

Sławomir Zatwardnicki*
PWT, Wrocław

OBJAWIENIE W UJĘCIU RADYKALNEJ ORTODOKSJI

Rozległemu zakresowi zainteresowań teologicznych radykalnej ortodoksji odpowiada szerokie rozumienie objawienia. W artykule zaprezentowano, jakim ujęciom sprzeciwiają się, a jakie interpretacje objawienia proponują zwolennicy ruchu. Podążając za Tomaszem z Akwinu, reprezentanci radykalnej ortodoksji przyjmują, że objawienie jest wydarzeniem, w którym łączą się oświecenie intelektu, interpretacja rzeczywistości w tym świetle oraz wewnętrzna przemiana duszy. Taki punkt widzenia wiąże się z odrzuceniem nowożytnej koncepcji objawienia (dziedzictwo Suáreza). Zdaniem reprezentantów radykalnej ortodoksji powrót do patrystyki i średniowiecza, zwłaszcza do metafizyki partycypacji, ma pozwolić na przekroczenie dualizmów wiary i rozumu oraz natury i łaski. Henriego de Lubaca paradoks *surnaturel* zostaje rozciągnięty również na kwestie egzegezy Pisma Świętego oraz rozwoju doktryny. Poruszono także zagadnienie relacji teologii i filozofii. Dyskusję z poglądami liderów ruchu należy sprowadzić do metaspory dotyczącego biegunowości: jedność – rozróżnienie. W zakończeniu stanowisko radykalnej ortodoksji zostało ukazane na tle katolickiej teologii. Okazuje się, że radykalizm charakteryzujący ruch sprawia, że ortodoksyjna równowaga typowa dla katolicyzmu chwieje się w posadach.

W czasie eksploracji poglądów radykalnej ortodoksji (ang. *radical orthodoxy* – dalej: RO)¹ zwrócił moją uwagę rozległy zakres zainteresowań, jakiego repre-

* Sławomir Zatwardnicki – doktor teologii, adiunkt Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, sekretarz redakcji „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”, wykładowca, publicysta, autor wielu artykułów oraz dziewiętnastu książek; żonaty, ma pięcioro dzieci, mieszkaniec Wałbrzycha; e-mail: zatwardnicki@gmail.com; ORCID: 0000-0001-7597-6604.

¹ Wyniki badań zrealizowane w ramach projektu „Radykalna ortodoksja (*radical orthodoxy*) w teologii. Część I. Teologia jako nauka” (grant nr 03/2018/C) zostały sfinansowane z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego/ dotacji celowej na prowadzenie badań naukowych lub prac rozwojowych dla młodych naukowców oraz uczestników studiów doktoranckich, przyznanej przez MNiSW na 2018 r. Efektem badań stał się również artykuł prezentujący podstawowe

zentanci ruchu domagają się od teologii. Zdaniem liderów RO teologia nie tyle posiada swój specyficzny przedmiot, ile raczej musi starać się powiedzieć coś o dosłownie wszystkim, jako że cała stworzona rzeczywistość pozostaje w relacji do Boga. Nie oznacza to, rzecz jasna, zajęcia miejsca innych dyscyplin, chodzi raczej o uwzględnienie przez teologię, że wszystkie rzeczy mają również swoje znaczenie teologiczne. A przede wszystkim, że epifania Boga czyni różnicę w stosunku do wszystkiego, w związku z czym teologowie winni poszukiwać we wszystkim „teologicznej różnicy”. Nieteologiczne zaś dyskursy wzywa się do porzucenia absolutnej autonomiczności, jako że ich przedmiot zainteresowania nie sytuuje się poza Bogiem, a wręcz wykracza poza te dyscypliny w kierunku transcendencji². Tak wszechstronny obszar zainteresowań teologicznych RO korespondować musi siłą rzeczy z szerokim rozumieniem objawienia przyjmowanym w ruchu. I właśnie badaniu tego zagadnienia chciałbym poświęcić uwagę w niniejszym artykule. W kolejnych paragrafach przedstawię, jakim ujęciom sprzeciwiają się, a jakie interpretacje objawienia proponują zwolennicy RO. W zakończeniu przyjrę się, na ile radykalizm ruchu idzie w parze z ortodoksyjnością.

NIEROZDZIELNOŚĆ OBJAWIENIA I PRYZWOLENIA

Liderzy RO za Tomaszem z Akwinu przyjmują, że objawienie pociąga za sobą zwiększony partycypacyjny dostęp do Boga jako pierwszej zasady, co z kolei jest możliwe jedynie dzięki jednoczesności wydarzeń oraz iluminacji niezbędnej do ich zinterpretowania³. Przyjęcie tego poglądu wiąże się ze sprzeciwem wobec nowożytnej koncepcji objawienia, na którą w dużej mierze wpłynął Francisco

idee radykalnej ortodoksji: S. Zatwardnicki, *Radical Orthodoxy as „suspended middle”*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 2,2 (2019) [w druku].

² Por. S. Oliver, *Introducing Radical Orthodoxy: from Participation to Late Modernity* [dalej: ROR-I], w: *The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009 [dalej: ROR], s. 18–20 [pol. przekład: *Krótki kurs radykalnej ortodoksji*, tłum. K. Kleczka, Znak 7–8 (2010), s. 21–43]; R. Shortt, *Radical Orthodoxy: a Conversation* [dalej: ROR-C], ROR, s. 30; J. Milbank, G. Ward, C. Pickstock, *Introduction. Suspending the Material: the Turn of Radical Orthodoxy* [dalej: RONT-I], w: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 2002 [dalej: RONT], s. 3; J. Milbank, S. Oliver, Z. Lehmann Imfeld, P. Hampson, *Interview and Conversation with John Milbank and Simon Oliver. Radical Orthodoxy and Christian psychology I – theological underpinnings*, Edification. The Transdisciplinary Journal of Christian Psychology 6,1 (2012) [dalej: ROCP], s. 62.

³ Por. J. Milbank, *On „Thomistic Kaballah”*, *Modern Theology* 1 (2011), s. 154; *S. Th.* I, q. 1, a. 7, resp. i ad. 1.

Suárez. Reprezentatywny w tej kwestii będzie artykuł Johna Montaga zamieszczony w programowym zbiorze esejów zatytułowanym *Radical Orthodoxy. New Theology*, a wydany pod redakcją prekursorów ruchu⁴.

KONKURENCYJNE KONCEPCJE OBJAWIENIA

Zaślepienie teologii co do własnej przeszłości skutkuje zdaniem Montaga przyjmowaniem pojęcia objawienia wypracowanego w nowożytności. Dodatkowo zakłada się bliską tożsamość w używaniu pojęcia objawienia od okresu biblijnego przez średniowiecze aż do nowożytności. Dla przykładu Avery Dulles, krytykowany w tym względzie przez autora eseju, zakłada współczesną koncepcję objawienia i w jej świetle dokonuje poszukiwań elementów tej koncepcji w starożytności i średniowieczu (RONT-M, s. 38–40⁵). W ten sposób ryzykuje przeoczeniem dokonujących się w historii zmian znaczenia terminu „objawienie”, a przede wszystkim „pacyfikuje” ewentualne konkurencyjne wizje objawienia, jakie pojawiły się w ciągu wieków: „Even where such an overview rehearses historical differences, it remains ahistorical in its approach” (RONT-M, s. 39).

Większość badań historycznych zakłada ciągłość między scholastyką średniowieczną a barokową. Ignoruje się heterogeniczność refleksji, jaka pojawiła się pomiędzy Tomaszem z Akwinu i Kajetanem. W związku z tym przeoczeniu ulega również wpływ teologii scholastycznej z przełomu XVI i XVII wieku, a dziedzictwo Francisco Suáreza (1548–1617) zostaje zbagatelizowane. Montag zaś utrzymuje, że właśnie spuścizna jezuita wprowadzająca istotne zmiany względem myśli Akwinaty wpłynęła znacząco nie tylko na filozofię i teologię katolicką, ale wręcz na rozwój nowożytności (RONT-M, s. 39–40). Dlatego:

In understanding how later scholasticism (and especially Suárez) is more modern than truly Thomist, we gain a better understanding of how the late-scholastic notion of revelation formulated modern rather than medieval preoccupations and presuppositions, and indeed of how Thomas's theology may rival modern accounts (RONT-M, s. 42).

⁴ J. Montag, *The False Legacy of Suárez* [dalej: RONT-M], RONT, s. 38–63.

⁵ Por. A. Dulles, *Models of Revelation*, New York 1983, s. 19. Montaga ocena podejścia Dullesa wydaje się niesprawiedliwa – por. prezentację myśli kardynała: S. Bartnicki, *Koncepcje Objawienia według Avery Dullesa*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 87–100.

