Ks. Marcello Neri SCJ
Wydział Teologiczny regionu Emilia-Romagna

Teologia i Europa*

Konferencja ta wpisuje się w ramy współpracy pomiędzy Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i Wydziałem Teologicznym Regionu Emilia-Romagna, która dąży do wypracowania stałych form spotkań i podejmowania wspólnych projektów badawczych. Już to stanowi zaproszenie do poszukiwań teologicznych postrzeganych szerzej, niż zwykle robi się to we własnym środowisku, w swoim języku, w odniesieniu do problematyki i tradycji zakreślonych w pewien sposób przez granice narodowe. Z kolei możliwość dojścia do wymiany studentów, by pewien okres studiów odbywali wewnątrz drugiej instytucji akademickiej, wpisuje tę współpracę w zakres projektu *Erasmus*, który jest mocno wspierany przez Unię Europejską. Ponadto bycie tutaj, tzn. w Krakowie, nie może nie przywoływać na pamięć postaci i posługi kościelnej Jana Pawła II. Papież ten, nie ukrywając bardzo gorącej miłości do swej ziemi ojczystej, był przekonanym zwolennikiem pojmowania „granic" pomiędzy narodami w kategoriach przenikania-spotkania. Dostrzegał on początek nowej epoki, w której pojęcie „granicy" nie musi już więcej oznaczać tylko różnicy i dystansu bronionych za wszelką cenę, ale otwiera się na tworzenie „wspólnych"

* Wykład otwarty wygłoszony w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 21 maja 2008 r. w ramach współpracy między Wydziałem Teologicznym PAT i Wydziałem Teologicznym regionu Emilia-Romagna w Bolonii.

wymiarów kulturowych, politycznych i społecznych, swoistych form gościnności, przepuszczalności. Taki fenomen był do tej pory obcy nowoczesnej idei państwa jako narodu.

Europa jako „horyzont"

Horyzont, w którym Jan Paweł II postrzegał początek tej nowej epoki w pojmowaniu „granicy", stanowi obecna Europa w swej formie politycznej znanej jako Unia Europejska. Nie chodzi tu jedynie o mniej czy bardziej silne pragnienie, ale o rzeczywistość faktycznie wprowadzaną w życie. Pewne zastrzeżenia Jana Pawła II odnośnie do projektu żywionego przez Unię Europejską - zwłaszcza w tym, co dotyczy jego konkretyzacji w „Traktacie" konstytucyjnym - są znane i nie jest moją intencją analizować je w czasie naszego spotkania. Chciałbym jedynie wyrazić życzenie, aby podjąć na nowo kościelną debatę wolną i krytyczną, a więc konstruktywną, nie zaś defensywną, nad zastrzeżeniami, które Jan Paweł II wysuwał wobec podstawowych zasad, jakie Unia Europejska (w tym i państwa należące do niej) próbuje wspólnie wykuć w celu zapoczątkowania nowego, bardziej stabilnego okresu w realizacji projektu „Europa"[1]. Jan Paweł II dawał wyraz swej trosce o to, co inspiruje zamysł polityczny Unii Europejskiej, co nim kieruje. Oznaczało to i oznacza także dla nas dzisiaj, że był tym zagadnieniem żywo *zainteresowany*. To zainteresowanie stanowi, według mnie, jeden z najważniejszych rysów społecznych, a więc i politycznych, posługi Piotrowej i kościelnej Jana Pawła II. Tego rysu Kościół katolicki nie powinien lekkomyślnie i pospiesznie porzucać. Gdyby tak czynił, ryzykowałby popadnięcie w pułapkę niewybaczalnego błędu i głupoty. „Znaki" Ewangelii Bożej krążą od samego początku we wspólnej ludziom historii. To w tym środowisku wiara ma za zadanie dostrzec je, rozpoznać i nazwać zgodnie z pragnieniami i troską samego Boga.

