

*Piotr Kopiec*¹

piotr.kopiec@kul.pl

Katedra Teologii Protestanckiej KUL

ORCID: 0000-0002-0581-0737

Teologiczny ruch Radykalnej Ortodoksji o protestantyzmie i scholastyce.

Wprowadzenie w refleksję

Theological Movement of Radical Orthodoxy
on Protestantism and Scholasticism.

Introduction into Reflection

Cytacja: Kopiec P., 2020, *Teologiczny ruch Radykalnej Ortodoksji o protestantyzmie i scholastyce. Wprowadzenie w refleksję*, Nurt SVD, t. 148, nr 2, s. 213-229.

Streszczenie

Radykalna Ortodoksja (ekumeniczna, ponadwyznaniowa) coraz mocniej zaznacza swą obecność we współczesnej akademickiej teologii zachodniej. Jej trzon tworzą teolodzy anglikańscy. Główny kierunek Radykalnej Ortodoksji stanowi ostra krytyka nowoczesności i jej inherentnych przejawów (sekularyzm, paradygmat oświeceniowy, kulturowy nihilizm, scjentyzm, kapitalizm). Ważna jest również refleksja na temat skutków reformacji i miejsca protestantyzmu we współczesnym chrześcijaństwie. Reformacja jest rozumiana jako jeden z najważniejszych faktów historycznych cywilizacji zachodniej – integralny element zespołu zjawisk, inicjujących nowożytność. Artykuł ma na celu omówienie poglądów szkoły Radykalnej Ortodoksji dotyczących protestantyzmu oraz teologiczno-kulturowych i społecznych konsekwencji reformacji.

¹Dr hab. teologii, dr socjologii, wykładowca w Instytucie Ekumenicznym KUL oraz w Instytucie Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej KUL. Członek Międzynarodowej Wspólnoty Ekumenicznej oraz „Societas Oecumenica”. Badania naukowe: współczesna teologia protestancka, zagadnienia etyczne i społeczne w dialogach ekumenicznych, procesy historyczne i kulturowe uruchomione przez Reformację, konsumpcjonizm, globalizacja kulturowa.

Teolodzy tego ruchu zakładają, że scholastyka i protestantyzm stanowią teologiczną ciągłość, o czym świadczy wspólny obszar teologicznych dociekań zaobserwowany u liderów teologii scholastycznej, jak i ojców reformacji.

Słowa kluczowe: partycypacja, protestantyzm, Radykalna Ortodoksja, scholastyka.

Abstract

Radical Orthodoxy (ecumenical, supra-denominational) emphasizes its presence in contemporary academic Western theology; its core are Anglican theologians. The main direction of Radical Orthodoxy is a severe criticism of modernity and its inherent manifestations (secularism, the enlightenment paradigm, cultural nihilism, scientism and capitalism). It is also important to reflect on the effects of the Reformation and the place of Protestantism in contemporary Christianity. The Reformation is understood as one of the most important historical facts in Western civilization – an integral element of the set of phenomena initiating modernity. The article aims to discuss the views of the Radical Orthodoxy School regarding Protestantism as well as theological, cultural and social consequences of the Reformation. Theologians of this movement assume that scholasticism and Protestantism constitute a theological continuity, as evidenced by the common area of theological inquiry observed among leaders of scholastic theology and the fathers of the Reformation.

Keywords: Radical Orthodoxy, Protestantism, scholasticism, participation.

Wstęp

Radykalna Ortodoksja (*Radical Orthodoxy*, dalej: RO) jest określeniem przyjętym przez środowisko teologów, którzy coraz mocniej zaznaczają swą obecność we współczesnej akademickiej teologii zachodniej. Przez systematyków teologii RO zaliczana bywa do teologii postmodernistycznej przede wszystkim dlatego, że jej liderzy wprost deklarują zbieżność z postmodernistyczną dekonstrukcją (zwłaszcza w porównaniu z modernistyczną ideologizacją). Grupę tę sami jej członkowie określają mianem ekumenicznej czy ponadwyznaniowej, choć jej trzon stanowią teolodzy anglikańscy: John Milbank, James Smith, Catherine Pickstock, Graham Ward.

Do głównych tez RO należy ostra krytyka nowoczesności i jej inherentnych przejawów, do których zalicza ona m.in. sekularyzm, paradygmat oświeceniowy oraz kapitalizm. Postuluje „atak apologetyczny” teologii, mający na celu przywrócenie jej pierwotnego miejsca w hierarchii wiedzy. Reprezentanci RO dokonują szczegółowego „śledztwa” rozwoju myśli filozoficznej i teologicznej od etapu

klasyków filozofii greckiej przez średniowiecze, oświecenie, aż po myśl współczesną, dążąc do ustalenia logicznych i ideowych źródeł błędów, jakie legły u podstaw epoki nowoczesnej.

Przyjęta przez środowisko nazwa została wyraźnie określona i wyjaśniona w monografii-manifeście *Radikalna Ortodoksja: nowa teologia* (*Radical Orthodoxy: A New Theology*), wydanym w 1998 roku zbiorze esejów pod redakcją J. Milbanka, C. Pickstock i G. Warda. We wprowadzeniu do książki redaktorzy formułują zarzuty wobec zsekularyzowanej nowoczesności. Określają ją jako nihilistyczną i świadomą swej płytkości, powierzchowności oraz własnego schyłku, a przez to zwalniającą miejsce dla teologii. RO ma oznaczać powrót do „bogatszego i bardziej spójnego chrześcijaństwa, które zaczęło stopniowo tracić znaczenie od czasów późnego średniowiecza” (Milbank i in., 1999, s. 2), a ponadto do źródeł patrystycznych i scholastycznych. Ów powrót ma się dokonać z pozycji, których reprezentanci omawianego ruchu krytykują współczesne społeczeństwo, kulturę, politykę, sztukę, naukę i filozofię. Teologowie RO stwierdzają, że „to, co sekularyzm w większości zrujnował i czemu właściwie zaprzeczył, jest tym samym, co pozornie celebrytuje: ucieleśnione życie, seksualność, doświadczenie estetyczne, polityczna wspólnota ludzka” (Milbank i in., 1999, s. 2).

