



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Teologia jako szaleństwo

Author: Grzegorz Strzelczyk

Citation style: Strzelczyk Grzegorz. (2015). Teologia jako szaleństwo. "Ethos" (2015, nr 2, s. 17-30), doi 10.12887/29-2016-2-114-03



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ks. Grzegorz STRZELCZYK

TEOLOGIA JAKO SZALEŃSTWO

Twierdzenie, że Boga można poznać i wyrazić za pomocą ludzkiego rozumu i ludzkiego języka, może się jawić jako najbardziej szaleńcze ze wszystkich – jako źródło wszelkiego szaleństwa. Stąd apofatyczna korekta, przypominanie o nieadekwatności teologicznych twierdzeń do ich właściwego przedmiotu, jest w teologii nie tylko de facto obecna, ale też de iure konieczna. Niemniej jej zadania nie stanowi usunięcie szaleństwa rozumianego jako transgresja, lecz pilnowanie, by szaleństwo to nie przerodziło się w obłąd.

Teologia¹ jest nauką. Nauką uniwersytecką. Dumnie i zazdrośnie broni tej pozycji – właściwie od stuleci, od narodzin instytucji uniwersytetu i położonych wówczas podwalin pod status metodologiczny nauki (nauk)². Nie przypadkiem jedno z najważniejszych łacińskich dzieł teologicznych zaczyna się w istocie od pytania: „Utrum theologia sit una scientia?”³, i od pozytywnej, uzasadnionej na nie odpowiedzi. W tym kontekście pisanie o teologii jako szaleństwie jawić się może samo w sobie jako szalone. Czyż bowiem może być miejsce na szaleństwo w nauce pretendującej do metodologicznej poprawności, językowej ścisłości i systemowej spójności albo dla szalonej nauki w universitas nauk?

Oczywiście można stępić ostrość prowokacji, zmiekczyć paradoks, podkreślając, że w istocie chodzi o metaforyczne jedynie znaczenie słowa „szaleństwo”, i czyniąc zeń na przykład synonim oryginalności. Czy jednak oddałoby to sprawiedliwość rzeczywistej sytuacji teologii – tak postrzeganej z zewnątrz, z perspektywy owego universitas, a zwłaszcza z punktu widzenia nauki rozumianej współcześnie jako science, jak i w jej własnym oglądzie, we własnej tożsamościowej analizie? Uważam, że nie. Wydaje się bowiem – i postaram się hipotezę tę elementarnie chociaż uzasadnić w niniejszym tekście – że w teolo-

¹ W niniejszym studium odnosić się będę wyłącznie do teologii chrześcijańskiej, z wyraźnym uprzywilejowaniem perspektywy katolickiej. Ilekroć zatem pojawiać się będzie termin „teologia”, należy go rozumieć w takim zawężonym sensie. Świadomie też nie wychodzę od żadnej z funkcjonujących obiegowo definicji teologii: trudno w ogóle podać jej zadowalającą definicję formalną, dyskusowanie zaś definicji opisowych samo przekroczyłoby rozmiary niniejszego tekstu. Zakładam zatem, że odbiorca posiada pewne intuicyjne zrozumienie terminu „teologia” i że wystarczy ono do śledzenia moich rozważań. Konieczne doprecyzowania pojawią się zresztą w stosownych miejscach tekstu.

² Por. zwł. M.D. C h e n u, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1995.

³ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa Theologiae* cz. I, q. 1, a. 3. „Czy nauka święta jest jedną wiedzą?”. T e n ż e, *suma teologiczna*, t. 1, *O Bogu*, tłum. P. Bełch OP, Veritas, Londyn 1975, s. 58.

gii tkwi pewna doza szaleństwa rozumianego jako „postępowanie wykraczające poza przeciętne normy, zwyczaje”⁴, przy czym owe „normy i zwyczaje” pochodzić mogą z kilku obszarów będących dla niej naturalnymi punktami odniesienia: po pierwsze z naukowego uniwersum⁵, po wtóre ze sfery religijnej. Ten drugi obszar jest dla mnie, jako teologa, znacznie bardziej interesujący. Ponadto należy zauważyć, że będące wyróżnikiem „szaleństwa” wykroczenie poza to, co przyjęte, może rozgrywać się na płaszczyźnie tak formalnej⁶, jak i treściowej⁷ – lecz także na płaszczyźnie egzystencjalnej⁸: w takim przypadku możemy się zbliżyć do nazywania teologa szaleńcem w sensie mniej metaforycznym, obejmującym bardziej lub mniej intensywne podejrzenie choroby umysłowej. Wreszcie należy uwzględnić zmiany historyczne – to, co w jednej epoce jawi się jako norma (na przykład metodologiczna), w kolejnej może być postrzegane jako eksces⁹. W dalszej części studium postaram się odnieść do wszystkich wymienionych obszarów i płaszczyzn.

⁴ *Słownik języka polskiego* (red. M. Szymczak, PWN, Warszawa 1998, t. 3, s. 364) tak definiuje szaleństwo: „1. «postępowanie wykraczające poza przeciętne normy, zwyczaje; postępek nie liczący się z niebezpieczeństwem itp.» [...] 2. «stan psychiczny człowieka nie panującego nad sobą, ogarniętego wielką namiętnością, wielkim gniewem, wielką radością, stan wielkiego podniecenia; szal» [...] 3. pot. żart. «hulanka, zabawa»”.

W teologii termin „szaleństwo” nie posiada szczególnego znaczenia – świadczy o tym dobitnie brak hasła „szaleństwo” w większości leksykonów, słowników i encyklopedii teologicznych (zob. np. *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz i in., t. 1-20, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973-2014).

