

## **Ks. Robert J. Woźniak: Radykalna Ortodoksja. Próba definicji**

John Milbank śledzi dzieje nowożytnej mentalności filozoficznej, żeby ujawnić, iż w całym swym antyteologicznym nastawieniu była ona nacechowana nieodpartą chęcią „małpowania” i udawania teologii. Wyrazem tego przekonania stała się jego fundamentalna praca na temat teologicznej genezy nauk społecznych, w której postulował radykalny powrót do dziedzictwa otwarcie teologicznego – pisze ks. Robert J. Woźniak.

Pierwsze spotkanie z nazwą „Radykalna Ortodoksja” (dalej: RO) wywołuje skojarzenie z jakimś fundamentalizmem. Pozory jednak mogą mylić. Bo RO to sposób myślenia, ruch teologiczno-filozoficzny wart zainteresowania i głębszego namysłu.

Próba jego zdefiniowania nie jest zadaniem łatwym – a to za sprawą wielu nakładających się na siebie wymiarów „myślenia radykalnie ortodoksyjnego”. RO to bowiem „symfonia” wątków filozoficznych i teologicznych; to myślenie na granicy wielu różnych dziedzin refleksji – od naukowej po duchową. Poza tym RO jest dopiero w fazie powstawania – wydaje się więc, że wszelkie syntetyczne, uogólniające uwagi na jej temat mogą być jedynie opisami rzeczywistości *in statu nascendi*.

## Kto, kiedy i gdzie?

Radykalna Ortodoksja narodziła się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku w obrębie Divinity School uniwersytetu w Cambridge. Za jej założycieli uchodzą: John Milbank, Graham Ward i Catherine Pickstock. Za moment formalnego powstania ruchu (w języku angielskim RO bywa określana jako *movement*, a nie *school* [1]) przyjmuje się wydanie zbiorowej książki o znamienym tytule (*Radical Orthodoxy* [2]), który miał stać się nazwą wyróżniającą pewien styl uprawiania zarówno filozofii, jak i teologii. Publikacja tego tomu zapoczątkowała całą kolekcję publikacji książkowych o charakterze monografii [3]. Możemy przyjąć, że RO jest ruchem wywodzącym się z Cambridge, i to w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze, powstał on w środowisku współczesnej szkoły teologii w Cambridge, po drugie zaś, RO świadomie nawiązuje do siedemnastowiecznego ruchu „platoników z Cambridge” (*Cambridge Platonists*), znanego ze swej predylekcji do klasycznego sposobu uprawiania filozofii, właściwego zwłaszcza szkole platońskiej i neoplatońskiej.

Kim są Milbank, Ward i Pickstock? Te trzy postacie łączy zapewne wspólne miejsce studiowania i ten sam przedmiot studiów. Postać i teologiczne dziedzictwo Rowana Williamsa, obecnego arcybiskupa Canterbury i zwierzchnika Wspólnoty Anglikańskiej (*przyp. red.: bp Rowan Williams ustąpił z pełnienia wspomnianych funkcji w 2012 r.*), stanowi fundamentalny rezerwuar dla całego ruchu RO. Od strony ideowej Milbanka, Warda i Pickstock niepokoi pogłębiający się nieustannie rozdział pomiędzy współczesnością a chrześcijaństwem.

*Zdaniem Milbanka,  
nowoczesna teoria społeczna  
narodziła się z chęci  
odłożenia teologicznego  
obrazu świata do lamusa, stąd  
jej pierwszym roszczeniem  
musiało stać się pragnienie  
zastąpienia teologii*

John Milbank  
(pracuje w University  
of Nottingham)  
śledzi dzieje  
nowożytnej  
mentalności  
filozoficznej, żeby  
ujawnić, iż w całym  
swym  
antyteologicznym  
nastawieniu była ona  
nacechowana

nieodpartą chęcią „małpowania” i udawania teologii. Wyrazem tego przekonania stała się jego fundamentalna praca na temat teologicznej genezy nauk społecznych [4], w której – w obliczu fiaska nowych propozycji interpretacji i porządkowania świata – postulował radykalny powrót do dziedzictwa otwarcie teologicznego. Zdaniem Milbanka, nowoczesna teoria społeczna narodziła się z chęci odłożenia teologicznego obrazu świata do lamusa. Stąd jej pierwszym roszczeniem musiało stać się pragnienie zastąpienia teologii i zaproponowania lepszej, bardziej całościowej i spójnej naukowo wizji świata i życia społecznego. Taki proces pociągał za sobą rewolucyjną zmianę podejścia do rzeczywistości; jego podstawą miało być wygnanie Boga czy wręcz uśmiercenie Go i stwierdzenie Jego faktycznego nieistnienia. Tylko po usunięciu „hipotezy Boga” można było przystąpić do budowania zrębów nowego obrazu świata, w którym to nauki społeczne zastępują teologię. Okazało się jednak, że – po odrzuceniu teologii i metafizyki – nauki społeczne zostały pozbawione

fundamentu. Co więcej, szybko ujawniła się prosta prawda, iż nie są one w stanie ufundować na sobie samych jakiegokolwiek spójnej wizji świata.