OBJAWIENIE WEDŁUG AKWINATY

Mimo że św. Tomasz z Akwinu nie napisał traktatu *De revelatione*, kwestia objawienia przenika jego pisma (RONT-M, s. 42). O objawieniu mówi głównie w traktatach o proroctwie, ale podstawowym kontekstem do zrozumienia terminu „objawienie” jest artykuł otwierający jego *Sumę teologiczną* i traktujący o nauce świętej (*sacra doctrina*): „Oprócz nauk filozoficznych, które stanowią przedmiot dociekań rozumu, zbawienie człowieka konieczne domaga się istnienia jakiejś nauki pochodzącej z objawienia Bożego” (*S. Th* I, q. 1, resp.). Doktor Anielski podkreśla, że prawda o człowieku, którego celem jest sam Bóg, przewyższa rozum ludzki i dlatego zbawienie człowieka domaga się pouczenia ludzi przez objawienie Boże; również te prawdy dotyczące się Boga, które mogłyby być poznane rozumem ludzkim, dzięki objawieniu Bożemu stają się pewniejsze i dostępne dla ludzi (tamże).

Dla Akwinaty święta wiedza nie zajmuje się badaniem ograniczonej dziedziny doświadczenia czy wiedzy, lecz obejmuje wszystkie rzeczy. Co prawda, ma za swój przedmiot przede wszystkim Boga (dzięki temu jednolitość nauki świętej zostaje zapewniona), ale zajmuje się też stworzeniami o tyle, o ile odnoszą się do Boga jako ich początku lub celu. Objawienie ani nie spada z nieba w postaci pakietu informacji odrębnego od racjonalnego rozumienia czy obserwacji świata, ani nie kryje się w szczelinach wiedzy dostępnej naturalnemu rozumowi. Dlatego teologia należąca do świętej nauki patrzy na te same kwestie jak inne nauki, ale z innej perspektywy. Od teologii będącej częścią filozofii poznającej za pomocą światła rozumu różni się tym, że poznaje za pomocą światła objawienia (RONT-M, s. 43; *S. Th*. I, q. 1, a. 1, ad. 2; I, q. 1, a. 3, ad. 1).

Najbardziej szczegółowo Tomasz odnosi się do objawienia przy omawianiu biblijnego zjawiska prorocтва. Również tutaj myśliciel nie jest zainteresowany identyfikowaniem pojęcia objawienia, na podstawie którego mógłby scharakteryzować prorocтво. W jego ujęciu nośnikiem prorocтва nie jest wyrażenie pojęciowe czy zdaniowe, ale pewnego rodzaju iluminacja, intuicja, natchnienie czy wizja. Podczas gdy prorok pozostaje bierny w recepcji *inspiratio*, w przekazywaniu tego, co otrzymał, posługuje się własną mową, wyobraźnią i charakterem. Prorocze pole nie tyle różni się od zwykłego pola widzenia, ile raczej prorok postrzega „ponad” zwykłą percepcją. Objawienie pozostaje w relacji do prorocтва jako rozpoznanie tego, co zostało dane (RONT-M, s. 46–47; *S. Th*. II–II, q. 171, a. 1).

W opinii Akwinaty objawienie otrzymuje się w prezencie, ale nie jako coś, co istnieć miałoby wcześniej, niż zostało przyjęte (Rev. 43). *Doctor Angelicus* proponuje dwie zasady odnoszące objawienie do wiedzy: oświecenie (*illumination*) i osąd (*judgement*). Akt objawienia jest aktem iluminacji, ale wiedza jest przede

wszystkim kwestią sądu uzyskanego dzięki danemu światłu. Przy czym boskie światło rozjaśnia cały intelekt proroka, zarówno w aspekcie widzenia, jak i sądu (RONT-M, s. 47–48; *S. Th.* II–II, q. 173, a. 2).

In any case, these two principles must not be separated; that is, judgement itself becomes part of the illuminated power of vision. Knowing depends on more than the gaze that sees in the revealing light.

Prorok nie otrzymuje od Boga propozycyjalnego stwierdzenia, co do którego miałby następnie wyrazić zgodę, biorąc pod uwagę autorytet Boga godnego wiary. Raczej pojmowanie (*apprehension*) i przyzwolenie (*affirmation*) idą w parze, w istocie są jednym i tym samym aktem sądu (RONT-M, s. 47).

W proroctwie, uważa Tomasz, nadprzyrodzoność działa zgodnie z naturą⁶. Prorok nie widzi tego, co nadprzyrodzone, ale raczej dzięki oświeceniu umysłu dostrzega wszystko w ramach Bożego celu dla stworzenia, a zatem zgodnie z naturą ludzką powołaną do przekraczania samej siebie. W tym sensie prorocтво i objawienie nie tyle są czymś nadprzyrodzonym w stosunku do naturalnego, ile raczej pełnią rolę symbolu (rozumianego w neopłatońskim sensie komunikacji i partycypacji), wskazującego ku misterium i ku końcowi wszystkich rzeczy, a zarazem zapewniającego zjednoczenie z Bogiem w samym akcie percepcji boskich prawd (RONT-M, s. 48–49)⁷.

PRZEWYCIEŻENIE DZIEDZICTWA SUÁREZA

Podział dwóch nierozdzielnych u Tomasza aktów pojawił się wraz ze skotystyczną metafizyką (jednoznaczność bytu zamiast wcześniejszej hierarchii bytu). W XVI wieku doprowadzono do zerwania relacji z Bogiem w akcie objawienia, co dokonało się wraz ze zredukowaniem uczestniczącej funkcji języka do jedynie wskazującej na przedmiot (rozwód słowa i rzeczy w miejsce zgodności między nimi). Ciągłość używania terminu jedynie maskowała radykalną zmianę w rozumieniu objawienia (RONT-M, s. 47, 50–51). Przejmując dziedzictwo Szkota, Suárez oddziela teologię od filozofii, a metafizykę (ściślej: ontologicznie jedno-

⁶ Inne rozumienie pojęć „natura” i „nadprzyrodzoność” w stosunku do wypracowanego w nowożytności.

⁷ Milbank doda, że dla Akwinaty uprawianie teologii zależnej od objawienia oznacza zwiększony stopień partycypacji zarówno w objawieniowych wydarzeniach historii zbawienia, jak i oświecenia intelektu przez boską rzeczywistość. Por. J. Milbank, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Oxford 2013 [dalej: BSO], s. 25; *S. Th.* II–II, q. 171, a. 1.

znaczną metafizykę) uznaje wręcz za fundament nauki wiary. Jeśli dla Tomasza z Akwinu teologia odnosząca się do *sacra doctrina* opierała się na innych zasadach od filozofii, a tę mogła wykorzystać w swoim dyskursie, to dla Suáreza teologia buduje się na filozofii, ponieważ, jak twierdzi jezuita, boska i nadprzyrodzona teologia domaga się tego, co ludzkie i naturalne (RONT-M, s. 51–53⁸).

Dla Suáreza również wiara posiada już odmienne znaczenie; podczas gdy dla Tomasza była cnotą kierującą człowieka ku wizji błogosławionej, u niego dotyczy raczej wiarygodności i poznawalności przedmiotu (RONT-M, s. 55). Jezuita wprowadza rozróżnienie na *revelans* i *revelatio*, uznając że objawienie jest działaniem Boga *ad extra*. Skutkiem tego, podkreśla Montag, objawienie staje się czymś zewnętrznym względem natury:

The revealing God confirms his revelation (the things proposed for belief) through the infused light of faith. For Thomas, things revealed led to faith, but for Suarez, faith confirms what is revealed. This construal introduces a new grammar, in which ‘revelation’ becomes something totally extrinsic to the economy of nature [...] (RONT-M, s. 55–56).

U Tomasza „rzeczy objawione” nie są niczym innym niż postrzeganiem powodowanym przez Boga (Bóg jako formalny przedmiot wiary) i prowadzącym do wiary. Objawienie odbywające się w rozumieniu i sądzie jest częścią zgody wiary, zatem „pośrednictwo objawienia” nie zostaje „zreifikowane” w słowa czy zdania propozycjonalne. Suárez kładzie nacisk na łaskę, wprowadzając silniejsze rozróżnienie między przedmiotem wiary a iluminacją, tak że objawienie ukazuje się jako coś osobnego, zanim stało się częścią myśli czy doświadczenia. Uczony podkreśla propozycjonalny charakter objawienia, aby odizolować racjonalny przedmiot od osądu samej wiary. Objawienie nie jest już mocą osądu i percepcji, lecz jego przedmiotem stają się „propozycje” wiary, na które wiara się zgadza (RONT-M, s. 56–58)⁹.