⁵ W sensie ścisłym chodziłoby zwłaszcza o ogólną metodologię nauk, która starając się ustalić status metodologiczny teologii, napotyka pewne trudności. Zob. np. A. Bronk, S. Majdański, *Teologia: próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2006, t. 2, s. 81-110. Należy również zwrócić uwagę na napięcia rodzące się między poszczególnymi naukami a teologią. Wystarczy tu wskazać przykład relacji fizyka–teologia, do której odnosi się najobfitszy bodaj materiał, pochodzący z dyskusji przedstawicieli tych nauk (zob. np. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2014). Ponadto rozszerza się pole dialogu teologii z naukami biologicznymi, a zwłaszcza z ich dyscyplinami zajmującymi się funkcjonowaniem mózgu.

⁶ Na przykład sama identyfikacja przedmiotu teologii wymaga – jak zobaczymy – tego rodzaju przekroczenia.

⁷ Mam na myśli zwłaszcza te wątki w teologii, które rzucają wyzwanie logice formalnej – jak na przykład doktryna o r ó w n o c z e s n e j jedności i wielości Boga-Trójcy. Liczne w chrześcijańskiej teologii wątki paradoksalne mogą wręcz prowadzić do przekonania, że to nie logika klasyczna powinna być własną logiką teologii. Zob. J. Dadaczyński, *What Kind of Logic Does Contemporary Theology Need?*, w: *Logic in Theology*, red. B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 39-60.

⁸ Myślę tu o sytuacjach egzystencjalnych, w których motywacja teologiczna – uświadomiona w mniejszym lub większym stopniu – prowadzi do zachowań trudnych do zaakceptowania w ramach norm społecznych, religijnych czy moralnych, które to zachowania kojarzą się raczej ze stanami chorobowymi. Oczywiście trudno mówić o możliwości ich formalnego zdefiniowania. Na niektóre przykłady wskażę jednak w dalszej części studium.

⁹ Niech wystarczy przywołanie egzegezy alegorycznej dokonywanej przez szkołę aleksandryjską, zwłaszcza zaś przez samego Orygenesusa. Z perspektywy dzisiejszej hermeneutyki (i egzegezy) jawi się ona jako szaleństwo. Dla wielu pokoleń uczniów Orygenesusa była jednak normatywnym

Nim przejdę do szczegółów, należałoby uczynić jeszcze jedną uwagę wstępną. Wydaje się, że kategoria szaleństwa stosowana jest zwykle przez tych, którzy afirmują określone normy, w stosunku do tych, którzy normy te przekraczają. Teologowie będą chyba zatem łatwiej identyfikowani jako szaleńcy przez nie-teologów, sami zaś będą skłonni raczej do obrony swojej „normalności”. Oczywiście sytuacja ta może się znacznie skomplikować w kontekście kultury, w której transgresja przestaje być postrzegana jako zagrożenie, a staje się wręcz ceniona i pożądana (na przykład jako jedna z oznak radykalnej afirmacji wolności uznawanej za wartość naczelną), by nie powiedzieć – modna. Jeśli taki właśnie jest kontekst współczesny (a intuicyjnie skłonny jestem do przyjęcia prawdziwości tej hipotezy), niniejsze rozważania, w których teolog roztrząsać będzie kwestię – przynajmniej – także ewentualnego własnego szaleństwa, mogą być obciążone wspomnianym uwarunkowaniem nawet w znacznym stopniu. Świadomość ta sprawia, że niniejsze studium będzie miało charakter raczej przyczynku do dyskusji niż przedstawienia zobiektywizowanej syntezy problematyki – i to przyczynku sprowokowanego, przynajmniej po części, właśnie wspomnianą sytuacją kulturową.

SZALEŃSTWO KRZYŻA

U historycznych źródeł chrześcijańskiej teologii stoi Jezus z Nazaretu¹⁰. Jego styl bycia, nauczanie, a nade wszystko wydarzenia paschalne wygenerowały impuls, z którego chrześcijaństwo i teologia powstały. Czy spojrzenie ku tym początkom może rzucić nieco światła na związek teologii z szaleństwem? Ewangelia według św. Marka nie pozostawia wątpliwości: Jezus był przez część swoich współczesnych (nie wyłączając bliskiej rodziny) przynajmniej przez jakiś czas postrzegany jako ktoś, kto „odszedł od zmysłów”¹¹ (Mk 3,21). Z tego powodu część rodziny usiłowała Go – bezskutecznie – powstrzymać od publicznego działania. Zaskakujący dla współczesnych Jezusa musiał być już sam fakt, że dojrzały mężczyzna, który dotąd nie wyróżniał się niczym szczególnym, porzucił swój dom i zajęcia, i rozpoczął życie wędrownego

wzorem. I trudno bez niej wyobrazić sobie stan doktrynalnej świadomości Kościoła w niełatwej do wyobrażenia ilości aspektów. Zob. zwł. M. S i m o n e t t i, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.

¹⁰ Pomijam tutaj świadomie, z braku miejsca, kwestię relacji chrześcijaństwa do tradycji starotestamentalnej. Należy jednak nadmienić, że na przykład prorocy otrzymywali od Boga polecenia prowadzące do zachowań, które mogły być postrzegane jako szalone – wspomnijmy choćby chodzenie nago przez Izajasza (por. Iz 20,2-3) lub ożenek Ozeasza z prostytutką (por. zwł. Oz 1,2).

¹¹ Grecki termin „existemi”, którego aoryst użyty jest w tej frazie, pojawia się w tej formie jednak tylko raz w całym Nowym Testamencie. W Septuagincie oznacza on zwykle silny, nieopanywany stan emocjonalny.

nauczyciela. Jeszcze bardziej zaskakujące były treść i styl Jego nauczania. Jezus ewidentnie rzucał wyzwanie tradycyjnym interpretacjom żydowskiego prawa i związanym z nimi obyczajom. W oczach współczesnych autorytetów żydowskich musiał jawić się jako burzyciel porządku, kwestionujący zarówno w nauczaniu, jak i w zachowaniu fundamenty ładu powszechnie postrzeganego jako nadany przez Boga. Stąd liczne odnotowane w Ewangeliach zarzuty bluźnierstwa, stanowiące nawet (zgodnie z narracją św. Marka i św. Mateusza) formalny powód skazania Go na śmierć.