Krytyka nowoczesności, sekularyzmu oraz kapitalizmu, a także przywracanie metafizyce miejsca w filozofii należą do najważniejszych tematów w refleksji RO. Nie ogranicza się ona jednak wyłącznie do nich, lecz podejmuje szerokie spektrum zagadnień. Wśród nich ciekawie prezentuje się refleksja na temat skutków reformacji i miejsca protestantyzmu we współczesnym chrześcijaństwie. O znaczeniu tego zagadnienia nie decyduje jedynie wyznaniowe pochodzenie głównych autorów RO, którzy w większości są przecież anglikanami. O doniosłości tej kwestii nie przesądza również to, że reformacja jest przez nich ujmowana jako jeden z najważniejszych punktów w historii cywilizacji zachodniej, fakt historyczny, który jawi się jako integralny element zespołu zjawisk, inicjujących nowożytność.

Aby omówić poglądy szkoły RO, postawiono kilka pytań badawczych: jakie są charakterystyczne cechy teologii RO?; w jaki sposób teologowie RO ujmują zależności pomiędzy sekularyzmem a protestantyzmem?; jakie znacznie dla obu tradycji ma teoria partycypacji św. Tomasza z Akwinu? W opracowaniu została zastosowana krytyczna analiza kontekstualna wypowiedzi teologów RO, zwłaszcza Johna Milbanka, zawartych zarówno w monografiach naukowych, jak i luźniejszych formach, np. w wywiadach, gdzie kontekstem jest ogólna refleksja RO na temat protestantyzmu.

1. Czym jest szkoła (ruch) RO?

„Radykalna ortodoksja jest przywoływana do porządku za brak korzeni, jednak jest to *explicite* teologia ekumeniczna: nie teologia ekumenizmu ani nie dialog pomiędzy Kościołami, ale teologia ekumeniczna w ścisłym sensie, ze swymi szczegółowymi diagnozami i z pewnym zestawem specyficznych rekomendacji. Być może, że w tym sensie jest to pierwsza teologia ekumeniczna w czasach nowoczesnych” (Milbank, 2005, s. 25).

Aby właściwie odpowiedzieć na pytanie, czym jest RO, należy rozważyć jej strukturę oraz założenia i cele. Choć w obu przypadkach odpowiedź nie do końca może być ścisła, to uprawnione wydaje się dokonanie pewnej generalizacji. A zatem RO może być ujmowana jako: 1° środowisko teologiczne; 2° grupa teologów, przyjmujących wspólne założenia; 3° ruch teologiczny; 4° ruch refleksji – jak określa to sam Milbank. To ostatnie określenie zdaje się być rzeczywiście najbliższe prawdy, bowiem to właśnie dynamicznie rozwijająca się myśl teologiczna, opierająca się na pewnych założeniach oraz celach, stanowi o charakterystyce zjawiska, które określa się mianem RO.

Poza tym kiedy choćby ogólnie nakreśli się cele, wówczas możliwe staje się uchwycenie istoty RO. W wypowiedziach jej głównych przedstawicieli można odczytać, że zamierzeniem tego ruchu jest rewolucja epistemologiczna, polegająca na głębokiej zmianie nowoczesnych pojęć i idei, przez które spoglądamy na rzeczywistość. Przy tym określenie nowoczesności bywa kojarzone z szeregiem prądów myślowych, wśród których na czoło wysuwa się oświecenie, niez izolowane od swych poprzedników i następców.

Czytając programowe teksty Milbanka oraz innych autorów z kręgu RO, można odnieść wrażenie, że są oni bardzo krytyczni wobec społeczeństwa i kultury, w których egzystujemy. Współczesny człowiek żyje w chaosie poznawczym, zwodzony przez wyłączającą dominację nauk przyrodniczych. W konsekwencji nie widzi jednego, hierarchicznie uszeregowanego świata, świadomego swej przyczyny i celu, ale dostrzega wiele światów równoległych albo ze sobą konkurujących, albo wobec siebie obojętnych, pozostając bezradny i zniechęcony do prób ich uporządkowania.

Przyczyn tego stanu rzeczy autorzy RO dostrzegają, dość zaskakująco, w teologii późnego średniowiecza, przede wszystkim w nominalizmie. Skoro zaś to właśnie teologiczne tendencje po roku 1300 stały się punktem inicjującym procesy, skutkujące dzisiejszym kulturowym nihilizmem, przemysłowym kapitalizmem, scjentyzmem,

sekularyzmem, konfliktami ideologicznymi, relatywizmem, alienacją, odczuwaną przypadkowością i losowością, by wymienić jedynie część negatywnych charakterystyk współczesności, to właśnie zadaniem teologów jest odpowiedzieć światu, jak ponownie odnaleźć właściwą drogę poznania. Aby to osiągnąć, konieczne jest jednak przywrócenie teologii jej miejsca w zinstytucjonalizowanych mechanizmach poznania. Konieczny staje się zatem, jak określa to Milbank, „atak apologetyczny”, który nie tylko ukazuje, od strony pozytywnej, wartość chrześcijańskiego poznania, ale, od strony negatywnej, naświetla niekonsekwencje poznania postoświeceniowego (Milbank, 2017, s. 43-72).

Nie jest jednak tak, że wszystko to, co wymyślono po historycznej granicy, za którą znajduje się późne średniowiecze, jest przez RO traktowane jako niewarte utrzymania. Teologowie RO nie są zwolennikami jakiegoś specyficznego restoracjonizmu, uznającego za zasadny powrót nie tyle do pierwszych kilku, ile do pierwszych kilkunastu wieków chrześcijaństwa. Nie ma, ich zdaniem, odwrotu od dążenia np. do egalitaryzmu, wolności obywatelskiej, zasad demokracji. W tym względzie teologowie RO zdają się przypominać najbardziej podstawową prawdę antropologii chrześcijańskiej, iż człowiek jest przez Boga powołany do szczęścia; a zatem teologia, która nie prowadzi do takiego przekonania, fałszuje własne zadanie. Refleksja RO dąży więc do zmiany takiego obrazu Boga, który ma źródło w wielu krytycznych wobec chrześcijaństwa poglądach, wychodzących z ateizmu czy sekularyzmu. W nurtach tych Bóg postrzegany jest jako Istota, igrająca ludzkim losem dla własnego kaprysu. Takie wyobrażenie jest przecież w ostatnich latach bardzo często spotykane, zwłaszcza w kulturze popularnej. Przed teologami stoi zadanie wręcz fundamentalne i, można by rzec, intymne – dotyczy bowiem najgłębszych warstw każdego ludzkiego istnienia w jego relacji do Boga, a w konsekwencji dotyczy uporządkowania wszystkich pozostałych relacji.