Pomimo dalszego rozwoju teologii objawienia wysiłki próbujące tłumaczyć naturę objawienia i teologii nie znalazły uzasadnienia dla wyjaśnień podanych przez Suáreza, wszystkie one bowiem podzieliły jego założenia różniące się od założeń Tomasza. „Setting aright Suárezs account would involve a reversal of ‘the divorce between words and things’ as well as a reversal of the order of assent and revelation” – kończy swój esej Montag (RONT-M, s. 58).

⁸ Jak widać, zmienia się znaczenie pojęć „naturalny” i „nadprzyrodzony”.

⁹ Por. A. Dulles, dz. cyt., s. 19: „the biblical authors and theologians prior to the sixteenth century rarely used the term «revelation» in the modern sense as a technical concept to designate whatever is needed to make something a matter of divine and Christian faith”.

POWRÓT DO TEOONTOLOGII

Tomaszowe dziedzictwo jest dla RO ważne również, gdy chodzi o określenie relacji między teologią a filozofią¹⁰. Zwłaszcza pozycja metafizyki w tym rozumieniu, w jakim zafunkcjonowała w nowożytności, podlega krytyce ze strony ruchu. Już u Jana Dunsa Szkota Bóg miałby istnieć w ten sam jednoznaczny sposób jak inne byty i w ten sposób „arises for the first time ontotheological idolatry regarding God”¹¹. Akwinata w interpretacji autorów książki *Truth in Aquinas* proponował model teoontologii (*theoontology*), w przeciwieństwie do Szkota ontoteologii (*ontotheology*). Według Milbanka i Pickstock u Tomasza z Akwinu nie było mowy o neutralnej czy świeckiej metafizyce, owszem metafizyka stawiała się w pewnym sensie świętą wiedzą, skoro boska istota, tożsama z *esse*, odsłaniała się dopiero w *sacra doctrina*. Dlatego Doktor Anielski nie lokował racjonalnego badania Boga na polu metafizyki, lecz utrzymywał, że ostateczna przyczyna wszystkiego (Bóg) musi być przedmiotem wyższej nauki, która jest *de facto* samowiedzą (*self-knowledge*) Boga¹².

This means that the domain of metaphysics is not simply subordinate to, but completely evacuated by theology, for metaphysics refers its subject matter – ‘Being’ – wholesale to a first principle, God, which is the subject of another, higher science, namely God’s own, only accessible to us via revelation (WMS, s. 44)¹³.

Zdaniem Milbanka „Aquinas effectively restored the Patristic integration of philosophy with theology, albeit he now more distinguished to unite” (BSO, s. 25). Jeśli teologia ma do czynienia z bytami będącymi w relacji do Boga, wtedy musi wchodzić w dialog z filozofią jako nauką o bycie. Jednak nie może to oznaczać, że filozofia jest fundamentem dla teologii albo że w sposób bezkrytyczny korzysta się w teologii z filozoficznej refleksji nad bytem, do której objawienie miałoby jedynie coś dodawać. Rozumienie filozofii jako fundacyjnej i autonomicznej względem teologii jest po prostu ahisteryczne. Przyjęcie takiego punktu widzenia oznaczałoby, że teologia podporządkowuje się dominującej filozofii, co

¹⁰ Zasygnalizowaną kwestię podejmę w oddzielnym artykule.

¹¹ J. Milbank, *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford 1997 [dalej: WMS], s. 44.

¹² Por. J. Milbank, C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, London 2001 [dalej: TA], s. 35; BSO, s. 25; J.K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids 2004 [dalej: IRO], s. 98, 121 (przyp. 113).

¹³ Dlatego objawienie Boga, jakie dokonuje się w historycznych wydarzeniach, a zwłaszcza wcielaniu, stawiał Tomasz wyżej od ontologii – por. J. Milbank, *The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism: Radical Orthodoxy’s First Decade* [dalej: ROR-A], ROR, s. 375.

stawałoby się problematyczne zwłaszcza w sytuacji, gdy współczesne filozofie często nie są neutralne teologicznie (BSO, s. 19).

PRZEKROCZENIE DUALIZMU MIĘDZY OBJAWIENIEM A ROZUMEM

Jednym ze znamion radykalizmu RO ma być powrót do korzeni patrystycznych i średniowiecznych, co miałyby pozwolić na przekroczenie fałszywych dualizmów (*bastard dualisms*) wiary i rozumu oraz natury i łaski (RONT-I, s. 2). Partycypacyjne ramy refleksji uprawianej pod egidą RO mają umożliwiać odrzucenie wyboru tak fideizmu, jak i fundacjonalizmu rozumu (*foundationalism of reason*) (ROCP, s. 60–61). Utrzymywanie szkodliwego rozdziału między rozumem a objawieniem skutkowałoby pozostawieniem wiedzy niekwestionowanej, a teologia w ten sposób stawałaby się odpowiedzialna za sekularyzację. Twórcy RO widzą swoją rolę jako twórczych krytyków współczesnej kultury, społeczeństwa czy filozofii w świetle objawienia (RONT-I, s. 2; ROR-A, s. 368; IRO, s. 70).

PRZECIW RACJONALIZMOWI NOWOŻYTNEMU

Zdaniem Montaga tomiści, poczynając od XVII wieku, napisali liczne traktaty na temat objawienia, w większości utrzymywane w tonie apologetycznym, w celu potwierdzenia wagi dogmatu i jego funkcji zapewniania przesłanek teologii systematycznej. Jednak takie podejście okazuje się zerwaniem z myślą samego Tomasza, z czego można zdać sobie sprawę, śledząc zmiany w rozumieniu objawienia. Wspomniany wcześniej kardynał Dulles jedyną znaczącą modyfikację utożsamiał z odróżnieniem obiektywistycznej teorii objawienia propozycyjnego od koncepcji, które próbowały usuwać jej niedociągnięcia. W tym sensie autor *Models of Revelation* miałby pozostać uwięziony w nowożytności, niezainteresowany tym, co dokonało się pomiędzy samym Tomaszem a późniejszymi tomistami (RONT-M, s. 41–42).

RO sięga głębiej w przeszłość i wskazuje negatywny wpływ Szkota i Ockhama, których myśl w długofalowej perspektywie zaowocowała rodzajem teologii operującej czystym rozumem (*pure reason*), a objawienie redukującym do tego, co „ponadracjonalne”, a zarazem rozpoznawalne przez rozum jako coś czysto pozytywnego i faktycznego (*purely positive and 'factual'*) (ROR-A, s. 385). Długa droga od Suáreza, przez antydeistyczną apologetykę katolicką oraz teologię dogmatyczną badającą „objawione prawdy”, miała w końcu zaowocować dwudziestowiecznymi fundamentalizmami na linii rozum – objawienie (RONT-M, s. 58).

Według Milbanka cała przedsoborowa teologia katolicka charakteryzowała się potrójnym podejściem: najpierw należało dowieść istnienia Boga rozumem, następnie zademonstrować, że objawienie jest możliwe *de iure*, i dopiero na końcu ukazać racjonalne powody, dla których objawienie wydarzyło się *de facto*. Mimo że Sobór Watykański II zrezygnował z takiej drogi, separacja filozofii i teologii została utrzymana, gdyż nie uwzględniono „naturalnego pragnienia nadprzyrodzoności” (ROR-A, s. 368). Skutkiem niewyprowadzenia radykalnych wniosków z paradoksu Henriego de Lubaca większa część katolickiej myśli dwudziestowiecznej miałaby pozostać „a hybrid between persistences of the older extrinsicism and an importation of Barth” (ROR-A, s. 370¹⁴).

KONTRA BARTHIAŃSKIEMU FIDEIZMOWI

Karl Barth, uznając, że poznanie Boga możliwe jest jedynie dzięki objawieniu, nie unika dwuznaczności: z jednej strony objawienie obejmuje coś „pozytywnego” w stosunku do wiedzy dostarczanej przez naturalny rozum, z drugiej jednak strony wykracza poza zakres rozumu. Wprowadzone pojęcie „samoobjawienia”, zgodnie z którym Bóg ukazał siebie samego, a to ukazanie się miałoby być Nim samym, sprawia, że pozytywna i poznawcza zawartość tak rozumianego objawienia pozostaje subiektywistyczna. Zaprzecza się w ten sposób również apofatyzmowi, ponieważ przyjęcie, że Bóg „objawia tylko Boga”, jest równoznaczne z uznaniem, że Jego immanentna tożsamość pokrywa się z tym, co zostało objawione (ROR-A, s. 368–369¹⁵).