Wydaje się, że zwłaszcza dwa wątki działalności Jezusa zasługują na uwagę z naszej perspektywy – staną się one bowiem fundamentem specyficznie chrześcijańskich przekonań teologicznych. Chodzi po pierwsze o stosunek Jezusa do grzeszników, po drugie zaś – o Jego stosunek do prawa, przy czym wydaje się, że pierwszy stanowi przyczynę drugiego. Niemożliwa była bowiem zmiana podejścia do grzeszników bez wejścia w konflikt z zarówno z rozpowszechnionymi w nurcie faryzejskim interpretacjami żydowskiego prawa, jak i z samą jego literą. Miłosierdzie Boga względem grzeszników stanowiło jeden z głównych tematów nauczania Jezusa oraz istotny rys Jego stylu bycia. „Ten przyjmuje grzeszników i jada z nimi” (Łk 15,2) – tak brzmi w Łukaszczej wersji pełne zgorszenia szemranie faryzeuszy. Praktyczne zastosowanie zasady, zgodnie z którą Jezus nie przyszedł powołać sprawiedliwych, ale grzeszników (por. Mk 2,17; Mt 9,13) wymagało transgresji – przekroczenia prawa, a zatem postępowania prowadzącego do rytualnej nieczystości. Tym samym prowadzić musiało także do zakwestionowania prawa w imię jakiejś zasady nadrzędnej. Bodaj w sporach o zachowanie szabatu (por. np. Łk 13,10-17) kwestia ta tematyzuje się najdobitniej. „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2,27). Ostatecznym kryterium rozpoznania woli Bożej nie jest zatem litera prawa, ale dobro danego człowieka rozpoznane w jego egzystencjalnej sytuacji. Z punktu widzenia porządku społecznego propozycja Jezusa wydaje się utopijna. Wizja Boga jako tego, który sam szuka grzesznika i pragnie mu przebaczyć, oraz wskazywanie, że ocena tego, co należy czynić w danej sytuacji, powinna się dokonywać w działającej osobie, jawią się jako niewychowawcze i prowadzące do relatywistycznego bądź indywidualistycznego podejścia do moralności. Propozycja zastąpienia prawa i sprawiedliwości miłością i miłosierdziem – wobec realistycznego oglądu sytuacji ludzkich jednostek i społeczności głęboko naznaczonych grzechem – jest szaleńcza¹².

¹² Warto nadmienić, że w chrześcijaństwie obecny jest nurt bardzo radykalnie podchodzący do interpretacji siły Bożego miłosierdzia. Żywa jest w jego ramach nadzieja na apokatastazę, czyli na ostateczne, dotyczące wszystkich (co najmniej ludzi, jeśli nie wręcz i demonów) zwycięstwo Boga, wyrażające się w tym, że nikt nie zostanie potępiony na wieczność. Jakkolwiek głoszenie pewności apokatastazy jest poglądem heretyckim, a n a d z i e j a na taki koniec zdaje się mieścić w ramach chrześcijańskiej ortodoksji, chociaż wydaje się bliższa wrażliwości chrześcijaństwa wschodniego

Sam Jezus jednak konsekwentnie poszedł tą drogą, aż po ostatni gest, który – jeśli zinterpretujemy go niejako z zewnątrz – jawi się jako szaleńczy: zgodę na śmierć. Narracje ewangeliczne sugerują, że Jezus miał szansę uniknięcia śmierci. Jeśli z niej nie skorzystał, to ze względu na wolę Ojca (por. np. Mk 14,36). Przypowieść o niegodziwych dzierżawcach winnicy (por. Mt 21,33-46) rzuca nieco światła na to, jak Jezus mógł tę wolę pojmować. W opowieści ewangelicznej znowu spotykamy opis oznak szaleństwa – tym razem pod postacią niebywałej naiwności gospodarza, który wobec wymordowania wysłanych wcześniej sług „w końcu posłał do nich swego syna, tak sobie myśląc: uszanują mojego syna” (Mt 21,37). Wysłanie syna jawi się w tym świetle jako ostateczna próba zjednania dzierżawców, zabicie go – jako ostateczny akt niewierności. Jednak w historii Jezusa – inaczej niż w przypowieści – Bóg-Ojciec nie odpowiada na zabicie Syna wymordowaniem winowajców, lecz wskrzeszeniem Syna, co przez Jego uczniów odczytane zostaje jako ostateczny akt miłosierdzia owocujący odpuszczeniem grzechów (por. np. Dz 5,30-31).

Trudno przecenić rolę doświadczeń paschalnych dla teologii rodzącego się chrześcijaństwa. Pod ich wpływem dokonała się głęboka reinterpretacja żydowskiej tradycji teologicznej, w czym szczególną rolę odegrał św. Paweł, który – między innymi – przełożył konsekwencje paschalnych wydarzeń na serię swoistych zasad metateologicznych¹³. Jedną z nich interesuje nas szczególnie, odnosi się bowiem bezpośrednio do „szaleństwa krzyża”¹⁴ i – poprzez wyraźną transwaluację – czyni zeń fundacyjny akt chrześcijańskiej mądrości. „Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości – pisze św. Paweł – my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków – Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1 Kor 1,22-25).

Szaleńcza logika zbawienia dokonującego się przez zgorszenie krzyża zostaje przez Pawła rozpoznana¹⁵ jako akt Bożej mądrości, która jest nieskoń-

niż zachodniego. Zob. W. H r y n i e w i c z, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Verbinum, Warszawa 1989 (praca ta zapoczątkowała dyskusję o apokatastazie w polskiej teologii).

¹³ By uświadomić sobie z jednej strony mechanizm ich tworzenia, z drugiej – ich wagę dla chrześcijańskiej świadomości teologicznej, wystarczy wskazać na przykład podaną w szóstym rozdziale Listu do Rzymian interpretację związku między chrztem a śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa.

¹⁴ Na temat zagadnienia „szaleństwa” lub „głupstwa” krzyża zob. D. M o l a t, hasło „Folie de la croix”, w: *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, red. M. Viller i in., t. 5, Beauchesne, Paris 1960-1964, kol. 635-649.

