostrzega napięcia pomiędzy zakładanym paradygmatycznym kontekstem oraz rozwijaniem się syntagmatycznych sekwencji, dlatego też w sposób błędny wpisuje paradygmatyczną funkcję w struktury narracyjne jako takie. Toteż życie chrześcijan umieszcza się tutaj wewnątrz określonych trwałych narracji funkcjonujących jako schematy mogące organizować nieskończenie różnorodne treści kulturowe. Te „hipostazowane” narracje postrzegane są nie jako coś, co należy do porządku historycznego, lecz jako atemporalne kategorie chrześcijańskiego rozumu. W ich ramach chrześcijaństwu przysługuje pewien trwały, zasadniczo nieproblematiczny kod, który opisać i zoperacjonizować może zarówno „insider”, jak i „outsider”. Choć kategorie te „organizują” nasze życie w obrębie rozmaitych usytuowań kulturowych, usytuowania te uważane są za neutralne i czysto empiryczne właśnie z perspektywy owych narracji. Dlatego też z łatwością można dokonywać przekładu chrześcijaństwa na wiele rozmaitych schematów konceptualnych, a zapewne również i sytuacji społecznych. Nie ma tutaj tak naprawdę możliwości, by chrześcijaństwo mogło wywrzeć jakiś większy wpływ na przyjmujące je kultury, te zaś nie są z kolei w stanie poddać krytyce chrześcijaństwa. Taka możliwość zostaje przez Lindbecka pominięta nie dlatego, że jest on jakimś postmodernistycznym relatywistą, ale dlatego, że w sposób sztuczny oddziela on chrześcijańską narrację od

jej historycznej genezy. Dana narracja, fałszywie przedstawiana jako paradygmat, uznana zostaje za zakończoną, zamkniętą i łatwą do zinterpretowania. Dlatego też wedle Lindbecka widoczne rozbieżności między chrześcijanami częstokroć można zdemaskować wyłącznie jako skutek nadmiernego akcentowania doniosłości pojęciowej artykulacji w odmiennych kontekstach kulturowych. Tym samym Lindbeck przekształca metanarracyjny realizm w jakiś nowy narratologiczny fundacjonizm i ostatecznie nie osiąga formuły postmodernistycznej teologii.

*Powiązanie Kościoła z
odpowiedzią Ducha, który
wyłania się „po” pojawieniu
się Syna, a mimo to posiada
pełnię boskości – jest
wyrazem tego, że nowa
wspólnota od początku
przynależy do nowej
narracyjnej sfery przejawiania
się Boga*

Chcąc uzyskać autentyczny metanarracyjny realizm, należałoby zwrócić uwagę na współgrę elementu paradygmatycznego z syntagmatycznym. Sama narracyjność jest tutaj zawsze już na wstępie internalnie rozdarta między postulatem „pozostawania w

miejscu” zakładanej przez siebie struktury odniesienia oraz postulatu wyłamania się z tej struktury, by projektować jakąś nową strukturę – za pośrednictwem temporalnej sekwencji zdarzeń. W przypadku narracji biblijnych, gdzie projektowaną strukturą odniesienia jest relacja między tym, co nadprzyrodzone, i tym, co naturalne, sfera paradygmatyczna zarysowana zostaje w sposób mglisty i podlega ciągłym rewizjom w odpowiedzi na syntagmatyczne sekwencje. Cechy

te faktycznie zostają wyakcentowane w ramach procesu formowania się doktryny chrześcijańskiej. Jednak zastępując doktrynę narracją w ramach artykulacji paradygmatycznego kontekstu życia chrześcijańskiego, Lindbeck sprawia, że w rezultacie otrzymujemy coś mniej elastycznego i mniej otwartego na rewizje. Doktrynalna „idea” – inherentnie mglista, ogólna, negatywna i będąca tylko przybliżeniem – nieuchronnie oznacza bardziej nieokreślony i mniej uchwytny sposób ujmowania „kontekstu”, w którego obrębie mogą się rozwijać obie opowieści, zarówno ta „mityczna”, jak i ta historyczna.

Jeśli jednak, jak to się dzieje u Lindbecka, „paradygmat stający się narracją” traci swój prowizoryczny status, tym samym swój temporalny, historyczny charakter traci ta sama „narracja stająca się paradygmatem”. O ile idea pozwala narracji płynąć, o tyle postulowana przez Lindbecka narracja w roli paradygmatu zostaje wzmistyfikowany sposób wyizolowana z własnej swej genezy i późniejszych swych narracyjnych konsekwencji.