Warto zauważyć, że Jan Paweł II nie mógłby dojść do idei „granicy" jako umożliwiającej obiecujące, owocne spotkanie, gdyby nie

[1] Por. M. Neri, *Europa auf die Probe des Unbedingten*, [w:] *Die philosophische Gotteslehre und der Dialog der Religionen*, red. E. Bidese, A. Fidora, P. Renner, Darmstadt 2008 (w druku).

dostrzegał jej realizacji w rzeczywistości europejskiej. Idea ta jest wcielana *w sposób udany* - choć oczywiście jeszcze częściowy i wymagający doskonalenia - w formie politycznej, którą jest Unia Europejska w i ze swoją stopniową historią. Jest to rzeczywistość budowana poprzez uzgodnienia i zobowiązania, poprzez gotowość do „kompromisu", aby faktycznie osiągnąć poziom możliwie najwyższego współdziałania. Uczynić z nowoczesnej idei „granicy" - a ona w swych początkach wskazywała na nieprzezwyciężalne rozdzielenie i uprawniała do zastosowania w jego obronie każdej formy przemocy - otwartą i *gościnną bazę umożliwiającą nawiązywanie więzi*[2] było ryzykiem epokowym. Temu politycznemu projektowi Europa powojenna poświęciła się, angażując swe najlepsze siły duchowe i kulturalne. Unia Europejska ze swymi instytucjami politycznymi i strukturami ekonomicznymi reprezentuje właśnie sukces podjętego ryzyka. Pomimo niepewności, którą niesie zawsze ze sobą przyszłość, nie możemy dzisiaj nie uznać, że żyjemy w tej zbudowanej z powodzeniem przestrzeni; że żyjemy w jednym z owych fragmentów ludzkich dziejów, który wypełniony jest tym, co będzie nazwane „historią" w jej najwznioślejszym sensie; że jesteśmy, każdy z nas, aktorem i aktorką odpowiedzialnymi za to, aby sąd „historii" nad ideałem politycznym i kulturalnym Unii Europejskiej wypadł na naszą chwałę, a nie na nasze potępienie. Do nas, obywateli zarówno Unii Europejskiej, jak i naszego państwa (jak przypomina nam to okładka paszportu, którego używamy przy przekraczaniu „granic" Unii), należy wybór, czy przyczynić się do utrwalenia sukcesu Unii Europejskiej, czy poddać się bezmyślnie ponownemu napływowi tożsamości barbarzyńskich, opartych na przemocy. Te ostatnie tanio sprzedają bezpieczeństwo, unicestwiając godność „innego", ponieważ nie można go zmieścić w „granicach" tego, czym my mamy pretensję być.

Ma to znaczenie dla nas jako *obywateli*, ale nie tylko. Ma to znaczenie dla nas także i nade wszystko jako *wierzących*. Rzeczywistość *granic* jako tworzących *gościnne więzi* jest zbyt bliska *ewangelicznej ja-*

[2] Na temat gościnności zob.: E. Jabés, *Le livre de l'hospitalité*, Paris 1991; J. Derrida, *De l'hospitalité*, Paris 1997; H.-D. Bahr, *Die Befremdlichkeit des Gastes*, Wien 2005.

kości relacji, jakie Bóg pragnie widzieć zrealizowane[3] - w pierwszym rzędzie pomiędzy swoimi wiernymi, tak by byli rzeczywiście otwarci na wszystkich - aby tę rzeczywistość zredukować do rangi alchemii politycznej i wymiany ekonomicznej. Myślenie o tej idei tylko w ten sposób ukazywałoby profil wiary i chrześcijaństwa historycznego jako w niewielkim stopniu ukształtowany przez słowo swego Pana. Na pewno realizacja owej rzeczywistości politycznej, która chce uczynić z „granicy" źródło więzi gościnnych, podpada także pod osąd wiary. Ale dużo wcześniej i aby takie pojęcie „granicy" mogło być faktycznie zrealizowane, rzeczywistość ta stanowi wyzwanie, które zmusza wiarę do podjęcia decyzji.