¹⁵ „Przewartościowanie wartości w Ewangelii jest podstawą użycia tej grupy słów przez Pawła. Czasem ich krytyczne użycie można zaobserwować również gdzie indziej, lecz przewartościowanie wartości w sensie nowotestamentalnego objawienia zostało dokonane przez samego Jezusa, nie przez

czenie różna od mądrości ludzkiej. Przyłgnięcie wiarą do Chrystusa pozwala rozpoznać mądrość Bożą w tym, co jest głupie lub szalone w ocenie mędrców. „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć” (1 Kor 1,27). Warto podkreślić metateologiczną siłę tej Pawłowej zasady. Oto chrześcijańska teologia za normę przyjmuje właśnie szaleństwo krzyża, to zaś, co uchodzi za normę „na zewnątrz”, skłonna jest postrzegać jako głupotę¹⁶.

Dopóki powyższa zasada reguluje głównie teoretyczny dyskurs, jej egzystencjalne konsekwencje ujawniają się w dość ograniczonym stopniu. Jeśli jednak zaczyna być stosowana jako reguła postępowania, sytuacja zmienia się radykalnie. Nie zdołamy w tym miejscu adekwatnie prześledzić tradycji, w której tak właśnie jest traktowana¹⁷. Trzeba jednak przynajmniej wspomnieć o chrześcijanach gotowych do naśladowania Chrystusa, czy wręcz pragnących tego, aż po męczeńską śmierć, chrześcijanach, których obecność – zaznaczająca się z różnym natężeniem – towarzyszy całej historii Kościoła. Z pragnienia tego zrodził się ruch monastyczny, którego znaczenie dla kształtu łacińskiej teologii trudno przecenić¹⁸. Jednakże tradycja monastyczna, czy to w wersji wschodniej czy zachodniej, stanowi jeszcze dość łagodną postać „szaleństwa dla Chrystusa”. Wersję skrajną odnajdujemy w tradycji jurodiwych¹⁹ (szczególnie żywej w rosyjskim prawosławiu między wiekiem czternastym a siedemnastym), mężczyzn i kobiet porzucających „normalny” styl życia, jego dobra, wygody i „wartości” (na przykład odzienie), by – także przez upokorzenia doznawane w związku z oznakami szaleństwa – przeżywać mądrość krzyża: zjednoczenie z Chrystusem odrzuconym i pogardzanym. Św. Franciszek z Asyżu stanowi bodaj najbardziej znany chrześcijańskiemu Zachodowi przykład pójścia tą drogą.

W jednym przynajmniej nurcie współczesnej teologii radykalna solidarność z ubogimi i odrzuconymi przez „normalną” część społeczeństwa, wyrażająca się w faktycznym dzieleniu ich losu, stanowi część metody teologicznej – cho-

Pawła”. G. B e r t r a m, hasło „Mōrós, mōrainō, mōría, mōrología”, w: *The Theological Dictionary of the New Testament*, tłum. G.W. Bromiley, red. G. Kittel, G. Friedrich, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000, kol. 1964 (tłum. fragm. – G.S.).

¹⁶ Oczywiście w czasach, w których chrześcijaństwo dominowało i de facto nie musiało się mierzyć z inną myślą, świadomość owego odwrócenia mogła się zacierać i – na ile jestem w stanie to ocenić – faktycznie się zacierała.

¹⁷ Omówienie problematyki „szalonych” lub „głupich” dla Chrystusa zob. T. Š p i d l í k, hasło „Fous pour le Christ”, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 5, kol. 752-770.

¹⁸ Przez kilka wieków to właśnie teologia monastyczna stanowiła dominujący styl uprawiania teologii na chrześcijańskim Zachodzie. Zob. J. L e c l e r q, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. B o r k o w s k a, Tyniec–Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1997.

¹⁹ Zob. Š p i d l í k, dz. cyt. Bibliografię istotnych prac na ten temat zob. w: H. P a p r o c k i, *Jurodstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, kol. 267.

dzi, rzecz jasna, o teologię wyzwolenia²⁰. Nim zacznie się czytać i rozważać słowo Boże, a tym bardziej nim zacznie się o Bogu mówić ubogim, trzeba – według teologów wyzwolenia – najpierw zdobyć się na szaleństwo solidarności, dzielenia z nimi niepewności, pracy, mieszkania, pożywienia, doświadczenia poniżenia. Przyjęcie takiego założenia metodologicznego sprawia, że teologia wyzwolenia wielu „tradycyjnym” teologom wciąż, mimo korekty wielu błędów z najwcześniejszego etapu jej rozwoju, jawi się jako transgresja. Trudno jednak jej przedstawicielom odmówić szczerości w poszukiwaniu drogi do „mądrości krzyża”.

SZALEŃSTWO DOKTRYNY

Wydarzenia paschalne, prócz skutków egzystencjalnych, miały także istotne konsekwencje teologiczne: w pierwszym rzędzie przypieczętowały wiarę w Jezusa jako spełnienie oczekiwań mesjańskich Izraela, ale też przywiodły uczniów do pogłębionej interpretacji tożsamości Jezusa jako Syna Bożego. Już pierwsze pokolenie chrześcijan włączyło Chrystusa w kult oddawany Bogu Ojcu²¹, rozpoczynając proces, którego kulminacją było – sformułowane jeszcze w pierwszym wieku i wyrażone jasno w prologu czwartej Ewangelii – przekonanie o boskości Jezusa. Wkrótce miało się okazać, że w miarę wychodzenia chrześcijaństwa na arenę „debaty publicznej” teologiczne konsekwencje tego przekonania poddane zostaną ostrej krytyce. Jeśli bowiem zarówno Ojciec jest Bogiem, jak i Syn jest Bogiem, to ilu bogów wyznają chrześcijanie? I dalej – jak to możliwe, że tego samego Jezusa chrześcijanie mają i za Boga, i za człowieka? Trudno się dziwić, że w tym kontekście pojawiał się zarzut – intelektualnego tym razem – szaleństwa, zanotowany między innymi przez Justyna Męczennika: „Z tego właśnie powodu zarzuca się nam szaleństwo [...], iż drugie miejsce po Bogu niezmiennym i odwiecznym oraz Stwórcy wszechrzeczy dajemy człowiekowi ukrzyżowanemu”²². Zresztą sami chrześcijanie nie ułatwiali bynajmniej zrozumienia swej wiary, często eksponując właśnie jej paradoksalne aspekty, by zaakcentować swoją tożsamość. „Syn Boży został ukrzyżowany – nie wstydzę się tego właśnie dlatego, że to wstydlliwe; i umarł

²⁰ Odnośnie do kwestii metodologicznych zob. P. C. P h a n, *Method in Liberation Theologies*, „Theological Studies” 61(2000) nr 1, s. 40-63.