Do opowieści o Jezusie nie odwołujemy się bowiem poprzez schematyczne odnoszenie jej kategorii do empirycznych treści tego wszystkiego, z czym się konfrontujemy. Jest raczej tak, że interpretujemy tę narrację w ramach pewnej odpowiedzi, sytuującej nas w narracyjnej relacji do opowieści „pierwotnej”. Przede wszystkim sam Kościół sytuuje się w narracyjnej relacji do Jezusa i Ewangelii, a więc w obrębie pewnej opowieści, łączącej w sobie oba te elementy. I tak też być musi, ponieważ żadna historyczna opowieść nigdy nie zostaje „zakończona i zamknięta”. Co więcej, w samym Nowym Testamencie nie wzywa się do negowania historyczności ani do anihilacji naszej własnej osobowości w ramach jakiejś monistycznej prawdy Chrystusa. Wręcz przeciwnie: misja Jezusa postrzegana jest

jako nieodłącznie związana z Jego naukami o Królestwie, zapoczątkowującym nowego rodzaju wspólnotę, czyli Kościół. Po zjawieniu się Chrystusa zbawienie jest dla nas dostępne, ponieważ możemy stać się częścią założonej przez Niego wspólnoty, odpowiedź zaś udzielona przez tę wspólnotę Chrystusowi jest możliwa dzięki odpowiedzi, jakiej Duch Boży udziela Bożemu Synowi, od którego otrzymuje miłość przepływającą między Synem i Ojcem. Powiązanie Kościoła z odpowiedzią Ducha, który wyłania się „po” pojawieniu się Syna, a mimo to posiada pełnię boskości – jest wyrazem tego, że nowa wspólnota od początku przynależy do nowej narracyjnej sfery przejawiania się Boga. Dlatego też owa metanarracja nie jest tylko opowieścią Jezusa, lecz 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.

Metanarracja ta jest więc genezą Kościoła – i poza jej kontekstem mamy do czynienia jedynie z jakimś ahistorycznym Chrystusem gnostyków. Jednak powiedziawszy to wszystko, trzeba się następnie skonfrontować z tym, co tak naprawdę implikuje narracja, która będąc rekonstrukcją pewnej „prawdziwej historii”, jednocześnie pełni pewną interpretacyjną i regulatywną funkcję w odniesieniu do całej historii. Otóż implikacja ta jest następująca: nie można po prostu wyeksponować tego, na czym polega charakter owej narracji na „metapoziomie” – bez uprzedniego możliwie najszerszego urzeczywistnienia tej interpretacji i tej regulatywności. Należy przejść od postulowanej przez Lindbecka „kantowskiej” narracyjnej dualnej epistemologii schematu i treści – do jakiejś „heglowskiej” metanarracji, będącej pewną „filozofią historii”, nawet jeśli opiera się ona na wierze, a nie na rozumie. Przede wszystkim bowiem jest tak, że

chrystologiczno-eklezyjalna narracja wyłania się nie tyle jako prosty „akt identyfikacji” tego, co boskie, lecz również jako pewne „odczytanie” oraz dokonywana za pośrednictwem praktyki-krytyka wszystkich dotychczasowych istniejących w historii wspólnot ludzkich. W punkcie wyjścia narracja ta definiuje samą siebie – zarówno w kategoriach własnej ciągłości, jak i własnej nieciągłości – ze wspólnotą Izraela; z czasem zaczyna się definiować w kontekście jeszcze większego dystansu dzielącego ją od „politycznych” społeczeństw świata antycznego. Takie ujęcie historii i krytyki kierowanej pod adresem ludzkich społeczności nie jest w żadnym razie jakimś dodatkiem do chrześcijaństwa – wręcz przeciwnie, przynależy ono do samej jego istoty. Po pierwsze bowiem, zerwanie chrześcijaństwa z judaizmem wynika z zakwestionowania przez chrześcijaństwo tezy, jakoby żydowskie prawo było kluczem do zbawienia i do prawdziwej ludzkiej wspólnoty. Po drugie zaś, uniwersalistyczna, głoszona w ramach chrześcijaństwa teza, że włączenie do ciała Kościoła jest nieodzowne dla zbawienia, zakłada, że inne religie i grupy społeczne, jakkolwiek cnotliwe mogłyby się wydawać, znajdują się na drodze – nawet w świetle ich własnych kategorii – ostatecznie wiodącej do potępienia.