W tej debacie przed teologią staje decydujące zadanie. Teologia, „dzięki nowym ustaleniom historycznym, jawi się jako powołana do tego, aby móc się spytać, czy fundamentalnie założony kształt nowoczesnej filozofii nie jest efektem dawno już pogrzebanych i zapomnianych decyzji teologicznych. Decyzji, które – w perspektywie teologicznej – były wysoce dyskusyjne, jeżeli nie błędne. Należy tutaj dostrzec, że odkrycie podwójnego ludzkiego celu (naturalnego i nadnaturalnego) było zakorzenione we wcześniejszych i równie wątpliwych opcjach teologicznych, które sugerowały zrozumienie skończonego bytu, istoty, wiedzy i przyczynowości w całkowicie ich własnych pojęciach, bez jakiegokolwiek odniesienia do ich stworzonych i nadnaturalnych

początków. Były to przede wszystkim zamiany (1) jednoznaczności bytu na analogię bytu w ontologii; (2) odbijającą reprezentację na wiedzę z tożsamości w gnozeologii; (3) prymat możliwości na prymat aktu w teorii modalnej i wreszcie – w przypadku teorii przyczynowości – «zbieżność» tego, co stworzone, z boską przyczynowością na tym samym poziomie ontologicznym w zamian za poprzednie pojęcie przyczynowości skończonej i nieskończonej, operującej synergicznie na różnych poziomach ontologicznych, z tą drugą pojętą jako transcendentalnie wszech-determinującą przyczyny skończone w ich niezależności poprzez proces «w-przeptywu» albo *infleuniti*” (Milbank, 2013, s. 25). Za głównego reprezentanta tych niekorzystnych zmian RO uznaje Jana Dunsza Szkota, ujmowanego w linii ciągłej wraz z jego filozoficznym poprzednikiem, Awicenną, a także następcą, Franciszkiem Suárezem.

Jak stwierdza w swym komentarzu do koncepcji Milbanka Christopher Brittain, zamiany te, zestawione wspólnie, skutkowały koncepcją „dobra” niezależnego od jakiegokolwiek ontologicznej czy duchowej głębi, przejściem od ontologii do epistemologii, utratą poczucia, że doświadczana aktualność jest darem Boga, a także niezdolnością do wyobrażenia, że byt jest złożeniem formy i materii. W konsekwencji doprowadziły do racjonalnego proceduralizmu, oportunistycznego pragmatyzmu i, ostatecznie, rozpaczliwego nihilizmu (Brittain, 2016).

2. Znaczenie teorii partycypacji dla współczesnego chrześcijaństwa

W zamian Milbank proponuje przywrócenie należnego miejsca klasycznej teorii partycypacji, zwłaszcza w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Właśnie ta koncepcja właściwie ustawia porządek epistemologiczny, w którym człowiek rozpoznaje siebie przede wszystkim jako stworzenie i jako dar. Teoriopoznawcze, ale i egzystencjalne zależności pomiędzy oboma ujęciami angielski teolog wyraża bezpośrednio: „Nasza ontologia (albo też nasze ontologie!) zależy od *creatio ex nihilo*, od Boga w Trójcy i stworzenia jako bytu na obraz Trójcy, oprócz znaczenia wydarzeń transformujących, ukazanych najwyżej w Inkarnacji [...]. Chociaż mocno podkreślamy platońską *methexis* czy też partycypację, zamierzamy również dowodzić, że doktryna stworzenia jest doktryną najbardziej partycypacyjną [...]” (Milbank, 2017, s. 64).

Według RO późna scholastyka, późne średniowiecze oznacza właśnie odwrót od metafizyki partycypacji i od koncepcji, wedle której kosmos uczestniczy, do pewnego stopnia, w boskiej substancji.

W zamian pogłębia się dążenie do oddzielania obu sfer – świeckiej i duchowej. W szczególności można dostrzec to w antropologii teologicznej. Chodzi o to, że koncepcja usprawiedliwienia człowieka, jak ujmuje to Milbank, odchodzi od myślenia o udziale w boskiej naturze i staje się sprawą czystego boskiego dekretu. To z kolei nieuchronnie rozwija perspektywę pelagiańską, bowiem prowadzi do założenia, że wkład człowieka we własne zbawienie – niezależnie od tego, czy chodzi o dobre uczynki, czy po prostu o czysty akt wiary – pochodzi z autonomicznych zasobów ludzkich. Sfera ludzka, skończona, oraz sfera boska były tu traktowane jako zewnętrzne wobec siebie. W takim myśleniu miała również swój początek teologiczna koncepcja przymierza, rozumianego jako jakaś forma współpracy dwóch niezależnych stron, boskiej i ludzkiej (Milbank, 2005, s. 27).

Warto przypomnieć w tym miejscu opracowanie koncepcji Akwinaty dokonane przez Zofię Zdybicką. Autorka ta wprowadza w powyższą koncepcję poprzez uporządkowanie znaczeń słowa „partycypacja”. Zauważa, że istnieją dwa sensy tego pojęcia. Pierwszy jest potoczny i ujmuje partycypację jako uczestnictwo, a ponadto dotyczy „relacji między dwiema rzeczywistościami, przy czym jeden człon relacji ma się do drugiego jak część do całości, wielość do jedności, to, co doskonałe do tego, co niedoskonałe” (Zdybicka, 2005, s. 91). Drugi odnosi się właśnie do filozofii Doktora Anielskiego i może być przedstawiany jako „uprzyczynowanie”. „Być partycypującym to znaczy «być uprzyczynowanym», pochodnym – «ens per participationem», «ens causatum ab alio» – relacja partycypacji wskazuje na relacje między tym, «co jest częściowo» i tym, «co jest w pełni», między tym, co pochodne, a tym, co pierwotne” (Zdybicka, 2005, s. 91).