Kalwiński teolog, odmówiwszy racjonalnej podstawy wierze, utrwala fideizm, który w istocie stanowi odwrotną stronę racjonalizmu (można by dopowiedzieć, że jawi się nadwrażliwą reakcją na akcję). Dzieje się tak z powodu braku zrozumienia dla liturgicznej mediacji oraz ze względu na odrzucenie koncepcji analogii i partycypacji, które w przekonaniu Milbanka pozwalają na przekroczenie podziału rozum – wiara (ROR-A, s. 370). Radykalna ortodoksja sprzeciwia się wszelkiego rodzaju dualizmom między rozumem a objawieniem,

¹⁴ Lider RO uważa de Lubaca za jednego z dwóch największych teologów XX wieku. Zob. J. Milbank, *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, Grand Rapids–Cambridge 2014 [dalej: SM], s. 109. Zgadza się z jezuitą, że „naturalne pragnienie nadprzyrodzoności” daje się wyczytać już u Tomasza z Akwinu. Zob. tenże, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, London 2003, s. 115; por. IRO, s. 122; F. Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki obłubieńczej*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 89, 91.

¹⁵ W ten sposób Trójca immanentna staje się ekonomiczna, które to zagrożenie Milbank dostrzega w teologii Karla Rahnera. Por. ROR-A, s. 371.

ponieważ prawdziwy rozum antycypuje objawienie¹⁶, które z kolei jest intensyfikacją ludzkiego rozumienia. Ponieważ zarówno wiara, jak i rozum partycypują w umyśle Boga, by rozumować prawdziwie, trzeba być oświeconym przez Boga, a objawienie jest po prostu wyższym stopniem iluminacji (RONT-I, s. 5; ROR-C, s. 29, 38–39¹⁷).

Reprezentanci RO krytykują zarówno teologię liberalną, jak i konserwatywną. Pierwsza z nich zmieniała teologię w religijny wymiar poszczególnych nauk: historycznych, przyrodniczych, antropologicznych, socjologicznych czy filozoficznych. Neoortodoksja z kolei przyjęła objawienie za swój wyłączny przedmiot (ROR, s. 20–21). W ten sposób zaakceptowano wizję teologii autonomicznej, zamkniętej na obiekt zainteresowania filozofii oraz pozostawiającej światową wiedzę niekwestionowaną. Protestantcki fundamentalizm przez swoją antynowożytność pozostaje uwięziony w nowożytności. RO zaś jest postmodernistyczna w sensie wyjścia poza nowożytność i proponowania alternatywnej wizji. Podczas gdy Bartha interesuje przede wszystkim egzegeza, to zwolennicy RO dokonują „kolażu” egzegezy z kulturą i filozofią. Uciekają od wszystkiego, co kojarzyć się może z „eklezyjalnym fundamentalizmem” czy „gettoizacją” (*ghettoisation*); fideistyczne podejście, jak się uznaje, prowadzi albo do fundamentalizmu, albo do samoreferencyjnego dyskursu (RONT-I, s. 2; ROR-C, s. 28, 47; ROCP, s. 66; IRO, s. 71).

LITURGIA WYDARZENIEM OBJAWIENIA

W ujęciu przednowożytnym uważano, że mimo iż Bóg pozostawał w jedności ze swoją chwałą, to jednak teofania była odsłonięciem się Boga, będącego ponad wszelką możliwość wypowiedzi (*unsoundable*). Nie chodziło zatem głównie o ujawnienie wiedzy – nawet dotyczącej Boga. Raczej było to objawienie pośredniczone przez stworzenia i pociągało za sobą zawsze już obecną razem z nim odpowiedź wdzięczności. Najbardziej pierwotnym wydarzeniem objawienia była zatem liturgia (dlatego dla RO liturgiczny zwrot okazuje się tak ważny), podczas której objawienie stawało się osobowym wydarzeniem, angażującym zgodnie z logiką wcielenia całego człowieka (emocje, wyobraźnię, zmysły, ciało) (ROR-A, s. 369¹⁸).

¹⁶ J. Milbank, *Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi* [dalej: RONT-K], RONT, s. 24.

¹⁷ Por. *Intensities*, *Modern Theology* 4 (1999), s. 445–497; „*Jakby spadła na mnie szafa z książkami*”. Z Sebastianem Dudą rozmawiają Michał Bardel i Janusz Poniewierski, *Znak* 7–8 (2010), s. 94.

¹⁸ Por. G. Ward, *Allegoria. Reading as a Spiritual Exercise*, *Modern Theolog* 3 (1999) [dalej: ARSE], s. 285; C. Pickstock, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998.

Jeśli lekceważenie ludzkiej mediacji ogranicza wydarzenie objawienia do kategorii rozumu, to z kolei uwzględnienie ludzkiej odpowiedzi na objawienie pozwala przekroczyć ludzkie rozumowanie, nawet to o charakterze negatywnym (apofatycznym). W przypadku objawienia czynna odpowiedź staje się współtwórcą razem z biernym byciem pobudzonym przez boskie działanie, które je całkiem „obejmuje”. Właśnie tak dzieje się w przypadku Eucharystii – przyjmując elementy eucharystyczne, ludzka ofiara jest podniesiona do otrzymywania i okazuje się, że od początku była ona przyjmowaniem (ROR-A, s. 369–370).

Również Graham Ward sprzeciwia się „urzeczowieniu” objawienia – skoro Bóg transcenduje wszelką wiedzę, boskie objawienie nie może być komunikacją wiedzy. W odwołaniu do Grzegorza z Nyssy twierdzi, że nawet wydarzenia teofanijne są jedynie częściowe i pozostają ogniwem łańcucha wydarzeń. Objawienie jest akcją, a nie wydarzeniem; akcją, której czytelnik Pisma Świętego jest częścią, dlatego do dynamizmu objawienia należą również jego próby przekroczenia tego, co czasowo-przestrzenne. Tym, co objawienie ujawnia, jest ludzkie pragnienie widzenia i rozumienia Boga. Działanie objawienia zmierza do eschatologicznego horyzontu i współlistnieje z powołaniem oraz uczniostwem (ARSE, s. 290).

Nawet Chrystus nie ujawnia prawdy o Bogu, lecz w swoim człowieczeństwie ukazuje doskonałe naśladowanie i wielbienie Boga, w ten sposób inaugurując doskonały kult. Dzięki unii hipostatycznej odpowiedź Wcielonego na objawienie, która z konieczności jest objawieniem, jest całkowicie włączona w wydarzenie samego objawienia (ROR-A, s. 370). Akcentując inkarnacyjny oraz partycypacyjny charakter chrześcijańskiej wiary, RO uznaje liturgiczny i doksologiczny charakter stworzenia oraz podkreśla rolę liturgii w prowadzeniu ludzkości ku Bogu. W przekonaniu Milbanka misterium liturgii jest dla teologii bardziej fundamentalne niż język czy doświadczenie, choć jednocześnie dotyczy zarówno języka, jak i empirii (IRO, s. 77–78).

W artykule poświęconym alegorycznej lekturze Pisma Świętego wprowadza Ward rozróżnienie objawienia od narracji, a zarazem nie wprowadza między nimi biegunowości. Jeśli czas, przestrzeń i nasze pisanie oraz czytanie są wyrazem *diastema* ustanowionego przez Boga, wtedy Duch Święty może nadać im charakter sakramentalny. Stworzeni na obraz Boży jesteśmy *homo symbolicus*. W opinii anglikańskiego teologa Bóg jest nie przedmiotem, lecz działaniem, a zatem objawienie jest nie wydarzeniem, ale odsłaniającym się w horyzoncie eschatologicznym procesem. Proces ten jest Boskim udzielaniem samego siebie w ramach trójjednej miłości, stąd „the content of such revelation is a getting to love, a pedagogy in adoration, a plotting of praise, a liturgy not an intellectual grasping”. Być może hermeneutyka utożsamiana z wiedzą jest po prostu wytworem symbiozy protestantyzmu z nowożytnością (ARSE, s. 291–292, cyt. s. 291).

PARADOKS ŁASKI I NATURY W OBJAWIENIU

De Lubac paradoks *surnaturel*¹⁹ rozciąga się również na obszary egzegezy Pisma Świętego oraz rozwoju doktryny. Jezuita podąża we wszystkim za logiką daru Bożego przybywającego „z góry”, a zarazem odpowiadającego na „żądanie” tego, co „na dole”. To ostatnie bez łaski nie znalazłoby spełnienia (*completion*), to pierwsze zaś nie przestaje być prezentem, gdy zostaje dane. Dosłowne znaczenie co prawda zapowiada (*foreshadow*), ale przecież nie pociąga za sobą na sposób logiczny wyższego („mistycznego”) lub późniejszego („eklezyjologicznego”) sensu. Z kolei ten wyższy poziom nie stanowi zewnętrznego dodatku narzuconego pierwszemu, owszem alegoryczna narracja sytuuje się w przekonaniu Lubaca w świetle tekstu, a nie poza czy ponad nim (SM, s. 62–63)²⁰. Objawienie jest restoracją ludzkiej natury, egzystencjalną przemianą, dlatego eklezyjalna refleksja nad otrzymanym depozytem jest w rzeczy samej kontynuacją objawienia (SM, s. 67–68).