W tej optyce Europa w swojej postaci politycznej i instytucjonalnej, jaką jest Unia Europejska, reprezentuje nie tylko możliwy horyzont dla teologii, ale także *zadanie*, które wyznacza jakość myślenia teologicznego jako krytycznej znajomości wiary.

W międzyprzestrzeniach idei „granicy" europejskiej

W ciągu swej specyficznej historii Europa nauczyła się i ciągle się uczy, w jakiej formie religia i jej wartościowanie *nie powinny* być obecne w publicznej przestrzeni współżycia międzyludzkiego: zasadniczo chodzi o podejście na zasadzie ideologii, zarówno laickiej, jak i klerykalnej[4]. Odpowiednikiem na poziomie obywatelskim - i laickim, i kościelnym - ideologicznego podejścia do obecności religii w życiu publicznym są kody tożsamościowe, czyli takie potwierdzanie swej tożsamości, które nie może nie pociągać za sobą dużego współczynnika wykluczenia i dziedzictwa przemocy. Każda bowiem dynamika wykluczająca niesie ze sobą przemoc zarówno po stronie tych, którzy wykluczają, jak i tych, którzy są lub czują się wykluczeni.

Religia, a więc i katolicyzm jako dana, pozytywna postać wiary, powinna tu spoglądać z podejrzliwością, nie zaś zbyt łatwo oddawać pole takim logikom tożsamości. A one przemierzają obszary naszego kontynentu. Powinna to czynić ze względu na powody, które pro-

[3] Por. M. Neri, *I testimoni e la testimonianza*, „Il Regno Attualità" 16:2006, s. 567-573.

[4] Por. N. Sarkozy, *Religioni e laicità, due radici per la Francia*, „Il Regno Documenti" 5:2008, s. 170-173.

wadzą owe logiki o silnej tożsamości do szukania zgody, do współudziału z samą sferą religii. Racje bowiem, którymi są powodowane, mają niewiele lub nie mają nic wspólnego z religią, z religijnymi postawami w życiu, także w obszarze współżycia publicznego. Chrześcijaństwo w szczególności powinno stawić zdecydowany opór pokusie podkreślania na nowo rangi swej obecności na współczesnej scenie publicznej, zgadzając się na powrót logik tożsamościowych wykluczania i ograniczania. Winno to uczynić na mocy przekonania głęboko zakorzenionego w jednym z jego rysów podstawowych. Jest to przekonanie, iż Panem *rodzącym wszystkich* (także „innych") do życia jest wyłącznie Bóg, *wyznawany przez niektórych, przez Jego uczniów*. To suwerenne panowanie Boga odbiera chrześcijaństwu już w samym punkcie wyjścia możliwość posługiwania się *partykularyzmem* historycznego wyznawania wiary przeciw *uniwersalizmowi wspólnego pochodzenia i przeznaczenia* każdego mężczyzny i każdej kobiety przychodzących na świat i mieszkających na nim. Wydaje się, że chrześcijaństwo nauczyło się tego teoretycznie, ale jeszcze z trudem rzeczywiście to praktykuje, przede wszystkim w tych sytuacjach, w których musi zabiegać o większą obecność na poziomie życia publicznego i współżycia cywilnego.

Powiedzieliśmy, że Europa już wie, w jaki sposób wiara w swoim wyrazie pozytywnym i historycznym *nie powinna* pojawiać się w ludzkim życiu społecznym. Wie, że nie może być ani rozumiana jako totalitaryzująca zasada zarządzania społecznością ludzi, ani całkowicie wykluczana z przestrzeni publicznej i kulturalnej. A to w tej przestrzeni występują tendencje mające legitymizować rządzenie wspólnotą. To, czego Europa nauczyła się w ciągu swej historii, w czasie pokonywania jej dramatycznych meandrów, można przedstawić właśnie jako wyodrębnienie idei „granic" pomiędzy ustanowionymi formami współżycia cywilnego i ustanowionymi formami wyznawanej wiary. To, czego Europa, tak jak ją dzisiaj znamy, czyli jako rzeczywistość polityczna Unii Europejskiej, uczy się mozolnie zrozumieć, przedstawia się następująco: idea „granicy" jako wykluczającego wytyczenia pola (w wymiarze politycznym i religijnym) jest nie tylko niewystarczająca w odniesieniu do humanistycznej jakości więzi publicznych, ale także niekoherentna z postrzeganiem

„granicy" jako źródła gościnnych i solidarnych więzi. To właśnie rozwój i powodzenie *polityczne* tej idei domaga się od Europy, aby ponownie otworzyła *dossier* dotyczące „granicy" religii w przestrzeni życia publicznego[5].