Jak przypomina Zdybicka, teoria partycypacji wyróżnia – integralnie ujmowane – sprawcze, wzorcze i celowe przyczynowanie Boga. To pierwsze oznacza, że całe uniwersum, wszystkie byty i ich działanie, pochodzi od przyczyny, która jest czystym Aktem, Bogiem. Św. Tomasz zakłada, iż ponad wszystkimi rzeczami musi istnieć coś, co jest samym istnieniem ze swej istoty, coś, czego Istotą jest Istnienie, skoro wszystkie istniejące byty partycypują w istnieniu. Przyczynowanie sprawcze zakłada przyczynowanie wzorcze. Obserwując wielość bytów i ich różnicowanie, dostrzegamy również to, że są określone, że są jakieś. Musi więc istnieć jakaś forma, która bytom nadaje ich właściwość. Właściwości rzeczy, ich określenie pochodzi od idei-wzorów, które istnieją w umyśle Boga. Wreszcie przyczynowanie celowe określa powód działania bytów, którym jest zawsze Absolut – pełnia dobra (Zdybicka, 2005, s. 95).

Teoria partycypacji ma według Milbanka znaczenie kluczowe dla współczesnego chrześcijaństwa. Najpełniej ukazuje człowiekowi jego faktyczną kondycję, co jest w świecie poznawczego chaosu sprawą fundamentalną, ale też w jej perspektywie dobrze objawia się istota samej teologii. Bowiem, jak stwierdza angielski teolog, „będąc uczestnictwem w Bożej myśli, jak mówił Akwinata, teologia nie traktuje specyficznie o jakiejś «rzeczy», ani nie ma swojego własnego obszaru. Jest raczej boską wiedzą o wszystkim, co możemy jedynie fragmentarycznie objąć rzutem oka, przez który wyodrębnia ona każdą indywidualną rzecz albo propozycję. Jest to rzeczywiście Królowa nauk, ale Królowa cygańska, podróżująca przez świat w egzotycznym przebraaniu” (Milbank, 2017, s. 46).

3. Ambiwalencje protestantyzmu – dwie perspektywy interpretacji

Wątek stosunku RO do protestantyzmu jest interesujący, zwłaszcza kiedy pamięta się, że teologowie RO są to głównie anglikanie, wywodzący się z Kościoła wysokiego (*High Church*). Niemniej jednak ich ocena reformacji oraz powstałych w jej wyniku Kościołów jest co najmniej ambiwalentna i w wielu punktach krytyczna. W pewnym sensie ostrze tej krytyki ulega jednak stopieniu, jeżeli bierze się pod uwagę fakt, że krytycznie oceniają oni również Kościół katolicki, wskazując na fakt, iż jest on nadmiernie scentralizowany, upolityczniony, a także sformalizowany.

Charakter anglikańskiego pochodzenia teologicznego może dobrze objaśniać ambiwalencję RO w ocenie protestantyzmu. Jak zauważa Milbank, anglikanie odwołują się bowiem do Ojców Kościoła i teologów wczesnego średniowiecza jako do źródeł swego autorytetu teologicznego. Taka tendencja jest wyraźna już od czasów działalności teologicznej Richarda Hookera (1554-1600), autora rozprawy *Treatise on the Law of Ecclesiastical Policy*, traktującej o ustroju kościelnym Kościoła Anglii, dzieła uznanego za jedno z czterech głównych źródeł konstytuujących anglikańską tożsamość teologiczną (obok 39 Artykułów Wiary, *Common Prayer Book* oraz deklaracji z Lambeth). Jednocześnie jednak anglikanie, już od XVI wieku, odwoływali się do teologii Kalwina (czynili to nawet teologowie wywodzący się z *High Church*, czego przykładem jest wspomniany Hooker). To balansowanie pomiędzy tak odmiennymi ujęciami charakteryzuje do dzisiaj anglikanizm (*via media*), ale też w pewien sposób opisuje pozycje teologów RO.

W ocenie protestantyzmu, jaką formułują teologowie RO, można wyróżnić, z pełną świadomością błędu generalizacji, dwie podstawowe perspektywy. Pierwsza jawi się jako szczegółowa, ściślej-sza, odnosząca się do konkretnych koncepcji teologicznych, zaś druga jako ogólna, spoglądająca niejako z dystansu na zależności między protestantyzmem, historią i kulturą.

4. RO krytyczna ocena nauczania Lutra i Kalwina

W szczegółowej perspektywie zwraca się uwagę na wewnętrzne zależności w rozwoju historii teologii chrześcijańskiej od okresu patrystycznego przez wczesne i późne średniowiecze (traktowane naturalnie oddzielnie), reformację i kontrreformację, po teologiczną nowoczesność w jej różnych wydaniach konfesyjnych. Refleksja RO na temat protestantyzmu dokonuje się na takim właśnie historyczno-teologicznym tle. Jest jednak bardzo szeroka i jej przedstawienie zdecydowanie przekracza możliwości krótkiego artykułu, stąd też warto skupić się na interpretacji teologii ojców reformacji, zwłaszcza Lutra i Kalwina.

Głównym zadaniem wydaje się zdiagnozowanie stosunku pierwotnej teologii reformacyjnej do teologii scholastycznej, zwłaszcza jej późniejszego etapu. Milbank zauważa, że np. w obszarze antropologii teologicznej i kwestii usprawiedliwienia zarówno Luter, jak i Kalwin znajdują się bliżej idei patrystycznych niż późna scholastyka. Potwierdzenie teologii partycypacji mogą stanowić zwłaszcza antropologiczne pisma Lutra z pierwszego okresu, na czele z dziełem *O wolności chrześcijanina*. Teolog z Wittenbergi wykazywał w nich zbieżność decyzji Boga ze zjednoczeniem się odkupionego człowieka z Chrystusem (ilustracją tego może być obraz, który przyrównuje relację Chrystusa i usprawiedliwionego człowieka do relacji małżeńskiej, zawarty we wspomnianym piśmie Lutra (Luter, 2009, s. 28-53). W przypadku Kalwina w drugiej księdze jego *Institutio Christianae religionis* wyrażona została idea, że miłość Boga poprzedza włączenie człowieka w Chrystusa, ale właśnie to włączenie jest konieczne dla otrzymania daru usprawiedliwienia, a to z kolei jest warunkiem uświęcenia.