TAJEMNICA CHRYSTUSA DANA W CAŁOŚCI

Przejście od Starego do Nowego Testamentu jest przejściem od ciągu wydarzeń do Wydarzenia jedyne w swoim rodzaju, którego skutki górują nad historią. To Wielkie Wydarzenie – Tajemnica Chrystusa – jest, patrząc od strony Starego Testamentu, jego alegorią, z kolei dla chrześcijan stanowi odpowiednik tego, czym dla Starego Testamentu była historia. Ale zarazem istnieje tutaj wielka różnica: Wydarzenie Chrystusa nie jest ani kolejną historią zapowiadającą inną rzeczywistość, ani ponowną literą, która oczekiwałaby na ducha. Owszem, znaczenie dosłowne samo w sobie posiada już charakter duchowy. Wydarzenie to nie jest również tylko pewną tajemnicą, lecz pozostaje „całą tajemnicą” i ostateczną rzeczywistością. Tropologia opisze jej owocność, a anagoria przypomni, co jest spełnieniem w jej ramach. Mimo że bez tych „prze-dłużeń”, będących jak gdyby duchem nowotestamentowej litery, głębia Wydarzenia nie zostałaby uchwycona, to przecież nie dodają one niczego do Tajemnicy Chrystusa, lecz wydobywają jej bogactwo i rozciągają na Kościół jako Ciało Chrystusa²¹.

¹⁹ Por. H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946.

²⁰ Sens dosłowny to sens „oznaczany przez słowa Pisma świętego i odkrywany przez egzegezę, która opiera się na zasadach poprawnej interpretacji” (KKK 116). Sens duchowy zaś to „sens wyrażany przez teksty biblijne, odczytywane pod natchnieniem Ducha Świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, któremu ta tajemnica daje początek” (Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, II, B, 2).

²¹ Por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008 [dalej: PSTK], s. 185, 224–225, 227–228; tenże, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997 [dalej: SBHC], s. 68.

W tym sensie można mówić o znaczeniu alegorycznym również Nowego Testamentu – nie jakoby sama Nowa Ekonomia miała stanowić dopiero zapowiedź spełnienia, a nie samo spełnienie, lecz ze względu na to, że wydarzenia opisane w Piśmie Świętym domagają się dopełnienia w Kościele: w sakramentach, duszach wiernych, a ostatecznie w niebiańskim Jeruzalem (PSTK, s. 229–230, 235)²². Jednorazowe wcielenie (w szerokim rozumieniu, od narodzenia aż po wejście do chwały) nie poddaje się alegoryzacji, ale z kolei nie przestaje ono owocować w historii i na wieczność. W każdym z wydarzeń z życia Chrystusa można dostrzec związek między historią a alegorią, przy czym niektóre z Jego czynów dotyczą w sposób bezpośredni Tajemnicy, tak że alegoryczny komentarz do nich może być jedynie tropologią i anagogią, a nieraz już tylko anagogią (PSTK, s. 238–239, 241).

Nowy Testament „nawet w obecnej pełni swojej Tajemnicy” pozostaje „przedmiotem ostatecznego wyjaśnienia”, bo mimo że „wraz z Jezusem eschatologia weszła w historię”, to przecież „historia, która wciąż toczy się do przodu, zachowuje jeszcze pełny wyraz”. W ten sposób obowiązuje „potrójny schemat historii zbawienia, w której wiekuiste spełnienie przygotowują i której zapowiedź stanowią dwa etapy, zawarte w dwóch kolejnych Testamentach”. Oczywiście ten potrójny schemat dotyczy tylko poznania, „nie istnieje bowiem trzeci Testament”, a „Tajemnica Chrystusa, kiedy już raz została dana, dana jest w całości”, rzeczywistość ostateczna jest już faktem, jedynie „znaczenie anagogiczne może być tylko niewyraźnie dostrzegane” (PSTK, s. 240–241).

UKIERUNKOWANIE „DO PRZODU” I „DO TYŁU”

Jeśli ludzka natura Chrystusa ma ujawnić Boski idiom (*divine idiom*), to tylko wtedy, gdy dosłowne wydarzenia z Jego życia widzi się w łączności z alegorycznym podsumowaniem całości Starego Testamentu. Jedynie meta-narracja alegorii łączącej wydarzenia ponad związkami przyczynowymi była zdolna utrzymać narracyjną spójność konstytutywną dla chrześcijaństwa. Dlatego chrześcijańska egzegeza musi niejako kontynuować pisanie tekstu przez moralne (tropologia) działanie, podtrzymywane z kolei przez ukierunkowanie ku pełni (anagogia) zarazem osobistej i mistycznej oraz kolektywnej i eschatologicznej (SM, s. 63). Milbank odwołuje się tutaj oczywiście do czterech sensów Pisma Świętego: dosłownego, alegorycznego, moralnego

²² Por. PSTK 237: „Tak długo, jak długo nie ma miejsca wielkie «Przejście», historia i alegoria nie zawierają się jeszcze w sobie wzajemnie. Nie są jeszcze w pełni zjednoczone w «Tajemnicę»”.

i anagogicznego²³, przy czym trzy ostatnie nazywa również odpowiednio: chrystologicznym, etycznym i eschatologicznym (BSO, s. 35).

Przy okazji za de Lubakiem zwraca uwagę na zmianę dokonaną przez skoty-styczno-franciszkańskie interpretacje, które coraz bardziej odstępowały od alegorycznego na rzecz pozornie bardziej dosłownego sensu. W rzeczywistości „większa dosłowność” znaczyła tutaj, że nie brano pod uwagę symbolicznej partycypacji rzeczywistości w tym, co boskie, i związanego z tym ujawniania się czegoś z boskiej istoty w stworzeniu. Skutkiem tego zniszczona została w quasi-nestoriański sposób również chrystologiczna podstawa teologii jako takiej, ponieważ pośrednio zaniegowano możliwość *communicatio idiomatum* (tłumaczenie boskiej rzeczywistości na symboliczne „echo” w rzeczywistości stworzonej). „Nestoriańska” dosłowność odrzucająca neoplatonizującą metafizykę w istocie nie broniła „biblijnej” wizji. To właśnie księgi natchnione poświadczają typologiczne pojmowanie kosmosu, historii i języka (BSO, s. 35–36). Teologowie odrzucający ramy metafizyki partycypacji (od Szkota, przez Ockhama, aż po Suáreza), a zatem również wagi symbolu, mieli tendencję do redukcji objawienia do boskiego odsłonięcia faktów i logicznych twierdzeń wydestylowanych z narracji i typologii biblijnej (BSO, s. 36)²⁴.

Z drugiej strony, w zgodzie z paradoksem nadprzyrodzoności natchnione czytanie nie jest jedynie duchowe (błąd joachimizmu), „do przodu”. Owszem, właśnie pozostaje przez cały czas ukierunkowane „do tyłu”, związane z historią zbawienia (np. chrzest, który jest wypełnieniem przejścia przez Morze Czerwone, nie zastępuje tegoż, a w części może być wyjaśniany przez starotestamentową ingerencję Bożą). Więcej nawet: „the more exceeding the height, the greater the

²³ Por. klasyczny dwuwiersz: „Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agas, quo tendas anagogia” (Sens dosłowny przekazuje wydarzenia, alegoria prowadzi do wiary, / Sens moralny mówi, co należy czynić, anagogia – dokąd dążyć) (Benedykt XVI, *Verbum Domini* (30.09.2010), Watykan 2010, nr 37); por. KKK 118; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 368. Wyraża się w tym dwuwierszu, komentuje papież, „jedność i powiązanie sensu dosłownego i sensu duchowego, w którym z kolei wyróżnia się trzy sensory, służące opisowi kwestii wiary, moralności i eschatologicznego celu” (Benedykt XVI, *Verbum Domini*..., nr 37). De Lubac również podkreślał jedność poczwórnego znaczenia: alegoria jest prawdą historii, którą spełnia, nadając jej znaczenie; uwewnętrznia się i owocuje w życiu duchowym (tropologia), rozwijającym się w ukierunkowaniu na koniec czasów (przedmiot anagogii). Rozwój ten ma charakter zarówno czasowy (historia poprzedza tajemnicę, a figura zapowiada prawdę), jak i logiczny (drugie znaczenie jest wewnętrznym postępowaniem względem pierwszego), a pomiędzy trzema ostatnimi sensami trzeba mówić o związku wewnętrznym (jeden przechodzi „do” czy raczej „w” drugi). Por. PSTK, s. 243–245. Centralny podział przebiega między dosłownym i duchowymi sensami, por. ARSE, s. 271.