Polityczny projekt naszego kontynentu zagubił ten wymiar „duchowy", dzięki któremu w grę włączone są najlepsze i najwyższe siły wspólnego nam wszystkim człowieczeństwa. To właśnie ten wymiar jako jedyny gwarantuje, że decyzje ludzi rządzących społecznością ludzką nie będą miały charakteru czysto kontraktowego czy cząstkowego. Ryzyko, jasno dostrzeżone przez najbardziej przekonanych protagonistów wspólnego projektu, polega na zredukowaniu ideału wpisanego w rzeczywistość polityczną Unii Europejskiej do zarządzania czysto biurokratycznego interesami i siłami będącymi w grze[6]. Niemniej jednak wydaje się, że chrześcijaństwo ze swej strony zagubiło aktywne zainteresowanie i jakość społeczno-cywilną wiary, które nie wyczerpują się w legitymizacji własnej obecności, ale zmierzają do budowania *wspólnego środowiska*, którym jest świat na miarę człowieczeństwa widzianego oczami Boga. I to z tej racji wiara chrześcijańska i jej instytucje są pozytywnie wezwane do ponownego otwarcia *dossier* dotyczącego „granic" demokratycznej formy współżycia społeczno-politycznego w odniesieniu do wiary konfesyjnej.

Na polu tym pojawia się zadanie, które dla strony katolickiej nie może dotyczyć wyłącznie magisterium, ale obiektywnie domaga się dociekań teologicznych w sensie ścisłym. Przedsięwzięcie to potrzebuje przestrzeni i czasu: musi przecież poruszać się po obszarach dotąd nieznanych. Jednak przede wszystkim potrzebuje ono, by samo nie było podejrzane o niesłuszne roztrwanianie chrześcijańskiej specyfiki życia w świecie (po stronie kościelnej) i o strategię przywracania według zasad *ancien régime* stosunków pomiędzy funkcjami obywatelskimi a wyznawaniem wiary (po stronie odpowiedzialnych za

---

[5] Por. P. Sequeri, *Cesare e Dio*, [w:] Il Regno (ed.), *Non passare oltre. I cristiani e la vita pubblica in Italia e in Europa*, Bologna 2003, s. 199–207.

[6] Por. T. Padoa Schioppa, *Il futuro dell'Unione Europea. Troppa Europa? Orizzonte e identità di un'idea*, „Il Regno Attualità" 20:2002, s. 702 n.; H. Madelin, *Refaire l'Europe. Le vieux et le neuf*, Paris 2007.

politykę i kulturę w Unii Europejskiej). Na pewno do teologii należy zadanie rozwiania - i to od samego początku - możliwych podejrzeń tak o charakterze kościelnym, jak i politycznym. Z drugiej strony jest konieczne, aby Kościół i europejska kultura polityczna zaniechały ze swych stron zastrzeżeń o charakterze ideologicznym wobec kompleksowego zaangażowania kulturalnego ze strony samego poznania teologicznego.