Jeżeli uznać teorię partycypacji za punkt odniesienia dla szczegółowej interpretacji myśli obu teologów, to według Milbanka można tu mówić o ambiwalencji. Jej związane przedstawienie pozwala zobrazować podejście RO do teologii protestanckiej. Jak zauważa angielski teolog, biorąc pod uwagę naukę o usprawiedliwieniu, Luter bliższy jest

koncepcji partycypacji niż Kalwin (Milbank, 2005, s. 27). Ale zagłębiając się w nauczanie obu reformatorów, można wysnuć również wniosek przeciwny. Mianowicie teolog z Wittenbergi nie odchodzi od metafizyki tak daleko jak Kalwin, a ponadto jest to metafizyka nominalistyczna. Według niej Bóg i stworzenie zostają ujęte jako istniejące w taki sposób, że są zewnętrzne wobec siebie w obrębie jednego pola ontycznego. To dlatego w teologii Lutra stworzenie jawi się jako miejsce obce dla wkraczającego w nie Boga, a dane człowiekowi usprawiedliwienie jest zewnętrzne (*iustificatio forensis*). Stąd połączenie usprawiedliwionego grzesznika i Chrystusa staje się zbyt daleko idącą fuzją, jakąś unią hipostatyczną, w której traci się odrębność obu. Koncepcja teologa z Wittenbergi ociera się więc o monofizytyzm. Niebezpieczeństwo tego ujęcia nie zamyka się jedynie w czystych rozważaniach teologicznych, lecz ma konsekwencje praktyczne. Uczestnictwo w Chrystusie, określane przez darowane usprawiedliwienie, jest bowiem pojmowane jako imputowane, przypisywane i tak wszechogarniające człowieka, że bagatelizuje znaczenie późniejszego uświęcenia (Milbank, 2005, s. 27). Milbank zdaje się tu podzielać zarzuty stawiane później Lutrowi, iż jego koncepcja usprawiedliwienia i łaski prowadziła do postaw antynominalistycznych, a więc lekceważenia prawa. Z drugiej strony nie podejmuje luterskiego motywu antropologicznego *simul iustus et simul peccator* (jednocześnie usprawiedliwiony i grzeszny), który jednak zabezpiecza myślenie teologiczne przed beztroskim rozumieniem usprawiedliwienia oraz łaski.

Oдноśnie do myśli Kalwina Milbank stwierdza, że partycypacja jest w niej obecna przede wszystkim w kontekście chrystologicznym. Akcent położony przez genewskiego teologa na uprzedniej miłości Boga wobec udziału człowieka w Chrystusie mogłoby wykazywać, że to uczestnictwo, rozpoczynające się od stosunku między ludzką i boską naturą w samym Chrystusie i dzięki tej ludzkiej naturze rozszerzone na naszą partycypację w Nim, jest udziałem natury skończonej w nieskończonej. Ale motto teologii Kalwina stanowi uświęcenie. Poprzez uniknięcie obrazu całkowitego „stopienia się” człowieka odkupionego w Chrystusie teolog może podkreślać jego udział w Chrystusie przez naśladowanie, a tym samym usprawiedliwienie łączyć z następującym za nim uświęceniem. Mówiąc jeszcze inaczej, przez udział w Chrystusie jesteśmy usprawiedliwieni, a w konsekwencji zostajemy obdarowani Duchem Świętym, który nas uświęca (Milbank, 2005, s. 29).

Myśl samego Kalwina jest naturalnie jednym z głównych źródeł teologii reformowanej, ale nie może całkowicie być z nią utożsamiana.

Badanie w kalwinizmie obecności elementów metafizyki partycypacji pozwala ustalić, że reformator raczej pomijał ontologię. To spowodowało, iż znaczna część jego kontynuatorów interpretowała go nominalistycznie. Trudno jednak dzisiaj odpowiedzieć na pytanie, czy taka interpretacja była słuszna albo jedynie możliwa (Milbank, 2005, s. 30). Ponadto Kalwin odrzucał późnoscholastyczną interpretację rozróżnienia pomiędzy wolą absolutną Boga a wolą stworzoną, a taką interpretację przejęli jego epigoni w XVII wieku. Zaś podobnie jak Akwinata teolog z Genewy przeczuwał, że atrybutem Boga jest prostota.

Powyższe spostrzeżenia obejmują jedynie część argumentacji, która prowadzi Milbanka do wniosku, iż teologia Kalwina o wszechmocności Boga jest zbieżna z koncepcjami analogii. Jeśliby bowiem pamiętać, że sednem tej nauki jest hasło *ad maiorem Dei gloriam*², to właśnie metafizyka partycypacji lepiej oddaje istotę biblijnego radykalizmu, dotyczącego aktu stworzenia. Wszystko, co jest skończone, jest „stworzone”, czyli „dane” w swoim bycie. Partycypacja musi w tym kontekście obejmować zarówno udział, jak i imitację. Gdyby bowiem została zawężona do pierwszego, świat nie mógłby odzwierciedlać chwały Bożego majestatu; jeżeli zaś do drugiego, wtedy koncepcja partycypacji ocierałaby się o pelagianizm (Milbank, 2005, s. 30).

Teologia reformowana jest również budowana na pojęciu przymierza³. Także w tym przypadku RO stwierdza różnice pomiędzy reformatorami a późniejszymi prądami teologicznymi, które ukształtowały teologię przymierza. Chodzi o to, iż między ideą przymierza a ideą partycypacji nie ma konfliktu, chyba że przymierze jest błędnie rozumiane – jako równorzędne przyczynianie się sfery boskiej i sfery stworzonej do założonego celu, tak jakby obie sfery wywodziły się z tego samego poziomu ontycznego. Jeżeli dzieje się odwrotnie, czyli partycypacja i przymierze są sobie przeciwstawiane, ponownie zachodzi niebezpieczeństwo pelagianizmu. Zdaniem RO taka sytuacja nastąpiła w XVII-wiecznej reformowanej teologii przymierza, wywodzącej się nie tyle z myśli Kalwina, ile Zwingliego. O ile więc dla Lutera czy Kalwina główną zasadą było usprawiedliwienie dane darmo i przyjmowane przez wiarę, o tyle w kolejnym wieku stało się ono sprawą ludzkiej zasługi; zostało zawężone do boskiego dekretu i odpowiedzi człowieka na ten dekret (Milbank, 2005, s. 30).