²¹ Zob. zwł. L. W. H u r t a d o, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids–Cambridge 2003.

²² Św. J u s t y n M ę c z e n n i k, *I Apologia*, 13.4, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeeci greccy: Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hieropolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, red. J. Naumowicz, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 215.

Syn Boży: to jest wiarygodne właśnie dlatego, że jest szalone; i pogrzebany zmartwychwstał: to pewne, ponieważ jest niemożliwe” – pisał Tertulian²³.

Przebieg sporów wyrosłych z tych pytań został już dobrze przebadany i poznany – nie będę zatem odnosić się do jego szczegółów. Z naszej perspektywy interesujące jest co innego: to właśnie dla odparcia zarzutu doktrynalnego szaleństwa (choć być może nie stanowiło to powodu głównego) chrześcijańscy teologowie zmuszeni byli dokonać recepcji całej dostępnej im myśli helleńskiej oraz twórczej adaptacji wielu jej wątków. Doktryny dotyczące Trójcy Świętej oraz Wcielenia należały do najsilniejszych impulsów powodujących rozwój teologii pojmowanej już bardziej technicznie – jako uporządkowane i systematyczne poszukiwanie zrozumienia Objawienia. Modele pojęciowe wypracowane zwłaszcza w wieku czwartym i piątym, nim zostały utrwalone w formie dogmatu, służyły głównie uniknięciu aporii, w które wprowadzała chrześcijan konieczność wyznawania równocześnie jed(y)ności i troistości w Bogu oraz Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie. Skuteczność tych zabiegów można różnie oceniać. Sama teologia zachowuje świadomość niewystarczalności wyjaśnień dogmatycznych, stwierdzając, że w obu wypadkach mamy do czynienia z misterium *stricte dictum* – rzeczywistością, na którą dogmaty raczej wskazują w sposób negatywny (wykluczając fałszywe drogi), niż pozytywnie ją wyjaśniają. Oceniane natomiast z zewnątrz, one same oraz – może bardziej jeszcze – trwanie Kościoła w ich wyznawaniu, postrzegane są jako mało racjonalne. Tytułem przykładu wystarczy przytoczyć osąd Johna Hicka dotyczący chrystologicznego dogmatu Soboru Chalcedońskiego: „chrystologii typu chalcedońskiego nie da się w żaden religijnie akceptowalny sposób wyrazić w postaci dosłownej teorii”²⁴. Jego zdaniem chrześcijaństwo powinno przyznać, że mówienie o boskości Chrystusa ma w istocie sens metaforyczny. Z racjonalnego punktu widzenia propozycja ta wydaje się wielce atrakcyjna – jej zastosowanie w chrystologii, trynitologii czy sakramentologii (na przykład do wyjaśnienia obecności Chrystusa w Eucharystii) pozwoliłoby raz na zawsze odeprzeć zarzuty głoszenia irracjonalnych (szalonych) doktryn. Uniknięcie aporii równałoby się jednak także zatarciu tego, co stanowi wyraz istoty chrześcijańskiego doświadczenia. W oczach filozofów religii chrześcijańscy teologowie przestaliby się jawić jako szaleńcy – ale czy wówczas mieliby jeszcze do powiedzenia coś, czego filozofowie ci zechcieliby słuchać?

Pytanie to jest zasadne także dlatego, że centralne dogmaty chrześcijaństwa mają istotne konsekwencje antropologiczne i wskazują – między innymi – ostateczny cel człowieczej egzystencji. Wcielenie Syna Bożego wskazuje

²³ Tertullianus, *De carne Christi*, rozdz. 5, 4, http://www.tertullian.org/articles/evans_carn/evans_carn_03latin.htm (tłum. fragm. – G.S.).

²⁴ J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1993, s. 104 (tłum. fragm. – G.S.).

na możliwość ścisłego zjednoczenia człowieczeństwa z boskością. Można oczywiście powiedzieć, że z przypadku Chrystusa nie należy czynić ogólnej zasady antropologicznej lub że nie uda się tego dokonać w żaden sensowny sposób. Taka próba uniknięcia skrajnych konsekwencji dogmatu o Wcieleniu spotkałaby się jednak z opozycją co najmniej jednego nurtu teologicznego – teologizujących mistyków. Ci oczywiście znają i afirmują różnicę między zjednoczeniem właściwym unii hipostatycznej a zjednoczeniem przez łaskę, niemniej trwają w silnym przekonaniu, że ta ostatnia faktycznie prowadzi do przemienienia człowieka w Boga. Szaleństwo?

„Mówiąc więc o zjednoczeniu duszy z Bogiem, nie mamy na myśli [...] zjednoczenia substancjalnego, które zawsze zachodzi pomiędzy Bogiem a stworzeniami. Mówimy tu o przeobrażeniu i zjednoczeniu się duszy z Bogiem, które nie zawsze zachodzi, lecz jedynie wtedy, gdy ma miejsce podobieństwo miłości. Dlatego też zjednoczenie to zowie się zjednoczeniem upodabniającym, tak jak tamto zowie się istotnym albo substancjalnym. Tamto jest naturalne, to zaś nadprzyrodzone. Zjednoczenie to dokonuje się wtedy, gdy dwie wole, to jest wola duszy i wola Boga, są zupełnie zgodne i nic ich nie dzieli. Gdy więc dusza odrzuci to wszystko, co się sprzeciwia woli Bożej i nie jest z nią zgodne, wówczas będzie przemieniona w Boga przez miłość”²⁵ – pisze św. Jan od Krzyża.