Właśnie w związku z radykalną zmianą, jaka stała się udziałem idei „granicy" w trakcie realizacji projektu Unii Europejskiej - w tym sensie, że skutecznie zaczęła łączyć na zasadzie więzów gościnności i otwartości - Europa i jej kultura są w istocie zainteresowane ponownym wprowadzeniem w obieg, na poziomie debaty publicznej i przed-politycznego kształtowania opinii społecznej, poznania teologicznego związanego z wiarą. Przecież to właśnie do tego poznania trzeba się odwołać, aby rozumieć „granice" między wymiarem politycznym i religijnym nie jako linię demarkacyjną, ale jako rzeczywistość zdolną wzmocnić i kształtować więzi gościnne pomiędzy tymi dwoma aspektami bycia obywatelem. Religioznawstwo ze swoim podejściem tendencyjnie opisowym będące prostym rozpoznaniem fenomenu w jego występowaniu nie jest wystarczająco wyposażone do kształtowania współrzędnych tej wzajemnej akceptacji i gościnności między wymiarem politycznym i religijnym. Bardzo ostrożna filozofia religii ze swą metodyczną zewnętrznością wobec fenomenu religii w jej pozytywnych i konkretnych przejawach też nie wydaje się być na wysokości podobnego przedsięwzięcia. Te dwie nauki „laickiej" akademii poznania nie są adekwatnymi podmiotami, aby osiągnąć gościnny kształt „granic" między polityką i religią, ponieważ na obu biegunach tej gościnności nie chodzi tylko o struktury formalne, ale także i przede wszystkim o *treści*. Treści, które zachowując swą specyfikę polityczną z jednej strony i religijną z drugiej, zbiegają się w punkcie pierwotnie wspólnym: w człowieczeństwie, które jest udziałem nas wszystkich[7]

Jakkolwiek bardzo paradoksalne może się to wydawać, partnerem najbardziej płodnym i adekwatnym, jakiego sfera polityki może

[7] Por. P. Sequeri, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Milano 2002.

zaprosić do budowania jakości gościnnej „granic" między wymiarem publicznym życia społecznego i konfesyjnym przekonaniem wiary, jest właśnie teologia w swym ujęciu ściśle „dogmatycznym" - to znaczy ta postać krytycznego poznania wiary, która dotyka bezpośrednio *samej treści* prawdy Bożej jako „historii" Boga między i z ludźmi. Nie tylko w oczekiwaniu, że podobne wezwanie zostanie skierowane do niej, ale budując od wewnątrz swego specyficznego zadania racje, które legitymizują jej wezwanie, teologia w swym ujęciu „dogmatycznym" może ponownie zarekomendować się w tej publicznej roli, którą odgrywała w najlepszych okresach chrześcijaństwa historycznego: kiedy „dogmat" nie oznaczał obrony terytorium dla wyłącznej korzyści wspólnoty konfesyjnej, ile raczej poddanie rozżarzonego jądra wiary debacie publicznej, które było zdolne przywołać najwyższe i najbardziej wiążące profile myśli i tradycji filozoficznej i kulturalnej środowiska „europejskiego" *Logos* wiary w swej specyfice i wyjątkowości chrześcijańskiej zwracał się wówczas do wspólnego *logosu* rozumu o przedsięwzięcia najwyższe i najbardziej godne siebie.

Jeśli okres „chrześcijański" faktycznie istniał na kontynencie europejskim, to coś takiego było możliwe dlatego, że teologia, w swoim „dogmacie", umiała poruszać się na tym wymagającym poziomie *logosu* rozumu, uznając w nim nie teren do skolonizowania i nagięcia do swej wyłącznej służby, lecz autonomiczną instancję krytyczną, która wpływała na sam *logos* wiary chrześcijańskiej. Okres „granicy" wzajemnie gościnnej między autonomią rozumu filozoficznego i autonomią rozumu teologicznego ukształtował najwznioślejsze rysy i najbardziej intrygujące wytwory kultury, jakie Europa znała w swej historii. Racje, które przekształciły gościnność owej „granicy" w opozycję, we wzajemną obcość, są zbyt złożone, aby je analizować w czasie tego spotkania. Niemniej zarówno na kanwie chrześcijaństwa historycznego, jak i nowoczesnej idei Europy znajdujemy przyczynki, aby powiedzieć, że obcość czy wręcz przeciwstawienie nie były i nie są także dzisiaj jedynym możliwym przeznaczeniem owej „granicy" Myślę tutaj - tylko po to, by wskazać dwa wyzwania, od których trzeba by wyjść - o XVII-wiecznej filozofii francuskiej[8] i o

[8] Por. F. Ceragioli, *Antropologia e grazia nel pensiero di Malebranche*, Cantalupa 2005.

nierozwiniętym do końca idealizmie niemieckim[9] oraz jego recepcji w teologii katolickiej.