Poreformacyjne kierunki teologii przymierza redukowa-
ły również znaczenie sakramentów. Zarówno Luter, jak i Kalwin

² Fraza ta przypisywana jest zarówno Kalwinowi, jak i Ignacemu z Loyoli.

³ Michael Horton stwierdza nawet, że teologia przymierza jest synonimiczna z teologią reformowaną.

ograniczyli liczbę sakramentów oraz uściślili ich rozumienie, zakładając jako konieczny warunek ustanowienie słowami samego Chrystusa. Dodatkowo Kalwin w rozumieniu Eucharystii odrzucił realną obecność Chrystusa, przyjmując w zamian obecność duchową (co z drugiej strony nie musi oznaczać koniecznej deprecjacji Eucharystii, skoro dla Kalwina to, co duchowe, jest realne). Ale sakrament ten zachował swoją podstawową funkcję przekazywania łaski oraz środka bezpośredniego włączania się w Chrystusa. Dla XVII-wiecznej teologii przymierza np. chrzest był raczej potwierdzeniem przystąpienia do wspólnoty Kościoła, miał więc znaczenie bardziej horyzontalne niż wertykalne. Stawał się nie tyle kanałem łaski, ile znakiem wspólnoty między ludźmi. Zdaniem Milbanka miało to fundamentalne konsekwencje dla przyszłości chrześcijaństwa. Jak stwierdza angielski teolog, nawet jeżeli teologia przymierza lepiej niż Luter bądź Kalwin zachowywała znaczenie wspólnoty sakralnej, to jednak poprzez jej oderwanie od Chrystusa, zbawienia i sakramentów prowadziła do postępującej sekularyzacji Kościoła, a także kultury. Podobne skutki miała ewolucja znaczenia Eucharystii w teologii przymierza – stawała się ona nie tyle uczestnictwem w Chrystusie, komunią z Nim, ile raczej znakiem przymierza, konstytuującym wspólnotę przymierza (Milbank, 2005, s. 31).

Te tendencje przyczyniały się do postępującej redukcji chrześcijaństwa. Stawało się ono usystematyzowanym i, co gorsza, wręcz policzalnym systemem odpowiedzi na rozpoznanie Bożej decyzji, co podkreślał zwłaszcza Max Weber (1994, s. 86). Traciło natomiast poczucie i doświadczenie uczestnictwa w Chrystusie oraz pełną intymności i zaufania relację dziecięctwa do Boga Ojca (co wszak niejednokrotnie było wyrażane zarówno przez Lutera, jak i Kalwina). W konsekwencji można stwierdzić, że nauczanie samych reformatorów było znacznie bliższe koncepcji partycypacji niż późniejsze kierunki rozwoju teologii protestanckiej (Milbank, 2005, s. 30).

Warto jeszcze prześledzić argumentację, jaką John Milbank sformułował, by uzasadnić, dlaczego mimo wszystko bliższe jest mu podejście katolickie niż kalwińskie. Wnioskowanie składa się z pięciu punktów, które równocześnie ukazują stosunek RO do teologii reformowanej i do całego protestantyzmu.

Po pierwsze, Kalwin zbyt słabo wydaje się zaznaczać ekskluzywność nowego przymierza w stosunku do starego. Prawda, że zbawienie jest możliwe jedynie dzięki zbawczemu działaniu Chrystusa, może być tu osłabiana przez rozważanie starego przymierza jako zbawczego samego w sobie, a nie jako poprzedzającego i przygotowującego nowe.

Po drugie, nie do zaakceptowania jest ujęcie usprawiedliwienia jako imputacji (przypisania człowiekowi zasług Chrystusa), właściwe (choć w różnym stopniu) zarówno dla Lutra, jak i Kalwina. Zdaniem Milbanka narusza ona przekonanie o Bożej chwale. Decyzja Boga o usprawiedliwieniu czyni nas usprawiedliwionymi, ponieważ działanie Boże nie może być nieskuteczne. Usprawiedliwienie nie może więc pozostawać zewnętrzne. Przekonuje w tym względzie nauczanie Tomasza o dyspozycji sprawiedliwości, *habitus iustitiae*, która nieodzownie pociąga za sobą dyspozycję miłości. Angielski teolog formułuje zatem jaskrawą konkluzję, przyznając, że gdyby miał sformułować największe oskarżenie wobec reformacji, to dotyczyłoby ono tego, że zmieniła w chrześcijaństwie paradygmat miłości na paradygmat nadziei i zaufania (Milbank, 2005, s. 32 n).

Po trzecie, Milbank zarzuca Kalwinowi niespójność w eucharystologii. Jak zauważa, idea duchowego uczestnictwa w ciele Chrystusa, które jest w niebie, jawi się jako niekonsekwentna. Naturalnie, podążając za teologią Pawłową, ciało Chrystusa jest obecne wszędzie i będzie obecne wszędzie eschatologicznie, ale nie w rozumieniu objęcia jakiejś skończonej przestrzeni, jak sugerowałoby luterskie rozumienie ubikwitaryzmu (Napiórkowski, 2003, s. 261). Raczej należy mówić o obecności substancjalnie, podobnie jak Bóg jest obecny wszędzie, czy w taki sposób, jak Ciało i Krew Chrystusa są już obecne w Eucharystii. Realna obecność w znaczeniu duchowym, tak jak to widział Kalwin, jest mniej zbieżna z ideą partycypacji niż koncepcja transsubstancjacji (Milbank, 2005, s. 35).

Po czwarte, czytając Kalwina ujęcia tematów łaski i chwały Chrystusa można stwierdzić, że jego teologia, by być bardziej spójna, powinna zbiegać się z metafizyką partycypacyjną. Tymczasem późniejsze chrześcijaństwo reformowane kojarzone jest raczej z nominalizmem, co ma, zdaniem Milbanka, swe korzenie w stykaniu się z prądami scholastycznymi w takich wersjach, jak np. koncepcje Suáreza.