²⁴ Ward zwraca uwagę, że alegoria jest ściśle powiązana z doktryną stworzenia. Zob. ARSE, s. 272.

echo of the resounding deeps”. Dlatego alegoria musi zawsze wracać do tego, co dosłowne, podobnie jak wymiar mistyczny pozostaje nieodłączny od rzeczywistości eklezjalnej oraz polityczno-społecznej (SM, s. 64; ARSE, s. 289²⁵).

NIEROZDZIELNOŚĆ DARU I OBJAWIENIA DARU

Paradoks „naturalnego pragnienia nadprzyrodzoności” pozwala Lubacowi rozwikłać pozorną aporię idei rozwoju doktryny. Wydawać by się mogło, że są jedynie dwa rozwiązania: albo nie ma żadnego rozwoju, a chodzić miałoby jedynie o wyciągnięcie wszystkich implikacji z objawionego depozytu (wtedy apostołowie musieliby mieć tajemną wiedzę o niepokalanym poczęciu), albo późniejsze dodatki do doktryny są jedynie ludzkim, spekulatywnym wynalazkiem. „In order to resolve this conundrum, de Lubac stresses that the unique Christian ‘Thing’ is at once a mystery and a unified whole”. Jeśli zaś jest tajemnicą i całością, wtedy nie może zostać wyczerpana, nie wolno też oddzielić daru i objawienia daru, odkupieńczej akcji od wiedzy o odkupieniu, misterium jako aktu od misterium zaproponowanemu wierze (SM, s. 67²⁶), czy w końcu objawienia od jego celu (SBHK, s. 23).

Słowo Boże działa twórczo w przyjmującym go, stąd zrozumienie duchowe cechuje „nieuleczalne” nieograniczenie i niezakończenie. Dawne teksty przez alegorię ujawniają nowe rzeczy, z kolei nowa tajemnica zawsze jeszcze może się bardziej uwewnętrznić, a zatem wprowadzić więcej wieczności w serce ludzkie. Pismo Święte, jako zawierające objawienie Boga o sobie samym, jest „rozciągalne” (i „przenikalne”) do nieskończoności. Ten dynamiczny proces jest nieustannym stwarzaniem Pisma Świętego przez Ducha, „rozszerzającego” je na miarę przyjmującego człowieka (PSTK, s. 247–250).

Nie ma w tym nic, co przypominałoby ideę nowych dogmatów zachowywanych „w rezerwie”, odkąd Duch został dany Kościołowi, aby dokonał się w przyszłości pewien rodzaj ich objawienia. Nie należy wyobrażać sobie, że święty tekst skrywa w sobie ciągi w pełni ukształtowanych znaczeń, gotowych, by je w mniejszym lub większym stopniu odkrywać. Duch przekazuje mu nieograniczoną potencjalność: zawiera ono więc nieograniczone stopnie głębi (PSTK, s. 250).

²⁵ Alegoria chrześcijańska (w przeciwieństwie do pogańskiej) nie ucieka od historii, owszem, zanurzając historię w tajemnicy, podnosi jej wartość. Por. PSTK. S. 184. Tomasz z Akwinu podkreślał, że wszystkie sensory Pisma Świętego opierają się na sensie dosłownym, czyli zamierzonym przez autora (czyli Boga). Por. ARSE, s. 272; *S. Th.* I, q. 1, ad. 10, odp. i ad. 1. Dopiero dostrzeżenie historii zbawienia w całym jej trwaniu umożliwia dotarcie do sensu biblijnego. Por. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 2014, s. 50.

²⁶ Por. SBHC, s. 109 (odwołanie do Newmana).

Wymagane jest, zdaniem Lubaca, postrzeganie objawienia w ramach integracji łaski z naturą. Objawienie u początków nie jest zbiorem propozycji, ale powołaniem do egzystencjalnej przemiany sięgającej głębokości ludzkiego naturalnego bytu. Dlatego nie mogło być objawieniem „wszystkiego naraz”, owszem udział ludzkiej racjonalności od samego początku był włączony w objawioną „Thing” (SM, s. 67). I odwrotnie, trwałość eklezjalnej racjonalnej refleksji nad depozytem jest w istocie kontynuacją otrzymywania boskiego Słowa. Mimo że apostołskie i kanoniczne „zamknięcie” zakłada, że osiągnęło ono organiczną integralność, nie jest ona wroga dalszemu wzrostowi (SM, s. 67–68)²⁷. Stanowisko Lubaca, przyjęte chyba za własne, podsumowuje Milbank słowami:

In this way it is not for de Lubac the case that revelation was first given to us by an act of extrinsic grace and is then confirmed by a purely natural reflection, as in much Baroque Catholic thought. Instead, something almost like the reverse applies: first revelation arrives as the restoration of true human nature in Christ, but later the truth of Christ is further unfolded by the continued giving of grace through the work of the Holy Spirit in the ecclesial community (SM, s. 68)²⁸.

Ward podkreśla, że alegoria, która jest zarazem i pedagogiką, i ćwiczeniem duchowym, stwarza również samego czytelnika, podobnie jak np. modlitwa czy spowiedź (ARSE, s. 287, 290)²⁹. Jest alegoria czymś innym od atemporalnej analogii czy symbolu, łączy bowiem narrację z naśladowaniem oraz partycypacją. W ten sposób „presents a more dynamic view of the relationship between revelation (the event of Christ), disclosure (a participation in that event), representation and knowledge” (ARSE, s. 272). Teolog wyraża przekonanie, że objawienie jest ciągłym procesem oświecenia i kenozy, jest nieustannym perychoretycznym przyjmowaniem i rozlewaniem miłości. W tym sensie objawienie jest ludzką historią w obrębie historii samego Trójjedynego Boga (ARSE, s. 288).

²⁷ SBHC, s. 70: „Ostateczny charakter «ekonomii chrześcijańskiej» nie wyklucza rozwoju; wręcz przeciwnie – tajemnica Chrystusa jest płodna i rzuca wciąż nowe światło na zmienne sytuacje ludzkiej historii”. Por. KKK 66: „Chociaż jednak Objawienie zostało już zakończone, to nie jest jeszcze całkowicie wyjaśnione; zadaniem wiary chrześcijańskiej w ciągu wieków jest stopniowe wnikiwanie w jego znaczenie”.

²⁸ Objawiając się człowiekowi, Bóg objawia też człowieka samemu sobie; należy również podkreślać jedność objawienia i zbawienia, a zwłaszcza nierozdzielność jedność objawienia i zbawienia w Chrystusie. Por. SBHC, s. 26, 28, 58.

²⁹ Anglikański teolog traktuje alegorię jeszcze szerzej niż de Lubac. Zob. ARSE, s. 292, przyp. 3.

ZAKOŃCZENIE: RADYKALIZM KOSZTEM CZY NA RZECZ ORTODOKSJI?

Zaryzykowałbym ocenę następującą: właśnie radykalizm charakteryzujący RO sprawia jednocześnie, że ortodoksyjna równowaga typowa dla katolicyzmu chwieje się w posadach. Powiedzmy to samo, tyle że od drugiej strony: tam, gdzie ortodoksyjna wizja wydaje się zwolennikom RO porzucona, tam radykalny akcent postawiony na newralgiczne kwestie ma się przysłużyć powrotowi na ortodoksyjne tory. W żadnym razie nie oznacza to, że nie należy skonfrontować się z poruszonymi przez Milbanka *et consortes* kwestiami, które bez ich „soczewkowej” interpretacji mogłyby pozostać niedocenione.

PERSPEKTYWY OSOBOWA I PROPOZYCJONALNA

Krytyka RO nowożytności obejmuje również koncepcję objawienia wypracowaną w dużej mierze przez Francisca Suáreza. Również w teologii katolickiej ocenia się negatywnie podejście suarezjańskie, które, jak zauważa Tracey Rowland, bazuje na rozumieniu objawienia, w którym nie uwzględnia się ani wymiaru historycznego, ani personalistycznego charakteru samoobjawienia Bożego³⁰. Joseph Ratzinger podkreślał, że „historycystyczne i intelektualistyczne pojęcie objawienia, które rozpowszechniło się w nowożytności, jest całkowicie fałszywe. Objawienie nie jest bowiem zbiorem zdań; objawieniem jest sam Chrystus”³¹.

Z dokonanego na Soborze Watykańskim II zwrotu wynika, że na pierwszy plan wysuwa się nie transmisja informacji, lecz transformacja osoby ludzkiej w życiu Trójcy Świętej³². Jednak, jak w odwołaniu do konstytucji o objawieniu Bożym podkreśla Gerald O’Collins, perspektywy osobowa i propozycjonalna nie wykluczają się: „while being distinguishable, these two dimensions of revelation belong

³⁰ Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010 [dalej: WRTB], s. 87–92; S. Zatwardnicki, *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, *Teologia w Polsce* 1 (2014), s. 99–118. Gerald O’Collins uznaje, że ocena dokonana przez australijską teolog stanowi karykaturę poglądów Suáreza. Por. *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, s. 4.