Zwróćmy uwagę na słowa „przemieniona w Boga”. Oczywiście można – unikając oskarżenia o szaleństwo – stępić ostrość tego wyrażania, interpretując je jako wyłącznie metaforyczne. Interpretacja taka nie odda jednak sprawiedliwości mistykom, którzy perspektywę przeobóstwienia ujmują na tyle dosłownie, że z niemałą odwagą używają określeń – zwanych autoteistycznymi – w których mistyk opisuje siebie jako *j u ż* (a więc jeszcze przed eschatologicznym wypełnieniem) utożsamionego z Bogiem²⁶. To graniczna konsekwencja doktryny o przeobóstwieniu²⁷, która – choć na Zachodzie przez wieki była nieco zapoznana – stanowi rdzeń chrześcijańskiej antropologii. Celem człowieka – każdego człowieka – jest (nieusuwające indywidualnej tożsamości) utożsamienie się z Bogiem przez łaskę, a proces ten rozpoczyna się już w doczesności przez wiarę i sakramenty.

²⁵ Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. 5, 3, w: tenże, *Dzieła*, tłum. M. Smyrak OCD, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1995, s. 197.

²⁶ Zob. zwł. J. A. W i s e m a n, „*To Be God with God*”: *The Autotheistic Sayings of the Mystics*, „*Theological Studies*” 51(1990) nr 2, s. 230-251.

²⁷ Z nowszych studiów zob. zwł. *Partakers of Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Tradition*, red. M.J. Christensen, J.A. Wittung, Baker Academic, Madison 2007; N. R u s s e l, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2004 (pozycja ta zawiera obfitą bibliografię).

Odwołałem się do tradycji mistycznej nie tylko ze względu na wątek zjednoczenia z Bogiem. Może ona być użyteczna do zilustrowania pewnego problemu metateologicznego. Otóż mistycy zgodnie twierdzą, że nie są w stanie adekwatnie opowiedzieć o tym, co jest przedmiotem ich doświadczenia, ani wyrazić w zrozumiałym sposobie poznania, które dzięki niemu uzyskują. Woleliby milczeć i sugerują, że milczeć by należało, cokolwiek bowiem zostanie powiedziane, będzie – radykalnie mówiąc – nieprawdą. Kiedy mowa o Bogu, dochodzimy do granic zarówno języka, jak i samego poznania²⁸. Mistycy uzyskują tę świadomość przez doświadczenie, teologowie – przez spekulację (często bardziej filozoficzną niż ściśle teologiczną). Twierdzenie, że Boga można poznać i wyrazić za pomocą ludzkiego rozumu i ludzkiego języka, może się jawić jako najbardziej szaleńcze ze wszystkich – jako źródło wszelkiego szaleństwa. Stąd apofatyczna korekta, przypomnienie o nieadekwatności teologicznych twierdzeń do ich właściwego przedmiotu, jest w teologii nie tylko de facto obecna, ale też de iure konieczna. Niemniej jej zadania nie stanowi – jak się zdaje – usunięcie szaleństwa rozumianego jako transgresja, lecz tylko, obrazowo mówiąc, pilnowanie, by szaleństwo to nie przerodziło się w obłęd.

Ostatnie zdanie wymaga nieco szerszego wyjaśnienia. Otóż teologia chrześcijańska nie może popaść w całkowitą apofazę z jednego zasadniczego powodu, którym jest sam Jezus Chrystus. „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1,18) – rzecze autor czwartej Ewangelii. Gdyby w tym punkcie się zatrzymał, moglibyśmy uniknąć szaleństwa, jakim jest teologia. Ewangelista pisze jednak dalej: „Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (tamże). Pouczenie to zaś dokonało się po tym, jak „Słowo stało się ciałem” (J 1,14). Idea Wcielenia, wspomniana wcześniej jako jedna z najbardziej transgresywnych treściowo intuicji chrześcijaństwa, stanowi jednocześnie podstawę metateologicznego przekonania o konieczności uprawiania teologii pozytywnej. O Bogu możemy coś sensownie powiedzieć właśnie dlatego, że naszą przemowę poprzedzają słowa Słowa – historyczna przemowa

²⁸ „Skończony intelekt nie potrafi drogą podobieństwa dokładnie poznać prawdy o rzeczach, prawda bowiem nie jest ani «więcej», ani «mniej», ale zasadza się na czymś niepodzielnym, i nie może jej dokładnie zmierzyć to, co samą prawdą nie jest [...]. Intelekt przeto, który nie jest prawdą, nigdy tak dokładnie prawdy nie uchwyci, iżby nie dało się w nieskończoność uchwytować jej coraz dokładniej. [...] Rzecz to więc oczywista, że o prawdzie tyle tylko wiemy, iż jej istota jest czymś niepojętym i stanowi absolutną konieczność niemogącą nigdy być niczym mniej ani więcej, niż jest, nasz zaś umysł to poniekąd możliwość. Istota [...] rzeczy zaś, będąca prawdą bytów, w stanie czystym jest [...] niedostępna; choć wszyscy filozofowie ją zgłębiają, żaden nie potrafi orzec, jaka [...] jest. Im głębszą zdobędziemy wiedzę o tej niewiedzy, tym bardziej zbliżymy się do samej prawdy”.
M i k o ł a j z K u z y, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. 3, tłum. I Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014, s. 19n. Na temat problemu granic poznania teologicznego zob. T. D z i d e k, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Wydawnictwo M, Kraków 2001 (praca zawiera obfitą bibliografię tej problematyki).