Ostatnim i chyba najciekawszym zarzutem jest pewna „praktyczność” teologicznej orientacji Kalwina, która stała się później inhereentnym czynnikiem amerykańskiego pragmatyzmu społecznego. Opisując kierunki rozwoju intelektualnego w Stanach Zjednoczonych, angielski teolog zwraca uwagę na fakt, że pierwszy sylabus Harwardu oparty był o koncepcje Williama Amesa, purytańskiego pisarza, który łączył spuściznę Kalwina, Bacona, Patrusa Ramusa oraz neoplatoników. We wpływie wspomnianych teologów tkwi, jego zdaniem, klucz do zrozumienia ambiwalencji amerykańskiej tradycji teologicznej (Milbank, 2005, s. 36).

Ames w swych koncepcjach przyjmował rozumienie teologii jako pewnego zbioru czystej doktryny, wskazówek praktycznych i precyzyjnych metod działania (Sprunger, 1966, s. 133). Ujmował ją jako jeden z rodzajów technologii. Ten rodzaj koncepcji Milbank obarcza odpowiedzialnością za paradygmat skuteczności, stanowiący kryterium oceny działań. Jeżeli podkreśla się jedynie użyteczność metody, myśli i klasyfikacji, w konsekwencji prowadzi to do świata ciągłej transformacji, która jednak nie ma wyznaczonego celu, a rzeczywistość czyni się z jednej strony jednorodną oraz – z drugiej – pełną bezsensownych różnic (Milbank, 2005, s. 36). Jest to rzeczywistość, w której wszystko musi być robione „po coś”.

Z tym niebezpieczeństwem łączy się kolejny filozoficzno-teologiczny aspekt istotny dla współczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego. Mianowicie krytyka paradygmatu skuteczności nie oznacza rezygnacji z odkrywania czy wymyślania nowych możliwości bądź nowych urządzeń. Chodzi przede wszystkim o to, by wynalazczość i, szerzej, postęp był kierowany przez świadomość istoty danego odkrycia, która jednak w danym momencie nie może być w pełni odsłonięta, ale zaledwie jawi się w ogólnych zarysach. Ta uwaga odsyła do obserwacji o „opóźnieniu kulturowym” Ogburna, czyli założeniu, iż wynalazek techniczny zawsze poprzedza rozwój innych sfer życia społecznego. Wytwarzaniu i wprowadzaniu nowych rzeczy powinno zawsze towarzyszyć dokładne odkrywanie ich wewnętrznych zasad, którymi się rządzą i które oddziałują na otoczenie. A najważniejszym aspektem w ich ocenie jest odczytanie ich adekwatności oraz celowości w odniesieniu do celów ludzkości i kosmosu (Milbank, 2005, s. 36).

5. RO wobec historycznych konsekwencji protestantyzmu

Ostatni zarzut, dotyczący praktyczności teologii kalwińskiej, wprowadza w bardziej ogólną perspektywę ujmowania i oceny protestantyzmu. Jej przedstawienie warto rozpocząć konkluzją podzielaną przez teologów RO, iż niezamierzoną, ale negatywną konsekwencją reformacji było raptowne zerwanie więzów między chrześcijaństwem, ludowymi wzorami kultury i lokalną gospodarką, co doprowadziło do sekularyzacji (Milbank, 2017, s. 53). Oczywiście, to stwierdzenie może być dyskutowane, przede wszystkim z dwóch powodów. Po pierwsze, pozostaje kwestią sporu, czy to załączki gospodarki kapitalistycznej uruchomiły procesy reformacji, czy odwrotnie; ponadto poszczególne tradycje teologiczne w obrębie reformacji różniły się stopniem krytyki dotychczasowych form pobożności, zakorzenionych w kulturze ludowej i obyczaju.

Ogólnie rzecz biorąc, RO jest sceptyczna zwłaszcza wobec protestanckich dążeń do rozdzielenia porządku świeckiego i duchowego oraz do koncentrowania się na formowaniu „czystych” form pobożności bez kulturowego, politycznego i ekonomicznego pośrednictwa. Jak zauważa Milbank, nowotestamentalna eklezjologia ujmowała przecież chrześcijan jako ludzi należących do konkretnej wspólnoty, gospodarki, nauki, kultu i polityki, a nie jakiejś losowej grupy osób, których łączyła jedna myśl. Angielski teolog mocno sprzeciwia się tendencji wielu chrześcijan, którzy kryzys chrześcijaństwa racjonalizują stwierdzeniem, iż obecna mniejszość jest moralnie „czystsza” grupą i że kierunek ten jest zgodny z Bożą opatrnością (Milbank, 2017, s. 55). Można tu dodać, że taki sposób myślenia wywodzi się m.in. z pietyzmu, w którym istniało mocne przekonanie o istnieniu prawdziwego Kościoła, nielicznego i otoczonego przez większość Kościoła fałszywego (Fogleman, 1996, s. 108). Dla Milbanka Boże wezwanie do chrześcijan powinno być całkowicie inaczej rozumiane – zaniechanie dążenia do angażowania się w sprawowanie władzy w jakimkolwiek świeckim porządku oznacza zaniechanie starań o zbawienie dusz. Skoro wszystko jest współzależne, jak podkreśla każda dziedzina nauk społecznych, to utrata wpływów w kulturze musi wiązać się z jej mniejszym nasyceniem Ewangelią i w konsekwencji coraz mniejszą grupą ludzi, do których może ona dotrzeć. „Chrześcijanie nie mogą porzucić swojej misji ani odpowiedzialności za każdy aspekt ludzkiego życia w tym świecie, które zawsze powinno urzeczywistniać się w przygotowaniu na świat przyszły” (Milbank, 2017, s. 68).