Te regiony o „granicach" jeszcze przepuszczalnych i gościnnych między *logosem* filozoficznym i *logosem* wierzącym mogą i powinny być na nowo uczęszczane zarówno przez poznanie „laickie" odwołujące się do rozumu, jak i to „konfesyjne" właściwe religii, aby ukształtować - w sytuacji kulturowej, która nie chce być dłużej prostą opozycją, pozostawiającą każdemu to, co jest w jego kompetencji i możności - odnowione racje wzajemnej gościnności krytycznej. Ona pobudza obydwa poznania do lepszej jakości swego funkcjonowania. W tej perspektywie na przykład teologia powinna zaangażować się wokół „dogmatycznej" istoty *konfesyjnego określania Boga*, które umie dojść do porozumienia czy to z uniwersalistycznym, wspólnym przeznaczeniem człowieka w chrystologicznej przestrzeni urzeczywistnionej relacji z Bogiem, czy to z genezą podmiotu w jego rzeczywistości i określoności historycznej. Konfesyjne określanie, które z jednej strony pozostanie krytyczną, suwerenną zasadą (dla samej wiary) jakości więzi, jakie człowiek tworzy w rozlicznych przedsięwzięciach „rąk" i „umysłu"[10], umie też uszanować historyczne formy owych więzi jako coś, w czym chodzi o samego Boga. Jest to zaszczytna funkcja, która nie prowadzi teologii do *munus alienum*, ale na powrót do Bożego miejsca początkowego, a dokładniej do samego Boga, który chce być istotą całego tego wydarzenia, jakim jest wspólna ludziom historia.

Teologia dostrzega tu dla siebie impuls do zdecydowanego wysiłku na rzecz odzyskania pierwotnego paradygmatu swego własnego poznania: paradygmatu formy rzeczywistej, wydarzeniowego objawienia się Boga, w której to formie wyraża się i jest wysoce dostępna sama jakość bezwarunkowego bytu, która jest właściwa Bogu. Z takim „odzyskaniem" koresponduje przezwyciężenie dwuznacznej semantyki wpisanej w przesłanie „objawienia" z jej dialek-

---

[9] Por. K. Müller, *La plasticità del pensiero di Dio. La storicità come pungiglione critico nella relazione fra fede e ragione*, [w:] *Collaboratori della vostra gioia...*, red. M. Neri, M. Rossi, Bologna 2008 (w druku).

[10] Por. P. Sequeri, *L'anima e le tecniche*, [w:] Il Regno (ed.), *Non passare oltre...*, s. 49–66.

tyką zasłonięcia i odsłonięcia, która dla ludzkiego umysłu kończy się często zamknięciem Boga i Jego bytowania w przestrzeni wyznaczonej przez proporcje ilościowe z jednoczesnym odsunięciem na bok decydującej kwestii *jakości i sprawiedliwości* bytu, które odsłaniają się w jego konkretnej manifestacji historycznej. Tylko taki Bóg, który faktycznie jest obecny w stawaniu się historii ludzkiej i który wyjawia jakość swego bytu w wyłanianiu się fenomenologicznym, świadczącym o Jego sprawiedliwości względem człowieka, jest w stanie uchylić się od prawa relatywizmu. Prawo to zagnieżdża się w twierdzeniu dogmatycznym, kiedy rozumie się je jako strategię ukierunkowaną na uwolnienie *konfesyjnego mówienia o Bogu* od uwarunkowania historycznego, w które było ono wpisane od zawsze.