³¹ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 88; por. SBHC, s. 19: „Istota objawienia nie polega na nauczaniu doktryny, była przyjściem do ludzi Bożej obecności”; por. również: T. Rowland, *Catholic Theology*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017 [dalej: CT], s. 37; B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 171.

³² Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”* [dalej: DV], nr 2; WRTB, s. 92; SBHC, s. 28.

inseparably together”. Samo-odsłonięcie się Boga (*self-disclosure*) niesie w sposób nieuchronny wiedzę o Bogu, a za oksymoron należałoby uznać nieniosące żadnej wartości poznawczej samoobjawienie (*self-revelation*) Boże. Propozycyjalny charakter nie tyle został odrzucony, ile przesunięty przez ojców soboru na drugi plan, w związku z czym australijski teolog formułuje zasadę. „The law of revealing (*lex revelandi*) would become the law of believing (*lex credendi*)”³³.

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA, ALE NIEAUTOREFERENCYJNA

Krytykując model suarezjański, nie należało wylewać dziecka z kąpielą. Teologia ma przecież – musi mieć – również swoje specyficzne przedmioty badania, a zajmowania się nimi w ramach teologii systematycznej nie wolno utożsamiać z „fideistycznym gettem” (*fideistic ghetto*) (ROR-C, s. 38). Sam de Lubac nie tyle krytykował istnienie dogmatów, ile sprowadzanie wiary do intelektualnej zgody na nie, bez wewnętrznego wglądu w ich treść, będącego skutkiem wiary (CT, s. 8). Jeśli sprzeciwiał się zrównywaniu objawienia z pojęciami, samymi w sobie pozbawionymi zbawczej żywotności, to właśnie ze względu na to, że nie istnieje objawienie niemające zbawczego charakteru (SBHK, s. 24–25).

Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśliła, że definicje dogmatyczne są elementem Tradycji Kościoła, w której wciąż obecna jest komunikacja Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Konkretnemu wkroczeniu wieczności w czas (wcielenie) musi odpowiadać równie konkretne określenie wyznania wiary chrześcijańskiej, dlatego nie można zgodzić się na chrześcijaństwo adogmatyczne³⁴. Stąd trudno sobie wyobrazić, żeby teologia nie miała się zajmować również dogmatycznymi wypowiedziami, co wydają się sugerować zwolennicy RO.

Na pewno należy jednak docenić wizję teologii nieautoreferencyjnej, której zainteresowania pozwalałyby na krytyczny dialog z kulturą i filozofią. „RO calls into question the ahistorical project of a ‘systematic theology’ and articulates instead a theology of and for culture in response to the times without sacrificing proclamation on the altar of relevance” (IRO, s. 90). Wiara chrześcijańska rzeczywiście patrzy na cały świat w nowy sposób, dzieląc punkt widzenia samego Boga.

³³ G. O’Collins, dz. cyt., s. 14–16 (cytaty: odpowiednio s. 14 i 16); por. DV 7, 9, 10–11, 26; por. również: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012), tłum. K. Stopa, Kraków 2012, nr 13, gdzie podkreślono związek aktu wierzenia (*fides qua*) z treścią tego, w co się wierzy (*fides quae*). Również Rowland podkreśla wagę intelektualnego (dogmatycznego) wymiaru wiary, nieodłącznego od całokształtu życia Kościoła. Por. CT, s. 14.

³⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1990), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, B, III, 1.

Jednym z kryteriów teologii katolickiej jest dialog ze światem, a teologia winna odczytywać znaki czasu w perspektywie objawienia (TD, s. 16, 18, 51–58)³⁵.

NAUKA WIARY W RAMACH KULTU DUCHOWEGO

John Milbank wini współczesną teologię za to, że wciąż jeszcze operuje czystym rozumem, a objawienie redukuje do tego, co „ponadracjonalne”, w ten sposób karmiąc fundamentalizmy po obu stronach. Na pewno postulaty RO idą jednak dalej niż jedynie krytyka nowożytnego rozumienia objawienia. John Montag wzywa nie tyle do korygowania propozycjonalnego modelu, ile do powrotu do Tomasza z Akwinu i jego rozumienia objawienia. To z kolei koresponduje ze wskazaniem na winnych zerwania z tomistyczną tradycją³⁶: nie tylko Suáreza, ale i dużo wcześniejszego Jana Dunsza Szkota z jego metafizyczną wizją (RONT-M, s. 58; WRTB, s. 88).

Milbank utrzymuje, że u Akwinaty teologia racjonalna i teologia objawiona nie są kolejnymi „stadiami”, lecz raczej wzajemnie się implikują w różnym stopniu i z różną intensywnością w procesie poznawania. Z kolei z punktu widzenia boskiej prostoty muszą obie teologie stanowić jedno, są bowiem różnymi aspektami jednej boskiej wiedzy (BSO, s. 25–26). Incjatorzy ruchu w odwołaniu do Tomasza promują pojmowanie objawienia jako niepodzielnego wydarzenia, w którym łączą się specjalne oświecenia intelektu, interpretacja rzeczywistości, jaka dokonuje się dzięki temu, oraz wewnętrzna przemiana duszy (RONT-I, s. 5). Ten apel o powrót do jedności należy brać na poważnie, jednocześnie nie gubiąc rozróżnienia.

Zrównoważone stanowisko znajdujemy w opracowaniu poświęconemu katolickiej teologii sygnowanemu przez Międzynarodową Komisję Teologiczną. Mówi się w nim, że objawiona przez Boga prawda daje początek kultowi duchowemu pociągającemu za sobą odnowę myślenia (por. Rz 12,1–2). Przyjęte w wierze objawienie oświeca intelekt i zdolności rozumienia wierzącego, którego rozum przyjmuje prawdę objawioną także na sposób czynny. Dlatego chrześcijanin stara się zbadać inteligibilność Słowa Bożego, a gdy czyni to w sposób racjonalny i naukowy – uprawia teologię. Jednocześnie nie rości sobie pretensji do wyczerpania bogactwa objawienia (TD, s. 12, 59).

³⁵ Można pytać, czy zdaniem komisji świat jawi się *locus theologicus*, czy jest jedynie/aż niezbędnym tłem dla teologii opartej na innych *loci*. Por. L. Boeve, *Creating Space for Catholic Theology?: a Critical-empathetic Reading of „Theology Today”*, *Theological Studies* 4 (2013), s. 828–855.

³⁶ Trzeba bowiem pamiętać, że „RO’s histories tend to be narratives of (qualified) rupture and discontinuity rather than tales of continuity and progress” (IRO, s. 90).

OBJAWIENIE W LITURGICZNYM KONTEKŚCIE

Milbank podkreśla, że to w czasie liturgii objawienie staje się osobowym wydarzeniem między Bogiem a ludźmi. Czynna odpowiedź łączy się tutaj z biernym pobudzeniem przez boskie działanie i chyba właśnie wtedy unika się suarezjańskiego błędu rozdzielania tego, co pojmowane, od przyzwolenia. Objawienie Boga w Chrystusie stanowi inaugurację nie tyle teologii, ile doskonałego wielbienia, do którego powołani są chrześcijanie. W czasie liturgii Bóg odsłania się, ale nie chodzi przede wszystkim o ujawnienie wiedzy, owszem, pośredniczone przez stworzenie objawienie pozwala uniknąć redukcji objawienia do kategorii rozumu.

Właśnie ten wymiar liturgiczny, akcentowany przez reprezentantów RO, oraz jego powiązanie z koncepcją partycypacji wydaje się wart podkreślenia i dalszych badań. Za Ratzingerem podkreślimy, że objawienie osiąga tej osoby, która weszła do wspólnoty wiary wraz ze wszystkimi jej praktykami (zwłaszcza liturgią i sakramentami). Dopiero we wierze może działać rzeczywistość objawienia, która nie daje się sprowadzić do zaświadczających o nim twierdzeń materialnych (por. WRTB, s. 90, 105). Również w teologii katolickiej w sposób może mniej „radykalny”, ale chyba jednak bardziej „ortodoksyjnie” wyważony, podkreśla się potrzebę odparcia idolatrycznego racjonalizmu w teologii. Przypomina się jedynie analogiczny charakter pojęć teologicznych odsyłających do niewysłowionej tajemnicy oraz zwraca uwagę na to, że chrześcijaństwo jest religią adoracji i uwielbienia Boga³⁷, dlatego i teologia:

[...] w całym swoim działaniu [...] jest zasadniczo doksologiczna, charakteryzująca się uwielbieniem i dziękczynieniem. Ponieważ bada dzieła Boga dokonane dla naszego zbawienia oraz niezrównaną naturę Jego dokonań, jej najbardziej odpowiednią metodą są chwała i uwielbienie (TD, s. 100).