Milbank zdecydowanie odrzuca nowożytną metanarrację, którą proponuje teoria społeczna, jako kryptoteologię [5]. W jej miejsce postuluje ontologię o korzeniach czysto teologicznych, proponując tym samym powrót do myślenia świata z wnętrza prawdy wiary. Należy odrzucić fałszywy patos teologii nowożytnej, którym była jej niewłaściwa pokora, swego rodzaju „niewiara” we własne zasoby hermeneutyczne, pozwalające właściwie, prawdziwościowo i adekwatnie interpretować świat jako *factum* pierwszorzędnie teologiczne. Książka *Theology and Social Theory* stanowi próbę radykalnego namysłu nad miejscem teologii w uniwersum nauk opisujących świat oraz nad jej istotą. Rdzeń owego rozumienia teologii to wezwanie do ponownego odkrycia i przywrócenia jej statusu metadyskursu. Zadaniem teologii, w którym ujawnia się jej istota i właściwe jej miejsce, jest porządkowanie, hierarchizacja i krytyka różnych dyskursów, w tym także naukowych. Teologia jest „dyskursem rządzącym” (*a master discourse*) [6].

Owoce i kontynuacją projektu rozpoczętego w *Theology and Social Theory* jest pierwszy tom trylogii poświęconej ontologii daru: *Being Reconciled* („Będąc pojednanym”) [7]. Milbank przedstawia tam podstawy ontologii trynitarnej, w której podstawową kategorią metafizyki jest nie tyle byt, substancja etc., ile dar pojęty jako relacja. Dar, który staje się relacją, z punktu widzenia ontologii ma swą podstawę w uczestnictwie. Ontologia Milbanka oparta jest na krytycznym poszerzeniu i dopełnieniu klasycznej teorii uczestnictwa w bycie i w poznaniu (prezentowanej chociażby u Tomasza) przez teorię

uczestnictwa w działaniu. Wpisując się w augustyńską linię rozumienia tajemnicy trynitarnej, Milbank kojarzy dar z osobą Ducha Świętego. Pozwala mu to na wypracowanie koncepcji daru, który nie jest jedynie jednostronnym daniem, ale wzajemną wymianą, obustronnym uczestnictwem, aktywnym podarowywaniem jako formą bycia. Dar jako wyraz takiego obustronnego, czynnego uczestnictwa staje się fundamentem nowej metafizyki, powstałej z ducha i inspiracji teologii trynitarnej.

*Wpisując się w augustyńską linię rozumienia tajemnicy trynitarnej, Milbank kojarzy dar z osobą Ducha Świętego*

John Milbank, zgodnie ze stanowiskiem wypracowanym w *Theology and Social Theory*, jest przekonany, że

metafizyka stanowi dyscyplinę daną niejako do dyspozycji teologii, z której ta ostatnia może czynić użytek. Jednocześnie metafizyka, ilekroć uniezależnia się od teologii, staje się idolatryczna, a jej obraz świata – nieprzestrzenny i pozbawiony głębi [8]. To zaś oznacza, że jedynie teologia zdolna jest przewyciężyć mielizny i bezdroża, na które często wprowadza nas metafizyka [9]. Należy dodać, że takie rozumienie relacji metafizyki i teologii (swego rodzaju radykalny subordynacjanizm) nie prowadzi do zdemaskowanej przez Kanta i Heideggera ontoteologii, a to za sprawą przede wszystkim nowego instrumentarium pojęciowego, dalece wykraczającego poza klasyczny słownik metafizyki zachodniej. Zmiana słownika, względnie jego radykalna modyfikacja, pomyślana jest jako próba ucieczki od niebezpieczeństw klasycznej teorii bytu, która – jak wiadomo – popadła

z czasem w nieusuwalne aporie, prowadząc zrazu do teoriopoznawczego odrzucenia metafizyki, następnie zaś do narodzin nihilizmu.