By ponownie podjąć „ideę" humanizmu

Kiedy właściwa chrześcijaństwu historycznemu myśl, koncentrująca się wokół wydarzenia chrystologicznego w historii jako stanowiącego samą istotę właściwego Bogu bytowania, nie ma charakteru apologetycznego i rewindykacyjnego (a żadna racja wewnętrzna tego wydarzenia nie domaga się tego od niej), jest zdolna do działania na wspólnej z kulturą płaszczyźnie jako nakaz myślenia i kształtowania najlepszych i najwyższych rysów wspólnego nam człowieczeństwa. Nie oznacza to jednak, jakoby chciała przez to upodobnić „sztukę" tego, co ludzkie, do konfesyjnej formy sumienia, którą odnajdujemy w rozpoznaniu właściwego Bogu imienia. Przynajmniej tak przedstawia się historia, która wniosła swój wkład w stworzenie owej rzeczywistości, jaką w swym wymiarze politycznym my dzisiaj nazywamy Unią Europejską. Trwała wartość kulturowa i jakość społeczna wiary chrześcijańskiej nie leży tyle w wykopaliskach archeologicznych odnoszących się do *tej* historii europejskiej, ile raczej w ponownym wprowadzeniu w obieg, wewnątrz wątków współczesności, tego pierwotnie humanistycznego wymiaru chrześcijańskiego poznania Boga poprzez wiarę.

Gdy i jeśli teologii udałoby się przekonfigurować w tym sensie fundamentalną strukturę samego twierdzenia dogmatycznego, wtedy umiałaby ona wystąpić na scenie publicznej debaty toczonej

w kręgu kultury europejskiej. Ta ostatnia naprawdę chce przylgnąć do ożywiającego ją ideału. Jest to ideał gościnnej ekspansji w kierunku solidarnych więzów właściwych samej idei „granicy" Teologia nie występuje tu jako potężny przybysz, którego nie można przyjąć, ale jako podmiot niezbywalny dla samej urzeczywistnionej autonomii tego, co w polityce stoi na czele demokratycznego kierowania współżyciem społecznym. Czyniąc to teologia, właśnie w swoim wyczuleniu „dogmatycznym", nie robiłaby nic innego, jak przylgnęłaby w sposób adekwatny do swej pierwotnej zasady - zasady chrystologicznego działania ze strony Boga i Jego prawdy. Dla wiary chrześcijańskiej, jak i dla jej krytycznego poznania *związana z Bogiem zasada humanistyczna* nie jest drugorzędnym korelatem antropologicznym ani strategicznym dostosowaniem się do warunków środowiska, w którym dzisiaj się znajduje i aktualizuje. Zasada ta jest definitywnym objawieniem prawdy o Bogu, o Jego bytowaniu i działaniu, o tym, że jest On ostateczną sprawiedliwością dla człowieka.

To, co jest nam wprost dostępne w Jezusie, to znaczy Jego człowieczeństwo, fenomen Jego historycznego ukazania się, formy i pozycje, jakie przybiera Jego ciało, jest właściwą ontologią Jego szczególnej osoby[11]. Tą ontologią, którą tradycja nazywa unią hipostatyczną, *homousia* z Bogiem i z ludźmi, jest - w znaczeniu mocnym - Jego ukazanie się w ciele. Chodzi o to, co PierAngelo Sequeri nazwał *egzystencją antropologiczną* Boga, która nie jest do wydedukowania ani do sprowadzenia do żadnej egzystencji nadprzyrodzonej człowieka[12]. I to jest dokładnie przejście, które pozwala nazwać *humanistyczną* zasadę chrześcijaństwa nie jedynie implikacją antropologiczną, ile raczej fundamentem *teologicznym* w sensie ścisłym[13]

Wprowadzenie w odniesieniu do Boga na nowo w obieg tej humanistycznej zasady, w pierwszym rzędzie w wątki poznania teologicznego i życia kościelnego jako życia wiary, ale potem zdecydowanie i z przekonaniem także we współczesną kulturę europejską,

---

[11] Por. M. Neri, *Gesù affetti e corporeità di Dio. Il cuore e la fede*, Assisi 2007

[12] Por. P. Sequeri, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù. Giustificazione e prospettive*, „Teologia" 23:1998, s. 315.