METASPÓR DOTYCZĄCY RELACJI JEDNOŚCI DO ROZRÓŻNIENIA

Lider RO podkreśla zarówno to, że Akwinata wprowadził mocniejsze rozróżnienie, ale jednocześnie przekonuje, że nie należy go widzieć z perspektywy późniejszego rozdzielenia: „there is apparently a much greater distinction made

³⁷ Por. *Racjonalizm*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 383; G. Cottier, *Uświęceni w prawdzie*, tłum. M. Romanek, Poznań 1996, s. 139; A.R. Dulles, *Theology and Worship. The Reciprocity of Prayer and Belief*, Ex auditu 8 (1992), s. 93: „It is imperative not to let the links between worship and dogma be dissolved”.

between philosophy, including its rational mode of doing theology, and sacra doctrina, which reflects upon revelation. But to regard this seemingly sharp distinction as simply a gain, with time, of a greater clear-sightedness, is purely naïve” (BSO, s. 23; por. TA, s. 19–59). Również Balthasar dostrzegał w nauce Tomasza przełomowy moment w dziejach ludzkich, dzielący stary świat z jego myśleniem w monistycznych terminach od nowego, preferującego oddzielenie filozofii od teologii objawienia. Bazylejczyk w tej przejściowej formie widział „kairos”, który w odpowiednich warunkach zdolny byłby utrzymać jedność mimo wprowadzonego rozróżnienia (por. CT, s. 120–121).

Rowland, sympatyzująca z RO katolicka teolog, zwraca uwagę, że suarezjańskie rozumienie objawienia traktować można jako wypaczenie klasycznego tomizmu, podobnie jak Kajetana rozumienie relacji na linii natura – łaska uznaje się dziś za barokowe zniekształcenie tomizmu (por. WRTB, s. 87). Ostrze krytyki RO zwraca się przeciwko obu deformacjom spuścizny Tomasza z Akwinu. Zwłaszcza Milbank naciska na wyciągnięcie definitywnych wniosków z „naturalnego pragnienia nadprzyrodzoności”, a samego Henriego de Lubaca odczytuje właśnie w możliwie najbardziej radykalny sposób (SM, s. ix).

W dużej mierze założenia RO opierają się na interpretacji spuścizny św. Tomasza z Akwinu. A może odwrotnie? Trudno powiedzieć, jajko czy kura były tu pierwsze. Może odczytanie Akwinaty zostaje podporządkowane wcześniej przyjętej wizji? Trzeba podkreślić, że w ocenie lidera RO nawet Balthasar idzie za daleko w kierunku rozróżnień teologii i filozofii, kosztem tracenia z pola widzenia jedności. Zbyt dużo miejsca przyznaje również *natura pura*, co w kwestii objawienia skutkuje przyjęciem kolejności: najpierw wydarzenie, potem jego rozpatrzenie, a na końcu odpowiedź (ROR-A, s. 371).

Mamy zatem do czynienia z metasporem, a przyjęte przez RO rozwiązanie leży u źródła wszystkich poglądów przedstawicieli RO. Ostatecznie chodzi o to, któremu z biegunów w zawsze obecnej dwubiegunowości (rozróżnienie bez rozdzielania – jedność bez zmieszania) przyznaje się priorytet. A także: w jaki sposób ta jedność w rozróżnieniu winna zostać rozpracowana w poszczególnych zagadnieniach. Problem z RO jest taki, że wydała już werdykt na korzyść swojego wyboru i konsekwentnie rozpracowuje kolejne kwestie według przyjętego klucza.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnicki S., *Koncepcje Objawienia według Avery Dullesa*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 87–100.
 Benedykt XVI, *Adhortacja „Verbum Domini”* (30.09.2010), Watykan 2010.

- Boeve L., *Creating Space for Catholic Theology?: a Critical-empathetic Reading of „Theology Today”*, Theological Studies 4 (2013), s. 828–855.
- Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 2014.
- Cottier G., *Uświęceni w prawdzie*, tłum. M. Romanek, Poznań 1996.
- Dulles A., *Models of Revelation*, New York 1983.
- Dulles A.R., *Theology and Worship. The Reciprocity of Prayer and Belief*, Ex auditu 8 (1992), s. 85–94.
- Ferdek B., *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 169–181.
- „Jakby spadła na mnie szafa z książkami”. Z Sebastianem Dudą rozmawiają Michał Bardeł i Janusz Poniewierski, *Znak* 7–8 (2010), s. 88–103.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009.
- Kerr F., *Katolicycy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki obłubieńczej*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011.
- Lubac de H., *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946.
- Lubac de H., *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997.
- Lubac de H., *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów (1990)*, tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 273–302.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria (2012)*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012.
- Milbank J., *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford 1997.
- Milbank J., *Intensities*, *Modern Theology* 4 (1999), s. 445–497.
- Milbank J., *Knowledge. The theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi*, w: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 2002, s. 21–37.
- Milbank J., *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, London 2003.
- Milbank J., *The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism: Radical Orthodoxy's First Decade*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009, s. 367–404.
- Milbank J., *On „Thomistic Kaballah”*, *Modern Theology* 1 (2011), s. 147–185.
- Milbank J., *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Oxford 2013.
- Milbank J., *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, Grand Rapids–Cambridge 2014.

- Milbank J., Oliver S., Lehmann Imfeld Z., Hampson P., *Interview and Conversation with John Milbank and Simon Oliver. Radical Orthodoxy and Christian psychology I – Theological Underpinnings*, Edification. The Transdisciplinary Journal of Christian Psychology 6,1 (2012), s. 60–68.
- Milbank J., Pickstock C., *Truth in Aquinas*, London 2001.
- Milbank J., Ward G., Pickstock C., *Introduction. Suspending the Material: the Turn of Radical Orthodoxy*, w: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 2002, s. 1–20.
- Montag J., *The False Legacy of Suárez*, w: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 2002, s. 38–63.
- O’Collins G., *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016.
- Oliver S., *Introducing Radical Orthodoxy: from Participation to Late Modernity*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009, s. 3–27.
- Oliver S., *Krótki kurs radykalnej ortodoksji*, tłum. K. Kleczka, Znak 7–8 (2010), s. 21–43.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 25–100.
- Pickstock C., *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998.
- Racjonalizm*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 383.
- Radical Orthodoxy. A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 2002.
- The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.
- Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010.
- Rowland T., *Catholic Theology*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017.
- Shortt R., *Radical Orthodoxy: a Conversation*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009, s. 28–48.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 368.
- Smith J.K.A., *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids 2004.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350–363.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–III, t. 1–34, London 1962–1986.
- Ward G., *Allegoria. Reading as a Spiritual Exercise*, *Modern Theology* 3 (1999), s. 271–295.

Zatwardnicki S., *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, TwP 1 (2014), s. 99–118.

Zatwardnicki S., *Radical Orthodoxy as „suspended middle”*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 2 (2019) [w druku].

Słowa kluczowe: radykalna ortodoksja, John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward, objawienie, egzegeza Pisma Świętego, interpretacja alegoryczna, metafizyka partycypacji, krytyka nowożytności, dualizm wiary i rozumu, *surnaturel* Henriego de Lubaca, radykalizm a ortodoksja, biegunowość, jedność a rozróżnienie, teologia a filozofia, fideizm Karla Bartha

REVELATION ACCORDING TO RADICAL ORTHODOXY

Summary

A broad understanding of revelation corresponds to a wide range of theological interests of radical orthodoxy. The article shows which conceptions are struggled against and which interpretations of revelation are promoted by the movement's supporters. Following Thomas Aquinas, representatives of radical orthodoxy assume that revelation is an event which combines illumination of the intellect, the interpretation of reality in this light and internal transformation of a soul. Such a point of view leads to rejection of a modern conception of revelation (Suárez's heritage). According to representatives of radical orthodoxy, by coming back to patristic and medieval roots, especially to metaphysics of participation, one can overcome dualisms of faith and reason together with those of nature and grace. Henri de Lubac's *surnaturel* paradox is spread onto issues of biblical exegesis and development of doctrine. Issues of relation of theology to philosophy is dealt with as well. In fact the discussion with opinions of leaders of the movement should be reduced to a meta-argument concerning the polarity: unity vs distinction. Finally, the attitude of radical orthodoxy is presented against a background of catholic theology. The radicalism characteristic of the movement turns out to simultaneously shake the orthodox balance typical of Catholicism.

Keywords: radical orthodoxy, John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward, revelation, biblical exegesis, allegorical interpretation, metaphysics of participation, criticism of modernity, dualism of faith and reason, Henri de Lubac's *surnaturel*, radicalism vs orthodoxy, polarity, unity vs distinction, theology vs philosophy, Karla Barth's fideism