Pierwsze teologiczne kroki Grahama Warda (pracuje w University of Manchester) wyznaczyła refleksja nad problemem języka w teologii [10]. Jednak tym, co intelektualnie pociąga go najbardziej, jest relacja teologii i nowoczesnej szkoły krytycznej [11]. Spośród głównych autorów RO Ward jest zdecydowanie najgłębiej zaangażowany w dialog z postmodernizmem. Teologia staje się dlań nie tylko miejscem dialogu kultur i dialogu ich różnych interpretacji, co nade wszystko miejscem odsłonięcia ich prawdy. Dla Grahama Warda religia to rzeczywistość prowadząca do przemian społecznych.

Ward postuluje przywrócenie obecności religii w życiu społecznym. Jeśli relacja z Bogiem, zwana religią, jest motorem przemian, to koniecznie trzeba starać się o jej „nowe uwidocznienie” (*new visibility of religion*) [12] w życiu wspólnot. Teoria związków religii i życia społecznego znajduje potwierdzenie i jednocześnie ostateczne ufundowanie w chrystologii kultury, której Ward poświęca obszerną monografię [13]. W *Christ and Culture* odnaleźć można refleksję nad tajemnicą Chrystusa, prowadzoną konsekwentnie z nowoczesnego punktu widzenia. Refleksja taka czyni użytek z podstawowych pojęć-operatorów współczesnej teorii krytycznej, takich jak ciało, płęć, pragnienie, polityka etc. Oglądanie wydarzenia Chrystusa z perspektywy kluczowych pojęć współczesnej teorii społecznej (przy równoczesnym zachowaniu klasycznych pojęć chrystologicznych) pozwala na równoważący opis kultury z punktu widzenia chrystologii, jak i wpisanie chrystologii we współczesną kulturę. Ta dziedzina teologii staje się w tym wypadku prawdziwą hermeneutyką kultury:

Chrystus zostaje tutaj ujęty jako archetyp wszelkiej relacji [14]. Przewidywanie koncepcji chrystologii, z którym mamy tu do czynienia, przenosi akcent z problemu struktury osoby Chrystusa na jej relacyjną naturę odsłaniającą się w działaniu. Chrystologia, rozumiana jako nauka o relacji, staje się podstawą eklezjologii i istic chrześcijańskiej koncepcji polityki.

Dlatego też teologiczna wizja kultury zostaje dopełniona przez chrześcijańską teorię polityki, w której podstawową kategorią staje się „bycie uczniem” [15]. Zdaniem Grahama Warda, wierzący chrześcijanin podejmuje zaangażowanie jako uczeń Chrystusa, osadzony w podwójnym układzie odniesień wyznaczonych przez świat i Kościół. Polityczne horyzonty teologicznego myślenia Warda są tu wyraźnie widoczne. Najciekawsze jest jednak samo rozumienie polityki przez tego autora. Jest ona widziana z perspektywy chrześcijańskiego obrazu świata i stanowi jego część [16]. Zaangażowanie w politykę nie oznacza i nie może oznaczać jakiegokolwiek działania na obrzeżach wiary. Przeciwnie: polityka przynależy do chrześcijańskiego obrazu świata. Świat i Kościół są w pewnej mierze koekstensywne, co pociąga za sobą sprzężenie pomiędzy byciem-w-Kościółie i byciem-w-świecie, działaniem-w-Kościółie i działaniem-w-świecie. „Życie eklezjalne [*ecclesial living*] jest równocześnie uczestnictwem w społeczeństwie [*civic participation*]” [17]. Ward raz jeszcze pokazuje, że chrześcijaństwo pojęte jako *ekklesia* (zwołanie, bycie zwołanym) i soma (cielesność, w tym wypadku cielesność korporatywna) posiada – także poprzez zaangażowanie polityczne swych członków – zdolności transformacyjne w stosunku do świata i struktur jego funkcjonowania. Kościół (*ekklesia*) to nie tyle instytucja, co pewnego rodzaju historia/tradycja wykraczania poza siebie, wprzezdania siebie: lud zwołany jest ludem powołanym do nowego, przemieniającego wejścia w świat.