Taki chrześcijański elityzm jest jednak obecny nie tylko w protestantyzmie, a tendencje do wycofywania się ze świata pojawiają się na różnych etapach w każdej tradycji chrześcijańskiej, co przekonująco wykazywał Richard Niebuhr w swej słynnej typologii *Chrystus a kultura*. Milbank, reprezentujący RO, zgadza się zresztą z opinią, że reformatorzy próbowali reagować na dekonstrukcję ortodoksji chrześcijańskiej, której symbolicznym początkiem było dwukrotne potępienie pism św. Tomasza z Akwinu (1270, 1277) i przede wszystkim filozofia Jana Dunsza Szkota. Sedno tej dekonstrukcji stanowiły stopniowe rozdzielanie natury od łaski i początki doktryny o dwóch celach, pozwalających na myślenie o naturalnych, ludzkich celach bez odniesienia do celu ostatecznego, ponadnaturalnego, a także rozchodzenie się porządków świeckiego i duchowego.

Protestanckie reakcje nie były naturalnie jednorodne. Istnieje przecież głęboka różnica między np. Lutrem a Kalwinem czy Zwinglim w ich nauczaniu na temat Eucharystii. Milbank zauważa nawet, przywołując Teodoryka (Dietricha) z Freibergu, że doktryna o konsubstancjacji,

charakteryzująca Lutra eucharystologię, zasadniczo nie różni się fundamentalnie od nauki o transsubstancjacji. Ogólnie mówiąc, teologowie reformacji odmiennie podchodzili do problematycznych kwestii teologicznych średniowiecza; jedni próbowali je przewycięzać, inni raczej je utrwalali. Już u samych początków teologia protestancka była daleka od jednorodności, z biegiem wieków te różnice stopniowo się pogłębiały.

Pomimo zaznaczania tej niejednorodności RO ucieka się do pewnej teologicznej generalizacji, wyróżniając negatywne konsekwencje reformacji. Poza wspomnianym powyżej rozgraniczeniem między porządkiem świeckim i duchowym lista tych skutków obejmuje szereg tendencji, wynikających z podstawowych teologicznych zasad reformacyjnych. Teologowie wymieniają tu: ujmowanie autorytetu Biblii jako zbyt „zewnętrznego” w stosunku do Kościoła i do praktyki kościelnej; zredukowane rozumienie wiary jako rzeczywistości polegającej na pasywnym przekonaniu i zaufaniu; ugruntowanie późnośredniowiecznych tendencji do ujmowania charytatywności jako jednostronnej i bezinteresownej praktyki, a nie jako wzajemnych więzów bliskości (zwracał na to mocno uwagę Max Weber); doktryna o całkowitym zepsuciu (*depravity*), która ostatecznie dopuściła amoralne pojęcie praktyki politycznej i ekonomicznej jako zamierzonej przez Boga drogi utrzymania porządku w upadłym świecie (Milbank, 2017, s. 57). Można powiedzieć, że powyższy katalog konsekwencji jest ogólnie znany i powtarzany, ale też motywy, na które zwraca uwagę RO, wnoszą świeżość w międzywyznaniowe debaty teologiczno-porównawcze.

~

Teologiczne propozycje RO jawią się bez wątpienia jako godne uwagi. Milbank i inni członkowie tego teologicznego środowiska należą do szczególnego kręgu chrześcijan, którzy obejmują refleksją szerokie spektrum tradycji wyznaniowych. Poszukiwanie wspólnego dziedzictwa teologicznego u Ojców Kościoła nie jest naturalnie czymś nowym, podobnie jak ekumeniczne ujmowanie teologii św. Tomasza z Akwinu. Ale odwaga i zapał, z jakim występuje RO, podparte wyjątkową erudycją teologiczną i bardzo dobrą orientacją w naukach społecznych, czynią jej koncepcje wyjątkowo interesującymi.

W ocenie RO odnośnie do reformacji i wpływu protestantyzmu na chrześcijaństwo, kulturę, a także społeczeństwo interesująca jest teza o bezpośredniej zależności między pewnymi kierunkami protestanckimi a sekularyzacją. Obserwacja ta była wcześniej wyrażana przez takiego teologa jak Ernst Troeltsch, jednak w ujęciu RO do jej

atrakcyjności poznawczej przyczynia się jej powiązanie z późnoscholastycznym nominalizmem. Naturalnie, taka koncepcja nie może pozostawać wolna od szeregu uwag krytycznych, niemniej jednak otwiera wiele nowych możliwości wspólnych ponadwyznaniowych poszukiwań teologicznych. W dobie teologicznej apatii chrześcijańskiego Zachodu jest to szczególnie istotne.

Bibliografia

- Brittain Ch.C., 2016, *What If Duns Scotus had not been a Theologian?* [on-line], <https://www.reformation21.org/articles/what-if-duns-scotus-had-not-been-a-theologian-1.php> [access: 29.08.2020].
- Fogleman A.S., 1996, *Hopeful Journeys: German Immigration, Settlement, and Political Culture in Colonial America 1717-1775*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Horton M., 2009, *Introducing Covenant Theology*, Baker Books, Grand Rapids.
- Luter M., 2009, *O wolności chrześcijanina (1520)*, tłum. Czyż M., w: Luter M., *Pisma etyczne*, seria Biblioteki Klasyki Ewangelickiej, t. 6, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała, s. 28-53.
- Milbank J., 2005, *Alternative Protestantism. Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition*, w: Smith J. i Olthuis J.H., *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition. Creation, Covenant, and Participation*, Baker Academic, Grand Rapids, p. 25-42.
- Milbank J., 2013, *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Wiley Blackwell, Oxford.
- Milbank J., 2017, *Radical Orthodoxy and Protestantism Today: John Milbank in Conversation*, Acta Theologica, No. 37, p. 43-72.
- Milbank J., Ward G., Pickstock C., 1999, *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Routledge, London.
- Napiórkowski S.C., 2003, *Wierzę w jeden Kościół*, BIBLOS, Tarnów.
- Sprunger K.L., 1966, *Ames, Ramus, and the Method of Puritan Theology*, The Harvard Theological Review, No. 59, p. 133-151.
- Weber M., 1994, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. Miziński J., TEST, Lublin.
- Zdybicka Z., 2005, *Analogia i partycypacja w wyjaśnianiu rzeczywistości*, w: Maryniarczyk A., Stępień K. i Skrzydlewski P. (red.), *Analogia w filozofii*, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 87-104.