W taki oto sposób owo potężne uroszczenie, że jest się w stanie odczytywać, krytykować, diagnozować procesy zachodzące w innych społecznościach, stanowi absolutnie integralną część samej istoty Kościoła chrześcijańskiego, który sam aspiruje do statusu wyjątkowej formy ludzkiej wspólnoty. Wyrzeczenie się przez teologię takich aspiracji, dopuszczenie ewentualności, że inne dyskursy – na przykład „nauki społeczne” – niosą ze sobą jeszcze bardziej fundamentalne odczytania, sprowadzałyby się zatem do odrzucenia teologicznej prawdy. Logika chrześcijaństwa oznacza tezę, że „wyłom” uczyniony w historii przez Chrystusa oraz Kościół, Jego oblubienicę, jest najbardziej

*Logika chrześcijaństwa
oznacza tezę, że „wyłom”
uczyniony w historii przez
Chrystusa oraz Kościół, Jego
oblubienicę, jest najbardziej
fundamentalnym z wydarzeń,
wszelkie inne zdarzenia
interpretującym na nowo*

fundamentalnym z
wydarzeń, wszelkie
inne zdarzenia
interpretującym na
nowo. Przy czym jest
to w najbardziej
szczególnym sensie
 pewne wydarzenie
społeczne,
interpretujące inne
społeczne formacje
poprzez ich
porównanie ze swą

własną, zupełnie nową praktyką społeczną.

Autentyczny „metanarracyjny realizm” oddaje pełną sprawiedliwość wewnętrznym napięciom w obrębie narracji. W szczególności realizm ten nie sprzeniewierza się temporalności wymiaru syntagmatycznego, ponieważ metanarracja, jak już widzieliśmy, przestaje być tutaj jedynie pewną uprzywilejowaną klasą zdarzeń, zamiast tego stając się wyczerpującą opowieścią o ludzkiej historii, wciąż urzeczywistnianej i interpretowanej w świetle owych wydarzeń. W rezultacie „redeskrypcja” chrześcijaństwa, której rzecznikami są Lindbeck i przedstawiciele szkoły z Yale, w pełni zyskuje teraz wymiar społeczny i polityczny. Skoro jednak historia ma dokonać powrotu do początków, zatem to samo winna uczynić ontologia, haniebnie zaniedbana przez teologię, nadmiernie przesiąkniętą filozofią analityczną (w jej najbardziej paraliżującym umysł, mętym i jałowym wydaniu). Paradygmatyczny wymiar narracyjności pokazuje, że ontologiczne zapytywanie zawsze jest czymś, „co już się zaczęło”. Dlatego podejmując najpierw próbę narracyjnego ujęcia chrześcijańskiej

różnicy w historycznym procesie jej wyłaniania się, musimy potem nieprzerwanie kontynuować doktrynalne wysiłki w sferze ontologii, aby zinterpretować tę różnicę kontekstów, zawsze tkwiącą u założeń narracji.

W punkcie, w którym metanarracja domaga się jakiejś spekulatywnej ontologii, mogącej wesprzeć jej status na metapoziomie, chrześcijańska kontrhistoria okazuje się w istocie również pewną „chrześcijańską socjologią”. Uprzywilejowanie implikowanej przez socjologię synchroniczności nie daje się uzasadnić w kategoriach czysto immanentnie pojętej „nauki” ani też w kategoriach jakiegoś „malebranche’owskiego” wyalienowania „tego, co społeczne” ze sfery skutków generowanych przez człowieka (jak już widzieliśmy w części drugiej tej książki). Jednak pewnego rodzaju nadrzędność tego, co synchroniczne, względem tego, co diachroniczne, jest czymś nieuniknionym z uwagi na niezbędność jakiejś normatywnej narracji (przy czym ani społeczeństwo, ani żadna historiografia nie zdołają uniknąć tego normatywnego wymiaru) dla zobrazowania relacji między tym, co nieskończone, i tym, co skończone, czyli tego, „jak rzeczy się mają”, w charakterze ostatecznego „kontekstu” historii – nawet jeśli takie zobrazowanie musi być nieustająco odnawiane, nie mogąc obowiązywać raz na zawsze. Odrzucona przeze mnie wcześniej socjologia powraca więc w wymiarze metafizycznym i teologicznym (sugerował to już Luigi Sturzo). Jednak we właściwej sobie funkcji dyskursu spekulatywnego” socjologia nie zawłaszcza już tego, co historyczne – w sposób, w jaki czyniła to jako dyskurs „naukowy”.

John Milbank

Fot. Jwh, CC BY-SA 3.0 lu

Książka *Teologia i teoria społeczna. Przekroczyć rozum sekularny* dostępna jest w naszej księgarni

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego

Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.