*Zdaniem Grahama Warda,  
wierzący chrześcijanin  
podejmuje zaangażowanie  
jako uczeń Chrystusa,  
osadzony w podwójnym  
układzie odniesień  
wyznaczonych przez świat i  
Kościół*

Polityczny projekt  
Grahama Warda  
stawia sobie za cel  
wykroczenie poza  
wszędobylski dziś  
materializm. Skoro  
polityka to sprawa  
pewnego  
przedzałożonego  
rozumienia świata,  
to wkładem  
chrześcijaństwa jest

w tej perspektywie radykalny sprzeciw wobec redukcji tego rozumienia rzeczywistości jedynie do jej wymiaru materialnego. Chrześcijańska polityka to zawsze zaangażowanie uczniów Chrystusa, którzy – pouczeni nauką i przykładem swego Mistrza – nie zawężają świata do jednego z jego aspektów. Jak widać, „bycie uczniem”, świadome przeżywanie wiary i przynależności eklezjalnej to wielkości modelujące zaangażowanie w politykę. W ten sposób Ward przekracza nowożytny model rozdzielenia „dwóch ciał” z jego dialektycznym paradygmatem relacji pomiędzy wiarą i światowym zaangażowaniem.

Catherine Pickstock (pracuje w University of Cambridge) zawdzięczamy prawdopodobnie jedną z najciekawszych i zarazem najbardziej szokujących idei filozoficznych współczesności. W swej pracy poświęconej filozofii liturgii Pickstock twierdzi, iż istnieje ścisły związek pomiędzy faktycznością realnej obecności eucharystycznej i wszelkim realizmem poznawczo-ontologicznym. Realność świata zostaje eucharystycznie osadzona w realizmie prawdziwej i substancjalnej obecności Zmartwychwstałego Pana w sakramencie

ołtarza. *After Writing* [18], praca doktorska Catherine Pickstock napisana pod kierunkiem Johna Milbanka, to manifest odnowionego rozumienia relacji filozofii i teologii. Autorka pokazuje tam, jak przekroczyć paradygmat metafizyczno-filozoficzny na drodze liturgicznej. Aby przekroczyć filozofię – powiada – nie trzeba pograżać się w nihilistycznej pustce, lecz zwrócić się ku doksologii. Oto liturgiczne ukonkretnienie tezy Milbanka o zdolności teologii do przekraczania myślenia czysto filozoficznego.

### **Czym jest Radykalna Ortodoksja?**

RO jest ruchem wewnątrz teologii chrześcijańskiej. Ma ona określony program, tworzy ją grono ludzi myślących „w podobnym kierunku”. Powyżej przedstawiłem jej głównych przedstawicieli i twórców. Pora dokonać krótkiej syntezy. Jakie zatem są główne momenty owego myślenia radykalnie ortodoksyjnego?

Najogólniej rzecz ujmując, tym, co łączy wspomnianych autorów, jest powrót do myślenia z głębi tradycji i pojęć tradycyjnie chrześcijańskich. Pojęcia te stają się instrumentarium wchodzenia w twórczy i niepozorowany dialog ze współczesnością. Milbank, Ward i Pickstock przypominają, że prawdziwy dialog ze współczesnością nie tylko nie powinien porzucać starych pojęć chrześcijańskiego słownika, ale wręcz musi się do nich odwoływać.

Zdaniem Conora Cunninghama, istnieje więź pomiędzy ortodoksyjnością a radykalizmem. Każde myślenie ortodoksyjne jest myśleniem radykalnym w takim znaczeniu, iż każda prawdziwa

ortodoksja, traktuje świat swoich pojęć jako prawdziwe odniesienie do rzeczywistości. Radykalizm ortodoksji polega na interpretowaniu świata z wnętrza wiary. Takie przekonanie dowodzi, iż pojęciowa wyobraźnia, generująca swoiście chrześcijański obraz świata, nie została wyczerpana bądź unieważniona. Cały czas może ona stanowić rzeczywisty opis świata ludzkiego doświadczenia – i to opis prawdziwościowy, odnoszący się nie tylko do psychologicznego przeżywania, ale również do intelektualnej wizji świata. Co więcej, chrześcijańskie instrumentarium pojęciowe wciąż dowodzi swej niegasnącej siły heurystycznej. Stara tradycja chrześcijańskiego myślenia ciągle na nowo nas zaskakuje swoją nieprzedawnioną zdolnością interpretacji świata i ludzkiego w nim doświadczenia.