[13] Por. M. Neri, *La devozione e la fede: la qualità umanistica del cristianesimo*, [w:] Il Regno (ed.), *Annale della Chiesa Italiana*, Bologna 2008, s. 107-114.

przedstawia - moim zdaniem - formę, przy pomocy której chrześcijaństwo historyczne jest wzywane dzisiaj do odpowiadania na wydarzenie *notitia Dei* w świecie ludzkim, tak jak tę *notitia Dei* zna i wyznaje wiara. Wiara chrześcijańska staje w obronie następującej cechy tego, co boskie: tej, która wie, że „granica granic", ta właściwa Bogu, który nie jest człowiekiem, i ta właściwa człowiekowi, który nie jest Bogiem („granica" wytyczona dla obrony szczęśliwego rezultatu bycia po prostu ludźmi), zachowuje swój charakter dokładnie i jedynie w formie niesłychanej i nieoczekiwanej *gościnności.*

Europejska kultura polityczna jest na to wrażliwa, ponieważ umie rozpoznać tu nie tylko jeden z kodów, które ją zrodziły, ale także, a nawet przede wszystkim rys, jaki wybrała na swą zasadę wiodącą. Ta kultura odczuwa ranę, która daje się we znaki samemu jej projektowi, kiedy nie przyczynia się do budowania humanistycznej jakości spajających ją więzów. Czuje to, ponieważ widzi, że jej ideał staje się pozbawiony treści tam, gdzie nie udaje się jej oprzeć na jasnej bazie humanistycznej. To ta baza jest w stanie ustrzec ją przed podstępnym (ponieważ sprzedawanym jako propaganda neo-humanizmu) wyzuciem z treści poprzez komercjalizację i merkantylizację najdroższych i najbardziej newralgicznych więzi, w obrębie których człowiek próbuje tych przedsięwzięć, jakie są drogie samemu Bogu i stanowią przedmiot Jego troski. Teologia i wiara nie mają za zadanie „ochrzcić" te więzi drapieżnym gestem, lecz uznać je i otoczyć troską jako coś, w czym chodzi o samego Boga.

Aspekt teologiczny jest tym splotem, wokół którego zrodziła się zarówno autonomia sztuk wyzwolonych, jak i ów ważny okres, który jeszcze dzisiaj wyróżnia kulturę europejską w czasach globalizacji, okres, który zwykle określamy nazwą humanizmu. Wprowadzenie na nowo w obieg gościnności owej „granicy" jest właśnie formą, w której *logos* wielkoduszności umysłu i ręki człowieka i *logos* sumienia człowieka wierzącego mogą przyczynić się dzisiaj do przywrócenia jedności i godności należącemu do nas wszystkich człowieczeństwu, wielbiąc w ten sposób sam *logos* Boży, nieodwołalne udostępnienie gościnności początkowej, czyli „granicy granic"

tłumaczenie ks. Stanisław Wronka

Teologia ed Europa
Riassunto

L'articolo è un frutto della conferenza del teologo bolognese tenuta alla Pontificia Accademia Teologica di Cracovia il 21 maggio 2008. L'autore presenta il cambiamento positivo della situazione in Europa negli ultimi decenni. Grazie all'Unione Europea le frontiere non separano più le nazioni e gli uomini, bensì diventano permeabili e creano i legami ospitali che rendono possibile il dialogo e collaborazione su diversi livelli. La teologia ha un importante ruolo da svolgere in questo processo di globalizzazione, perché si richiama alla comune base di tutti gli uomini, cioè che sono creati e redenti dall'unico Dio e godono la stessa dignità e vocazione. In Dio, presente nella storia in Cristo e nella Chiesa, tutti possono incontrarsi e vivere insieme. Con i loro contributo i teologi possono e devono incitare a varcare diverse frontiere, anche questa fra fede e ragione, e ad approfondire e rafforzare l'unificazione delle nazioni europee, perché oltrepassi le dimensioni meramente economiche e politiche.