Jednorodzonego Boga, wyrażona w ludzkich kategoriach. I przy wszystkich ograniczeniach teologii (pochodzących czy to z naszej niedoskonałości jako stworzeń, czy też ze skutków grzechu), denuncjowanych przez nią samą jako znaczące utrudnienia w adekwatnym opisanu Najwyższego, nie może się ona zwolnić z obowiązku zgłębiania tego, co uczniowie Jezusa zapamiętali z Jego nauczania i działalności.

Teologia znajduje się zatem w sytuacji aporycznej (zrezygnujmy w tym miejscu ze słowa „szaleństwo”): jako nauka jest niezdolna do osiągnięcia własnego celu – adekwatnego poznania własnego przedmiotu; jako służba wspólnocie wierzących nie może zaprzestać usiłowań osiągnięcia tego celu. Skojarzenie z mitem o Syzyfie nie wydaje się tutaj nie na miejscu także dlatego, że ilekroć wydaje się, że teologiczny gmach domknięty został do postaci spójnego metodologicznie i treściowo systemu, wydarza się coś, co każe od nowa toczyć kamienie do jego budowy²⁹.

SZALEŃSTWO WIARY

Na zakończenie konieczne jest poruszenie wątku, który z powodzeniem mógłby otwierać niniejsze studium. Dotąd poruszaliśmy się wewnątrz chrześcijańskiego uniwersum teologicznego, wskazując na te jego aspekty, które jawiły się jako szaleńcze albo in se, albo w zestawieniu z innymi przekonaniami religijnymi w kontekstach, w których chrześcijaństwo się rozwijało. Były to jednak za każdym razem konteksty religijne, w których zasadniczo nie kwestionowano sensowności teologii jako takiej. Właściwie dopiero w niektórych nurtach oświecenia postawiono kwestię zasadności teologii w sposób tak ostry, jak ostro wystąpiono w nich przeciwko religii w ogóle. To samo ratio, na którym teologia – przynajmniej od czasów Abelarda³⁰ – opierała swoje rozstrzygnięcia (swoją „pewność”), zażądało ostatecznego uzasadnienia wiary w istnienie Boga (a w konsekwencji, specyficznie w odniesieniu do chrześcijaństwa, na przykład wiary we Wcielenie i w Zmartwychwstanie). Wobec

²⁹ Wystarczy pomyśleć o tym, że dialektyka położyła kres teologii monastycznej, by potem sama wyczerpać swój potencjał wobec zmian w kulturze, które wymusiły na przykład historyczno-krytyczne podejście do źródeł, uniemożliwiając tym samym wykorzystywanie wyrwanych z kontekstu zdań autorytetów jako przesłanek w sylogizmach.

Depozyt Objawienia nie ulega zmianie – w tym sensie toczony są wciąż te same kamienie. Inaczej jednak niż w przypadku Syzyfa ponowne toczenie nie odbywa się raczej od samego podnóża góry, a proces ten nie będzie nieskończony: położy mu kres Paruzja.

³⁰ Nie zamierzam tutaj rozstrzygać złożonego sporu o rolę racjonalności w teologii. Faktem jest jednak, że *Sic et non* Abelarda wyznacza tutaj pewną istotną cezurę przez wykazanie, że rekurs do autorytetu okazuje się niewystarczający w teologicznej argumentacji i że w związku z tym konieczne jest przywołanie ratio jako arbitra.

siły poznawczej metod badawczych opartych na sprzężeniu rozumowania z eksperymentem, siły potwierdzonej technologiczną skutecznością, samouzasadnienia proponowane przez teologię jawiły się jako niewystarczające. Cóż bowiem mogła ona uczynić wobec żądania dostarczenia dowodu (czy to matematycznego, czy eksperymentalnego) na istnienie przedmiotu wiary, której starała się być intelektualnym rozwinięciem?

Nie czas tu i nie miejsce, by śledzić dzieje nowożytnej apologetyki chrześcijańskiej. Faktem pozostaje, że do dziedzictwa oświecenia należy przekonanie – podzielane przez wielu ludzi, a przynajmniej przez wielu reprezentantów tak zwanego Zachodu³¹ – że uprawianie teologii jest przejawem szaleństwa o tyle, o ile jest nim już sama wiara religijna. W chrześcijaństwie szaleństwo to ma charakter wyjątkowo radykalny, religia owa domaga się bowiem nie tylko uznania faktu istnienia Boga oraz tego, że komunikuje się On z człowiekiem, który zdolny jest do właściwego przyjęcia i zinterpretowania tego przekazu – te elementy są bowiem wspólne wielu religiom. Chrześcijaństwo domaga się natomiast jeszcze wiary, że Bóg w określonym miejscu i czasie stał się człowiekiem, podmiotem ludzkiej historii, jako człowiek umarł i zmartwychwstał, a założona przez niego wspólnota od dwóch tysięcy lat w i e r n i e przekazuje pamięć o tym wydarzeniu oraz udostępnia jego owoce – osiągalne dzięki wierze. Dla „oświeconego rozumu” budowanie obrazu świata, a w związku z tym podejmowanie osobistych decyzji etycznych, w oparciu o taką serię przesłanek przyjętych przez wiarę, a więc niemających dostatecznie pewnego racjonalnego (bądź empirycznego) uzasadnienia, stanowi szaleństwo już nie tylko w sensie metaforycznym – po prostu jest szalone, świadczy o złym funkcjonowaniu ratio w wierzącym podmiocie³².

Wydaje się, że dla wielu teologów uświadomienie sobie tego faktu – czego kulminacja przypadła na wiek dziewiętnasty i pierwszą połowę wieku dwudziestego – było traumatyczne i skłaniało do poszukiwania wyjścia albo kosztem porzucenia chrześcijańskiego dogmatu czy przesunięcia go do sfery mitologicznej (deizm był bodaj najwcześniejszą taką próbą ratowania wiary w Boga kosztem wiary w Objawienie), albo przez schronienie się w bezpiecznych mu-

³¹ Trudno oczywiście szacować jakiegokolwiek proporcje, przeprowadzenie spójnych metodologicznie badań na całych społeczeństwach jest bowiem praktycznie niemożliwe. Jedno z badań, z konieczności wycinkowych, przeprowadzone wśród 1803 filozofów posiadających stopień doktora, wykazało, że 69,9% ankietowanych deklarowało się jako ateści lub się ku ateizmowi skłaniało (por. K.J. K r a a y, *Method and Madness in Contemporary Analytic Philosophy of Religion*, „Toronto Journal of Theology” 29(2013) nr 2, s. 246n.).