*Autorzy z kręgu Radykalnej Ortodoksji są przekonani, iż jedynie teologia zdolna jest interpretować świat jako całość: tylko ona zdaje sprawę z rzeczywistości*

Autorzy RO są przekonani, iż jedynie teologia zdolna jest interpretować świat jako całość: tylko ona zdaje sprawę z rzeczywistości [19]. RO dowodzi

prawdziwości takiego stwierdzenia chociażby w konkretnym dialogu z naukami, którego przykładem jest na przykład zrównoważona próba teologicznej interpretacji ewolucji dokonana ostatnio przez Cunninghama [20]. Głównym jednak tego potwierdzeniem jest własna metafizyka, w której byt jako dany myślany jest z perspektywy daru, to znaczy: byt świata ustawiony jest w perspektywie Stwórcy, a metafizyka – bardzo klasycznie [21] – w perspektywie teologii. Świat RO nie jest i być nie może światem samym w sobie, światem odizolowanym, lecz jest on światem uczestniczącym. W ten sposób RO stanowi wezwanie do

ponownego (tym razem krytycznego) odkrycia roli i miejsca teologii w spektrum nauk: radykalne myślenie jest już zawsze myśleniem teologicznym, a sama metafizyka – „świętą doktryną” [22].

Uteologiczniona metafizyka RO, oparta na pojęciu uczestnictwa, prowadzi do dwóch konsekwencji: w polityce metafizyczno-teologiczny dyskurs o bycie jako darze „produkuje” nową, swoistą dla RO, postać socjalizmu, opartą na wymianie darów i nazwaną przez Milbanka i Pickstock asocjacionizmem [23], w teologii zaś owocuje w postaci liturgicznie ufundowanej teorii działania.

Z tej perspektywy staje się zrozumiałe, dlaczego pierwszym celem myślenia RO jest problem sekularyzacji w duchu postulatów oświeceniowych.

Sekularyzm – czytamy we wprowadzeniu do Radical Orthodoxy – od kilku stuleci definiuje i modeluje świat, w którym to, co teologiczne, jest albo dyskredytowane, albo obrócone w nieraniącą nikogo aktywność prywatną. Pomimo tego już w swojej wczesnej postaci sekularna współczesność odsłoniła niepokój dotyczący jej własnego braku gruntownego ufundowania [24].

RO to próba powrotu do czasów przednowożytnych. Nie jest to jednak powrót biorący w nawias to wszystko, co w dziejach europejskiego myślenia wydarzyło się od XIV wieku. Postulowana przez RO próba świadomego powrotu do korzeni jest w swej istocie próbą nowego odczytania nowożytności w świetle potraktowanej krytycznie klasycznej wizji teologicznej. RO przekracza zatem nowożytność, wcale jej nie odrzucając, lecz dokonując głębokiej modyfikacji genetycznej,

która ma być modyfikacją ocalającą [25]. RO darzy myślenie nowożytne szacunkiem; jednak nie stępią on ostrza jego krytyki, zwłaszcza w tych punktach, które de iure odrzucają religię i otwartość na transcendencję.

Aby zrozumieć RO, trzeba ją zobaczyć w kontekście, w jakim przyszła na świat. Od strony ideowej jest to kontekst podwójny: z jednej strony tworzy go dominująca tendencja sekularyzacyjna odziedziczona po oświeceniu, z drugiej zaś – panujący w filozofii dualistyczny kantyzm, rozbijający świat na dwie nieprzystające do siebie sfery: noumenów (rzeczy same w sobie) i fenomenów (obiekty poznawane) [26]. Z kolei oświecenie przekonywało nas o rozbieżności naukowo-racjonalnej i religijnej wizji świata. Program RO stanowi próbę odpowiedzi na problemy, z którymi – z powodu wspomnianych prądów myślowych – boryka się współczesność. Ruch ten jest zatem próbą intelektualnego „odczynienia” uporczywych i dominujących przesądów oświeconego światopoglądu z jego wrodzoną dialektyką [27].

*Radykalna Ortodoksja jest próbą intelektualnego „odczynienia” uporczywych i dominujących przesądów oświeconego światopoglądu z jego wrodzoną dialektyką*

Twórcy RO stawiają sobie za cel nowe przemyślenie chrześcijańskiego światopoglądu. Stąd angażują się, często radykalnie, w niepozorowany dialog z

postmodernizmem [28]. Owo przemyślenie bowiem z wiadomych powodów nie może dokonać się akontekstualnie. W tym duchu można się nawet pokusić o stwierdzenie, iż – z racji swojego anty-oświeceniowego charakteru – RO zawiera pewien sojusz z

postmodernizmem. Jest to jednakże sojusz jedynie umiarkowany. RO nie podziela bowiem ani oświeceniowej absolutyzacji wiedzy pojęciowej, ani też postmodernistycznego sceptycyzmu poznawczego i wynikającego zeń relatywizmu, z natury rzeczy obcego uprawnionemu pluralizmowi. RO wybiera drogę pośrodku. Na tej drodze pomocna okazuje się stara teoria partycypacji, filozoficznie wypracowana już w starożytności, a rozwinięta i zaadaptowana do teologii przez św. Tomasza z Akwinu [29]. Teoria uczestnictwa staje się metafizycznym fundamentem teorii mediacji (pośrednictwa): wiedza o Bogu możliwa jest jedynie jako zapośredniczona poprzez świat ujęty jako uczestniczący. Głównymi miejscami zapośredniczającymi mowę o Bogu (teologię) są: kultura, sztuka, społeczeństwo, natura, język, historia etc. Dlatego też RO podejmuje refleksję nad objawieniem Boga z wnętrza konkretnego i wielowymiarowego ludzkiego bycia-w-świecie.

Pomimo oczywistych związków z myśleniem postmodernistycznym RO nie absolutyzuje tego, co postnowoczesne. Przemyslenie obrazu świata, które postuluje, może dokonać się, zdaniem twórców RO, jedynie na drodze twórczego i krytycznego dialogu z tradycją, w której wątki postmodernistyczne często stanowią mogą pomocne narzędzie odkrywania na nowo starych prawd. Autorzy RO postulują zatem krytyczny powrót do tradycji przedoświeceniowej, polegający w pierwszym rzędzie na swoistym oderwaniu się i wyzwoleniu z hegemonii dialektycznego myślenia nowożytności. Powrót do źródeł to istotne zadanie, jakie stawiają sobie twórcy ruchu: w tym względzie RO doskonale wpisuje się w soborowe *ressourcement*, któremu patronowali Henri de Lubac i Jean Danielou. Myśliciele ci – począwszy od lat czterdziestych XX wieku – wydawali słynną kolekcję patrystycznych i średniowiecznych tekstów źródłowych „Sources Chretiennes”.

RO jest w dużej mierze dialogiem z historią idei. W odtwarzanej przez siebie historii chrześcijańskiego myślenia o świecie autorzy RO mają, oczywiście, swoich bohaterów, jak i postacie negatywne. Czołowym bohaterem pozytywnym jest zapewne św. Augustyn [30] (a później także św. Tomasz z Akwinu). Przy okazji warto zauważyć, iż RO miała się pierwotnie nazywać „krytycznym augustynizmem postmodernistycznym”. Bohaterem negatywnym natomiast jest bł. Jan Duns Szkot, który bywa często oskarżany o to, że jest ojcem wszystkich nieudanych pomysłów nowoczesności. Na przykład jego wynalazek „jednoznaczności pojęcia bytu” (*univocitas entis*) doprowadził do wykształtowania się nowego typu metafizyki, która podprądkowała byt myśleniu. W ten sposób byt z faktycznego stał się bytem możliwym, czystą możliwością i abstraktem myślowym, co doprowadziło do destrukcji podstawowej zasady poznania, jaką jest analogia. W ten sposób Duns Szkot miał zbudować fundament pod przyszłe oddzielenie i uniezależnienie pojęcia bytu i Boga, stwarzając możliwość myślenia natury jako rzeczywistości czysto autonomicznej i zwartej samej w sobie.

Zauważmy, iż taka autonomia ustanawia wyraźną separację filozofii i teologii. RO proponuje zatem przywrócić i ustanowić istotnie nieusuwalny związek refleksji filozoficznej i teologicznej. W tym względzie diagnoza obecnej sytuacji jest jednoznaczna: oświecenie, opierając się na wczesnonowożytnych odkryciach wewnątrz metafizyki, wprowadziło paradygmat nienaukowości i bezsensowności refleksji teologicznej. Jednym ze skutków było oddzielenie teologii od filozofii i jaskrawe ich przeciwstawienie. Zgodnie z tym teologia to świat wiary, zaś filozofia to świat czystego, krytycznego rozumu. RO odrzuca taki metodologiczny dualizm, postulując pojednanie filozofii i teologii dokonujące się, co istotne, pod auspicjami tej drugiej.

Pojednanie to jest częścią szerszego programu pojednania rzeczywistości świata z rzeczywistością Boga. Zarówno teoria poznania, jak i ontologia RO są konkretnymi wyrazami i owocami przełomu, jaki w dwudziestowiecznej teologii dokonał się za sprawą *nouvelle théologie* [31]. Odkrycie i ponowna afirmacja harmonii natury i łaski, w jej wielu konkretnych i szczegółowych aspektach, stanowi samo serce radykalnego myślenia [32] i jako takie jest celem proponowanego powrotu do czasów przednowożytnych.