³² Stąd nie mogą dziwić np. próby interpretacji doświadczeń mistycznych jako zaburzeń psychicznych – zob. np. A.A. M a r i e, *Mysticisme et Folie. Etude de Psychologie normale et pathologique comparées*, V. Giard & E. Brière, Paris 1907 (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bp-t6k5436600q>).

rach kościelnego (papieskiego) autorytetu³³, który pod koniec dziewiętnastego wieku „zapropował” neotomizm jako remedium na modernistyczny zamęt³⁴. W pierwszej połowie dwudziestego wieku trauma ta doprowadziła niektórych teologów wręcz do przekonania, że we współczesnym im kontekście samo pojęcie (słowo) „bóg” straciło jakiegokolwiek intersubiektywnie sensowne znaczenie – z tego przekonania wyrósł nurt zwany „teologią śmierci Boga”³⁵. Znow szaleństwo – tym razem z punktu widzenia teologicznej ortodoksji?

Jakkolwiek echa sporu z oświeceniowym racjonalizmem (modernizmem) niezupełnie jeszcze przebrzmiały (zwłaszcza w Polsce, która przez wiele lat nie mogła uczestniczyć w „zachodniej” wymianie myśli), to mniej więcej od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku spór ten zaczął tracić na znaczeniu – a to za sprawą zakwestionowania optymistycznej wiary w możliwości ludzkiego rozumu w ramach nurtu, który zwykliśmy nazywać myślą ponowoczesną lub postmodernizmem. Mogło się wydawać, że teologia – pozostająca w ostrym sporze z modernizmem – zdoła w postmodernizmie rozpoznać swojego sprzymierzeńca (a postmodernizm dostrzeże sprzymierzeńca w teologii). Tak się jednak nie stało, głównie z dwóch – pokrewnych sobie – powodów. Po pierwsze, postmodernizm okazał się w takim stopniu sceptyczny wobec możliwości ratio, że teologia nie mogła za nim podążyć, nie chcąc porzucić (będącego też w zasadzie racją jej istnienia) przekonania o ludzkiej zdolności – jakkolwiek niedoskonałej – do poznania prawdy. Role zatem się odwróciły i teraz ta sama teologia, która wobec modernizmu skłonna była kwestionować roszczenia rozumu (narażając się na zarzut irracjonalizmu), wobec postmodernizmu podejmuje się obrony ratio³⁶. Drugi powód jest pochodną pierwszego. Postmodernizm, który wyrósł na podglebiu traum wywołanych przez totalitaryzmy oparte na ideologiach zauroczonych mocą rozumu i siłą wielkich idei, „alergiczniej” reaguje na wszelkie przejawy „silnej myśli” oraz „wielkich narracji”, widząc w nich potencjalną pożywkę dla totalitarnej przemocy. Chrześcijaństwo zaś „wielkiej narracji” nie może się wyrzec, w istocie bowiem samo j e s t taką właśnie narracją. Co pozostałoby z chrześcijaństwa, gdyby odjąć od niego całą warstwę soteriologiczną wraz z eschatologiczną nadzieją? Pozostałaby pamięć o Mistrzu z Nazaretu, którego być może warto byłoby

³³ Dziewiętnastowieczne dążenie do zdogmatyzowania nieomyślności papieskiej wpisuje się w ten proces. Warto pamiętać, że ostatecznie dogmat o nieomyślności ogłoszony na Soborze Watykańskim I, mówi o jej stosunkowo wąskim zakresie – wbrew postulatowi wielu ówczesnych teologów.

³⁴ Zob. *Encyklika Ojca św. Leona XIII „Aeterni patris. O filozofii chrześcijańskiej”*, Te Deum, Warszawa 2003.

³⁵ Por. zwł. L. B. Gilkey, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, tłum. T. Mieszkowski, Pax, Warszawa 1976.

³⁶ Wydaje się, że według tego klucza odczytywać trzeba także intelektualny dorobek pontyfikatu Benedykta XVI.

naśladować w indywidualnych wyborach moralnych – w jakim jednak celu? Teologia chrześcijańska nie zamierza ani wyzbywać się pytania o sens, ani też rezygnować z usiłowań odpowiedzenia na nie – nawet jeśli w perspektywie ponowoczesnej wrażliwości zarówno samo to pytanie jawić się będzie jako bezprzedmiotowe, a próby udzielenia na nie odpowiedzi jako szalone.

*

Może zatem trzeba przyznać – i niech to będzie konkluzja niniejszych rozważań – że teologia po prostu jest szaleństwem w tym sensie, że nieustannie prowokuje do przekraczania zastanych przekonań – czy będą to przekonania obecne w kontekście kulturowym, w jakim chrześcijaństwo w danym czasie się rozwija, i z których chętnie by skorzystało, czy też przekonania wypracowane w jego własnych ramach. Jeśli teologowie rzeczywiście uznają, że w Chrystusie objawił się Bóg i że Jego Duch towarzyszy podejmowanym z wiarą ludzkim wysiłkom poznawczym, prowadząc do „całej prawdy” (J 16, 13), to nie zaprzestaną prób przekraczania tego, co zastane. Czy kolejna dokonana w tym duchu (Duchu) transgresja opisana zostanie przez kogoś za pomocą kategorii szaleństwa – to już bardziej rzecz konwencji językowych i wrażliwości odbiorców. Różnica bowiem nie będzie dotyczyć istoty sprawy, a raczej „natężenia”, czy „zasięgu” transgresji. Teologia jest szaleństwem – czy jednak zawsze się to dostrzega?