## **Główne linie krytyki RO**

Na podstawie naszkicowanego wyżej intelektualnego profilu RO nietrudno domyślić się, iż jego autorzy i ich idee wzbudzają w wielu kręgach skrajne emocje. Trudno się dziwić, że RO jako szkoła myślenia krytycznego sama wzbudza krytykę. Dla poznania tego ruchu warto zatem bliżej się przyjrzeć, a przynajmniej wyliczyć zastrzeżenia formułowane pod jego adresem. Główne linie krytyki RO można zebrać w dwie główne grupy:

Od strony metodologicznej RO dokonuje nieadekwatnej, często uproszczonej i wyraźnie założeniowej interpretacji wielkich tekstów tradycji [33]– w tym względzie szczególne emocje wywołuje zwłaszcza sposób lektury Platona, niektórych Ojców Kościoła, Tomasza z Akwinu [34], Jana Dunsza Szkota [35] i Kanta [36].

Zdecydowanie teocentryczna i, w związku z tym, teologicznocentryczna, wizja rzeczywistości, prezentowana przez myślicieli związanych z RO, cechuje się nieuprawnionym teologicznie subordynacjonizmem metodologicznym. Staje się to widoczne chociażby na przykładzie filozofii i określenia jej statusu wobec teologii, co stanowi wypadkową relacji rozum–wiara [37]. RO preferuje wyraźnie zredukowaną i zawężoną koncepcję filozofii – idzie tu nade wszystko o czysto deskryptywną koncepcję istoty i zadań filozofii [38] w jej podporządkowaniu teologii, która to koncepcja, jak się wydaje, nie czyni zadość konieczności utrzymania twórczej równowagi pomiędzy tymi dyscyplinami. Taka równowaga okazuje się możliwa nawet w przypadku predylekcji do teologii [39]. Uogólniając: wydaje się, że RO posługuje się niewłaściwą koncepcją autonomii, która wyraźnie naznaczona jest dialektyką [40]. To zaś oznacza, że RO nie udaje się umknąć w czasy przednowożytne, co uniemożliwia w ostateczności domknięcie zamierzonego pojednania filozofii z teologią.

Zasugerowane tu problemy wyraźnie pokazują, że RO to projekt jeszcze niedokończony. Jednak, pomimo trudności, wydaje się, że jest on wart zaangażowania – zarówno ze strony teologów, jak i filozofów, a w zasadzie również i zaangażowania każdego człowieka wierzącego, który szuka głębokiej i życiodajnej harmonii historii i współczesności, łaski i natury, Boga i świata.

*Ks. Robert J. Woźniak*

*Artykuł ukazał się w dwumiesięczniku „Znak”, lipiec-sierpień 2010.*

Fot. David Illif, CC BY-SA 3.0

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

\*\*\*

1 Zob. J.K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids 2004, s. 63 n. Ogólne wprowadzenie do RO stanowi również monografia A. Pabst, O.-Th. Venard, *Radical Orthodoxy: Pour une révolution théologique*, Paris 2004.

2 Zob. J. Milbank, G. Ward, C. Pickstock, *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London–New York 1999.

3 Pod auspicjami RO ukazują się dziś aż cztery różne serie wydawnicze: “Radical Orthodoxy” (Routledge), “Illuminations: Theory and Religion” (Wiley-Blackwell), “Interventions” (Eerdmans) oraz “Veritas” (SCM Press).

4 Zob. J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford (2wyd.) 2006.

5 Zob. tamże, s. 1.

6 Zob. tamże, s. 6.

7 Zob. J. Milbank, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, London–New York 2003. Jak nietrudno zauważyć, tytuł tej pracy nawiązuje do książki francuskiego filozofa i teologa Jeana-Luca Mariona, *Będąc danym* (Warszawa 2009). Z Marionem łączy Milbanka nie tylko tytuł, ale i wspólna im obu chęć przekroczenia klasycznej metafizyki zachodniej na drodze jej przemyślenia. W tym znaczeniu oba projekty mogą być relatywnie kojarzone z postmodernizmem, którego istotnym wymiarem jest sprzeciw wobec klasycznych form metafizyki.

8 Zob. J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, w: J. Milbank, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Blackwell, Oxford 2002, s. 36–52.

9 Zob. tamże, s. 50.

10 Zob. G. Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge 1995.

11 Zob. G. Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory*, London 2000, oraz G. Ward, *Cultural Transformations and Religious Practice*, Cambridge 2004. Przykładem myślenia w relacji do szkoły krytycznej jest także jego monografia poświęcona teologii miasta: *Cities of God*, London–New York 2000.

12 Taką nazwą został opatrzony projekt finansowany przez British Academy, a kierowany przez Grahama Warda. Jego celem było badanie faktycznego stanu obecności religii w życiu społecznym zjednoczonej Europy. Konkluzje wynikające z przeprowadzenia tego projektu mają służyć przyszłemu modelowaniu relacji państwo–religia. Zob. M. Hoelzl, G. Ward (red.), *The New Visibility of Religion. Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*, London 2008.

13 Zob. G. Ward, *Christ and Culture*, Oxford 2005.

14 Zob. tamże, s. 1 oraz 60–91.

15 Zob. G. Ward, *The Politics of Discipleship. Becoming Postmaterial Citizens*, Grand Rapids 2009.

16 Zob. tamże, s. 22.

17 Tamże, s. 188.

18 Zob. C. Pickstock, *After Writing. Toward Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998.

19 Zob. J. Milbank, C. Pickstock, *Radical Orthodoxy: Twenty-Four Theses* (<http://theologyphilosophycentre.co.uk>).

20 Zob. C. Cunningham, *Darwin's Pious Idea: Why the Ultra-Darwinists and Creationists Both Get It Wrong*, Grand Rapids 2010.

21 H. Schmidinger, *Metaphysik. Eine Grundkurs*, Stuttgart 2009, s. 90–92.

22 Zob. J. Milbank, C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, London–New York 2001, s. 35.

23 Zob. J. Milbank, C. Pickstock, *Radical Orthodoxy: Twenty-Four Theses*, wyd. cyt., teza 15.

24 J. Milbank, G. Ward, C. Pickstock, *Introduction*, w: J. Milbank, G. Ward, C. Pickstock, *Radical Orthodoxy*, wyd. cyt., s. 1.

25 Zob. J. Milbank, *The Programme of Radical Orthodoxy*, w: L.P. Hemming, *Radical Orthodoxy? A Catholic Inquiry*, Aldeshot 2000, s. 45.

26 W tym względzie na uwagę zasługuje krytyczna względem kantowskiego dualizmu praca francuskiego filozofa Quentina Meillasoux *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* (Paris 2006), która stała się dla RO wyznacznikiem metody podejścia do kantyzmu.

27 Zob. J.K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy*, wyd. cyt., s. 71 n.

28 Zob. tamże, s. 42–43.

29 Zob. J. Milbank, C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, wyd. cyt.

30 Zob. J. Milbank, *Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions*, w: G. Ward (ed.), *Postmodern God. A Theological Reader*, Oxford 1997, s. 265–278.

31 Zob. J. Milbank, *The Programme of Radical Orthodoxy*, wyd. cyt., s. 35.

32 Zob. J. Milbank, *Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, Grand Rapids 2005.

33 Zob. zbiór artykułów na temat recepcji historii przez RO: W. J. Hankey, D. Hedley (ed.), *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric And Truth*, Aldershot 2005.

34 Zob. W.J. Hankey, *Why Philosophy Abides for Aquinas?*, w: “Heythrop Journal” 42 (2001) s. 329–348; O.-T. Venard, *Radical Orthodoxy: Une Premier Impression*, w: “Revue Thomiste” 101 (2001), s. 409–444.

35 Zob. R. Cross, *Where Angels Fear to Tread: Duns Scotus and Radical Orthodoxy*, w: "Antonianum" 76 (2001), s. 7–41.

36 Zob. C. Crockett, *The Theology of the Sublime*, London–New York 2001. Monografia ta stanowi próbę obrony systemu Kanta przed zarzutami RO. Głównym argumentem Crocketta jest demonstracja teologicznego charakteru kantowskiego projektu (zob. s. 9–22).

37 Zob. J.K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy*, wyd. cyt., s. 171 n.

38 Zob. C. Cunningham, *Wittgenstein after Theology*, w: J. Milbank, G. Ward, C. Pickstock, *Radical Orthodoxy*, wyd. cyt., s. 64–65.

39 Wizja relacji filozofii i teologii, tak jak ją postrzega RO, odbiega od zdecydowanie równoważącego podejścia do tej problematyki widocznego chociażby w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*. Dokument ten proponuje ująć relację filozofii i teologii na zasadzie cyrkulacji.

40 Zob. W.J. Hankey, *Why Philosophy Abides for Aquinas?*, wyd. cyt., s. 340; N. Lash, *Where Does Holy Teaching Leave Philosophy? Questions on Milbank's Aquinas*, w: "Modern Theology" 15 (1999), s. 439–440.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego

Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego.