

Zenon Cardinal G r o c h o l e w s k i, *Universitatea azi – Universität heute*, Cluj-Napoca 2010, Editura Fundatiei pentru Studi Europee ss. 181.

Próba oceny wartości merytorycznej pracy wydanej z racji nadania Kardynałowi Z. Grocholewskiemu doktoratu *honoris causa* na Uniwersytecie w Rumunii nie należy do łatwych. Na treść pracy składają się: laudacja w języku angielskim i rumuńskim, kilka wykładów Księdza Kardynała wygłoszonych w języku francuskim i niemieckim oraz Wywiad z Kardynałem przeprowadzony w języku francuskim, opublikowany także w języku rumuńskim. Poza barierą językową, która jest przecież do pokonania, jest jeszcze ta prestiżowa, zezwalająca jedynie na skrótowe zreferowanie problematyki, a nie jej merytoryczne ocenianie.

Na wstępie należy wyrazić uznanie, że do wielu uczelni wyższych w świecie, które nadały Księdzu Kardynałowi tytuł doktora *honoris causa* (m.in. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dołączył też uniwersytet w Rumunii, kraju o przeszłości reżimu komunistycznego, ale poczuwającego się do związków z kulturą chrześcijańską. Okazuje się, że śledzi się tam z uwagą działalność będącego w mniejszości Kościoła katolickiego, tym razem reprezentowanego przez Księdza Kardynała. Dobitym tego dowodem jest obszerna laudacja Andrei Marga (zob. s. 8-14). Uwydatniono w niej dwa etapy działania Księdza Kardynała, najpierw jako Prefekta Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej (1998-1999) a następnie Prefekta Kongregacji Wychowania Katolickiego. Autor laudacji scharakteryzował sylwetkę naukową i tematykę wystąpień Księdza Kardynała, wykazując przy tym dobrą znajomość problematyki jego wystąpień na różnych uczelniach i podkreślając znaczenie 1600 uniwersytetów i 20 tysięcy szkół katolickich w świecie, które podlegają kompetencji tejsze Kongregacji.

Przybliżając treść pracy, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na cenny wykład wygłoszony w języku francuskim (*La Théologie au sein de l'Université*) o roli wydziałów teologicznych w uniwersytecie. Omawiając główny obowiązek wydziałów teologicznych na uniwersytecie państwowym kard. Grocholewski podkreśla, że jest nim wykształcenie personelu wykwalifikowanego (duchownego lub świeckiego) do służby ich wspólnot religijnych, dlatego wydziały teologii są ze swej natury zobowiązane do współdziałania z władzami Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Autor swoje stwierdzenia opiera przede wszystkim na wytycznych konstytucji apo-

stolskiej Jana Pawła II *Sapientia christiana* z 15 kwietnia 1979 r. Kościół poddał Kongregacji Wychowania Katolickiego kompetencje dotyczące wydziałów kościelnych, gdyż one mogą być erygowane kanonicznie przez Stolicę Apostolską. Do niej też należy aprobatę stopni akademickich, statutów każdego wydziału i programów studiów oraz zatwierdzenie dziekanów wydziałów, a wszyscy nauczyciele akademicy muszą od niej uzyskać *nihil obstat*. Jak każda dyscyplina naukowa używa właściwej metody, także teologia, pozostając w naukach kościelnych, powinna opierać się głównie na Piśmie Świętym i na Tradycji i prezentować wychowanie właściwe Kościołowi. Stąd też ważna jest zgodność nauczania na tych wydziałach z Magisterium Kościoła. Takie wymogi stawia właśnie Sobór Watykański II. Dlatego wspomniana konstytucja apostolska *Sapientia Christiana*, opierając się na nauce Soboru, zapewnia wolność badań i nauki, która zmierza do uzyskania autentycznego postępu poznania i rozumienia prawdy wiecznej, jednocześnie podkreśla, że prawdziwa wolność nauki powinna być kontynuowana w granicach Słowa Bożego, poprzez które jest utożsamiana z Magisterium żyjącego Kościoła. Ponadto wspomniana konstytucja apostolska obliuguje katolickie wydziały teologiczne do wspólnoty wiary poprzez świadectwo wierności doktrynie i misji Kościoła, a profesorowie są zobligowani do dawania przykładu życia chrześcijańskiego. Do metody pracy teologicznej należy nie tylko poznanie tajemnic boskich przez studia i badania naukowe, ale także poprzez relacje wewnętrzną z Bogiem, poprzez modlitwę, a przede wszystkim przez kontemplację. Taki sposób uprawiania teologii potwierdził Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* z 6 stycznia 2001 r. Podkreślił niewystarczalność zwykłej drogi poznania, ale także wskazał na konieczność łaski „Objawienia”. Jak zaznacza w swym wykładzie kard. Grocholewski, ta metoda uprawiania teologii jest wyzwaniem dla wszystkich wspólnot chrześcijańskich, tym bardziej na wydziałach teologicznych. Akcentuje dwa aspekty pracy teologicznej, że prawda teologiczna powinna być „zaadoptowana do natury i charakteru każdej kultury, biorąc pod uwagę, w szczególności filozofię i wiarę ludzi, wykluczając synkretyzm i fałszywy partykularyzm” oraz że zachodzi konieczność współpracy między ośrodkami myśli teologicznej. Odnosząc się do sytuacji Wydziału Teologicznego na uniwersytecie w Rumunii, Ksiądz Kardynał uwzględnił także rolę ekumeniczną, czyli promowania dialogu ekumenicznego (zob. s. 17-23). Podkreślił znaczenie teologii na uniwersytecie, przede wszystkim dwa główne obowiązki wydziałów teologicznych, a mianowicie pamięci o ich charakterze wyznaniowym i o niektórych cechach charakteryzujących pracę teologiczną (chodzi o specyfikę wydziałów teologicznych na uniwersytecie i ich rolę w tworzeniu dobra uniwersytetu).

Gdy chodzi o charakter wyznaniowy wydziałów, Ksiądz Kardynał podkreśla za konstytucją apostolską Jana Pawła II *Ex Corde Ecclesiae* z 1990 r., że Kościół od wieków dzieli ze wszystkimi uniwersytetami „owo *gaudium de veritate*, tak drogie św. Augustynowi, to jest radość poszukiwania prawdy we wszystkich dziedzinach wiedzy, odkrywania jej i głoszenia”. *Sapientia Christiana* nakłada na wydziały teologiczne obowiązek kontaktów, współpracy i dialogu z innymi centrami nauki i kultury. Chodzi tutaj – według systematyzacji kard. Grocholewskiego – o niesienie świadomości, że „postęp naukowo-techniczny może zostać wykorzystany nie tylko dla dobra człowieka, ale również do jego zniszczenia”. Autor snuje ciekawe

i przekonujące refleksje, głównie oparte na encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis*, i proponuje, aby wydziały teologiczne wносиły w te kontakty refleksję nad problemem rozwoju moralnego człowieka w relacji do rozwoju naukowo-technicznego i ekonomicznego. Warta zauważenia jest potrzeba, aby wydziały teologiczne wносиły do dialogu naukowego pogłębioną refleksję nad godnością człowieka i rozważanie na temat pytania: „czy ów postęp, którego autorem i sprawcą jest człowiek, czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem „bardziej ludzkim”, bardziej „godnym człowieka”? Czy w kontekście tego postępu człowiek staje się lepszy, duchowo dojrzalszy, bardziej świadomy godności swego człowieczeństwa i odpowiedzialny, bardziej otwarty na drugich, zwłaszcza na potrzebujących, słabszych, czy bardziej jest gotowy świadczyć i nieść pomoc wszystkim? To pytanie muszą „stawiać sobie równocześnie wszyscy ludzie, a zwłaszcza te środowiska i te społeczeństwa, które mają szczególnie aktywny udział w procesach współczesnego postępu”, a więc w pierwszej kolejności ośrodki akademickie. Cywilizacja o profilu czysto materialistycznym, nieraz wbrew intencjom i założeniom swoich pionierów, oddaje człowieka w taką niewolę. Ponadto wydziały teologiczne powinny być „wrażliwe na prawdę o człowieku i jego dobro w każdym wymiarze i podkreślać, że dominacja człowieka nad światem widzialnym „leży w pierwszeństwie etyki przed techniką, [...] w prymacie osoby w stosunku do rzeczy, [...] w pierwszeństwie ducha wobec materii”, a więc prowokuje ośrodki uniwersyteckie do refleksji i dyskusji nad powyższymi aspektami.

W dalszej refleksji Księdza Kardynała nad wkładem wydziałów teologicznych w życie nauki i społeczeństwa ważne jest poszukiwanie sensu, które – według konstytucji apostołskiej Jana Pawła II *Ex Corde Ecclesiae* z 1990 – ma zagwarantować, że nowe odkrycia będą służyć prawdziwemu dobru jednostek oraz społeczeństwa ludzkiego jako całości. Chodzi więc o stworzenie podstawowej integracji poznania naukowego, dzięki której „uczeni winni podejmować nieustanny wysiłek określania właściwego miejsca i znaczenia każdej z poszczególnych dyscyplin w ramach ogólnej wizji osoby ludzkiej i świata”. Nauka pozostawiona samej sobie, jak powiedział Jan Paweł II do profesorów i studentów na Uniwersytecie w Kolonii w listopadzie 1980, nie jest zdolna do udzielenia odpowiedzi na temat sensu życia. To właśnie „Teologia odgrywa szczególnie ważną rolę w poszukiwaniu syntezy wiedzy, a także w dialogu między wiarą a rozumem. Ponadto z jej dorobku korzystają wszystkie inne dyscypliny w swym poszukiwaniu sensu: teologia nie tylko pomaga im określać, w jaki sposób ich odkrycia wpłyną na życie osób i społeczeństw, ale także ukazuje im perspektywę i nadaje kierunek, o których nie mówią ich własne metodologie”. Poszukiwanie prawdy winno być bezinteresowne. Bez pasji prawdy każda kultura pogrąża się w relatywizmie i niepewności, gdyż nierzadko można zaobserwować uległość badań naukowych wobec różnych interesów, które nie są naukowe, lub – co jest najgorsze – manipulacji, nawet zafałszowaniu, które nie jest zarezerwowane wyłącznie systemom totalitarnym. I w tej perspektywie wydział teologiczny jest bodźcem do kontynuowania bezinteresownego poszukiwania prawdy we wszystkich wymiarach, rozumiejąc tę relację w kontekście Najwyższej Prawdy, jaką jest Bóg. Kardynał przytacza słowa Johna Henry’ego Newmana: że „prawda jest jego prawdziwym sprzymierzeńcem [...], a wiedza i rozum są wiernymi sługami wiary”.

Ważnym zadaniem wydziałów teologicznych na uniwersytetach jest prowokowanie dialogu dotyczącego relacji między wiarą i rozumem. Już Sobór Watykański II wyraził ubolewanie nad niektórymi postawami umysłowymi, jakich dawniej na skutek nie dość jasno rozumianej słusznej autonomii nauk nie brakowało także między samymi chrześcijanami, a które – wywoławszy waśnie i spory – doprowadziły wielu do przeciwstawienia wiary i wiedzy (Konstytucja *Gaudium et spes*).

W trzeciej części swego przemówienia Ksiądz Kardynał przekonywał, iż same uniwersytety ubogacają swą ofertę poprzez erylowanie wydziałów teologicznych. Także tutaj, cytując *Sapientia Christiana*, pisze, że „znajomość nowych nauk i doktryn oraz najnowszych wynalazków z obyczajami chrześcijańskimi i z wykształceniem w doktrynie chrześcijańskiej, tak żeby kultura religijna i prawosć ducha szły u nich w parze ze znajomością nauk i rozwijających się z każdym dniem umiejętności technicznych, aby mogli dzięki temu oceniać i wyjaśniać wszystko w duchu całkowicie chrześcijańskim. Ci, którzy w seminariach i uniwersytetach oddają się naukom teologicznym, niech starają się współpracować z ludźmi biegłymi w innych gałęziach wiedzy, zespalając z nimi swoje siły i pomysły. Dociekanie teologiczne niech zarazem zmierza do głębokiego poznania prawdy objawionej i nie zaniedbuje kontaktowania jej ze współczesnością, żeby mogło ono pomóc ludziom wykształconym w różnych dziedzinach nauki do pełniejszej znajomości wiary. Ta wspólna praca będzie bardzo pomocna przy kształceniu kapłanów, którzy będą mogli naukę Kościoła o Bogu, człowieku i świecie należycie podawać naszym współczesnym, tak żeby oni chętniej to słowo przyjmowali. Co więcej, pożądane jest, żeby wielu świeckich katolików zyskiwało odpowiednie wykształcenie w naukach teologicznych i żeby duża część spośród nich studia te gorliwie uprawiała i pogłębiała. A żeby zaś zadanie swoje mogli oni wykonywać, trzeba przyznawać wiernym, czy to duchownym czy świeckim, należyta wolność badania, myślenia oraz wyrażania pokornie i odważnie swego zdania w sprawach, których znajomością się odznaczają. To wydziały teologiczne winny udzielać odpowiedzi «w kwestiach, które prowadzą do rozwoju kulturowego» i «poprzez zastosowanie w badaniach w świetle Objawienia rozwiązań tych problemów, które stają przed człowiekiem». Ksiądz Kardynał na koniec dodaje, że wydział teologii na uniwersytecie powinien także odpowiadać na problemy stawiane przez różne dyscypliny naukowe i nowe odkrycia; jednocześnie prowokować w sposób bardziej bezpośredni swoją misję wewnątrz uniwersytetu (s. 23-31).

W omawianej pracy wystąpienie Księdza Kardynała zostało zaprezentowane także w języku rumuńskim. Następnie zamieszczony jest referat, wygłoszony w języku francuskim w 2006 r., pt. *L'Université face à la globalisation*. Autor referatu oparł swe rozważania na materiałach międzynarodowej konferencji pt. „Globalizacja i edukacja szkolnictwa wyższego katolickiego: nadzieje i wyzwania”, zorganizowanej przez Kongregację Wychowania Katolickiego i Federację Międzynarodowych Uniwersytetów Katolickich (IFCU/FIUC), która odbyła się w Watykanie w grudniu 2002 r., oraz na wnioskach z seminarium naukowego pt. „Globalizacja i edukacja”, które odbyło się w listopadzie 2005 r. również w Watykanie. Materiały pokonferencyjne zostały opublikowane i są dostępne na stronie internetowej Stolicy Apostolskiej.

Autor uwzględnia aktualność problematyki globalizacji i jej fenomen, a także przedstawia stwierdzenia zmierzające do właściwego rozumienia globalizacji.

W I rozdziale autor dowodzi, że istnieją ważne relacje między globalizacją a szkolnictwem wyższym nie tylko katolickim. Jeśli patrzymy na istnienie bezpośredniej relacji między globalizacją a nauczaniem chrześcijańskim, to wychodzimy od słów Ewangelii św. Mateusza: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody”. Mamy tutaj połączone dwa elementy „nauczajcie” (edukacja) „wszystkie narody” (globalizacja). Wykonując zadanie Chrystusa, Apostołowie rozpoczęli swą wędrówkę po świecie, głosząc Ewangelię w poszanowaniu różnych kultur (s. 49-51).

W II rozdziale autor dowodzi, że globalizacja jest fenomenem aktualnym, który dotyka i głęboko zmienia świat na początku trzeciego tysiąclecia. Globalizacja konfrontuje różne poziomy kultury i socjalne style życia, jest często wielkim wyzwaniem dla tworzenia przez nowe pokolenie, nowych procesów i dynamiczności, które mają miejsce na uniwersytetach. Ten fenomen jest więc problemem jeszcze ważniejszym w instytucjach uniwersyteckich i trzeba stawić mu czoła (s. 51-51).

W III rozdziale autor powołuje się na słowa Jana Pawła II wygłoszone podczas spotkania naukowego w Akademii Papieskiej Nauk Społecznych 27 kwietnia 2001 r., że „Globalizacja nie jest *a priori* ani dobra, ani zła”. Ona będzie taka, jaką chcą ludzie. Trzeba dodać, że procesy globalizacji rynków i komunikacji nie mają same w sobie rozwiązań etycznie złych i nie są *a priori* niesprawiedliwe. Ale w praktyce możliwość produkowania dóbr nie jest tożsama z równym dostępem do tych dóbr. Należy rozważyć, że między państwami bogatymi i państwami biednymi rodzą się nowe formy wykluczenia i marginalizacji. W tym samym czasie w sferze kulturowej globalizacja stwarza unikatową wielką szansę poznania państw, ale również stanowi zagrożenie niesprawiedliwego podporządkowania kultur lub swoistego kolonializmu kulturowego. Potwierdza to edukacji niezwykle nierówny w populacji świata poziom edukacji, choć środki niezbędne do poprawy tej sytuacji nie wydają się poza zasięgiem możliwości danych krajów. Pojawiają się zróżnicowane lub oddzielne ścieżki edukacyjne, a właśnie „negatywne skutki niewłaściwej polityki edukacyjnej dla ludzi biednych są wzmacniane przez globalizację” W odniesieniu do uniwersytetów zauważono na tej konferencji, że „globalizacja nie oznacza intensyfikowania, harmonizacji dyscyplin uniwersyteckich, ale w konsekwencji powoduje powstanie i powiększanie jeszcze większej przepaści między centrami i peryferiami naukowymi”. W efekcie ośrodki badawcze uniwersytetów w krajach rozwiniętych zapewniają kontrolę procesów tworzenia wiedzy. Te kraje mają proporcjonalnie dziesięć razy więcej naukowców i techników niż pozostałe państwa i ich naukowcy są w czołówce badań i techniki światowej. Państwa rozwinięte publikują 84% publikacji naukowych i 94% nowości badawczych. W tej sytuacji pozostałe uniwersytety, w szczególności w krajach mniej rozwiniętych, są prostymi konsumentami wiedzy, coraz częściej zależnymi od centrów uniwersyteckich krajów rozwiniętych. Należy skonstatować, że większość uniwersytetów znajdujących się w krajach mniej rozwiniętych, z powodu braku środków stają się ofiarami globalizacji, ponieważ nie jest w stanie rozszerzyć swojej misji na uniwersytecie i tworzenia nowych rozwiązań i kompetentnych kadr naukowych. Również współpraca między uniwersytetami i wymiana studentów może stać się przyczyną funkcjonowania nierówności w dziedzinie edukacji. Często studenci nie

powracają do swoich mniej rozwiniętych krajów, stanowiąc tym samym problem „drenażu mózgów”. Ważna refleksja dotyczy tego, że globalizacja jest prawdziwym wyzwaniem i problemem, który tworzy model eliminacji możliwych negatywnych zjawisk i wyrównywania szans, zmniejszenia ryzyka i dawania nadziei. Cenne są uwagi Księdza Kardynała na temat sprawiedliwego ukierunkowania globalizacji, oparte na encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis*, adhortacji apostolskiej *Kościół w Ameryce*, encyklice *Laborem exercens*, konstytucji *Gaudium et spes* i encyklikach *Sollicitudo rei socialis* oraz *Dives in misericordia*, czyli na dokumentach Kościoła. Na tej podstawie autor stwierdza, że ważne są w tym aspekcie: powiązanie etyczne, które należy traktować poważnie, oraz to, aby globalizacja służyła godności ludzkiej i solidarności. W procesie globalizacji należy przede wszystkim dostrzegać rozwój osoby i nie tylko możliwości wyborów, jakich osoba może dokonać, a więc widzieć nie tylko „mieć”, ale raczej „być”.

Uczestnicy konferencji międzynarodowej w 2002 roku wyrazili tę myśl jeszcze mocniej: żeby zhumanizować globalizację, niezbędne jest stworzenie „centrum nie-naruszalnej godności osoby ludzkiej w badaniach naukowych i w polityce socjalnej”. Człowiek jest właśnie „osobą”, ma swoją własną historię życia oraz swoje własne „dzieje duszy”. Ponadto, jak przypomniał Jan Paweł II, dominacja człowieka nad światem widzialnym tworzy pierwszeństwo etyki nad techniką, leży w prymacie osoby w stosunku do rzeczy, leży w pierwszeństwie ducha wobec materii (*Redemptor hominis*). W przeciwnym wypadku rozwój techniki obróci się przeciwko samemu człowiekowi; to nie sprawi życia ludzkiego bardziej ludzkim czy bardziej godnym człowieka; we wszystkich tych przypadkach człowiek nie rozwinie się i nie poczyni postępu, ale raczej cofnie się i zniszczy swoje człowieczeństwo. Jan Paweł II dostrzegł to realne zagrożenie „wraz z olbrzymim postępowaniem w opanowaniu przez człowieka świata rzeczy, człowiek gubi istotne wątki swego wśród nich panowania, na różne sposoby podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, sam staje się przedmiotem wielorakiej – czasem bezpośrednio nieuchwytniej – manipulacji poprzez całą organizację życia zbiorowego, poprzez system produkcji, poprzez nacisk środków przekazu społecznego. Człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, samych stosunków ekonomicznych, niewolnikiem produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów. Cywilizacja o profilu czysto materialistycznym – z pewnością nieraz wbrew intencjom i założeniom swych pionierów – oddaje człowieka w taką niewolę” (*Redemptor hominis*). Natomiast w adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Ecclesia in America* (1999) czytamy: „Ojcowie synodalni słusznie podkreślali, że «fundamentalne prawa osoby wpisane są w samą naturę, są chciane przez Boga i z tego powodu wymagają ich przestrzegania i powszechnej akceptacji. Żaden autorytet ludzki nie może ich zatajać, apelując do większości czy też do uzgodnień politycznych pod pretekstem tego, że w ten sposób przestrzega się pluralizmu i demokracji. Dlatego też Kościół powinien zaangażować się w formowanie i towarzyszenie świeckim, którzy obecni w organach ustawodawczych, w rządzie i w wymiarze sprawiedliwości, aby prawa były zawsze wyrazem zasad i wartości moralnych, które pozostają w zgodzie ze zdrową antropologią i które będą miały na uwadze dobro wspólne»”. Godność człowieka oznacza także poszanowanie kultury humanizmu. Jak pisał Jan Paweł II

w encyklice *Laborem exercens*, „Globalizacja musi respektować odmienności kultur, które pozostają w harmonii z ludźmi, są kluczem do interpretacji życia. W szczególności, globalizacja nie musi oznaczać prywatności przekonań i praktyk religijnych, bo przekonania religijne są najczystsza formą manifestacji wolności człowieka”. W konsekwencji Jan Paweł II silnie akcentuje pierwszeństwo „pracy” przed „kapitałem”, co oznacza prymat człowieka nad rzeczami. „Każdy człowiek, który uczestniczy w procesie produkcji, choćby spełniał tylko takie rodzaje pracy, do których nie potrzeba szczególnego wykształcenia i osobnych kwalifikacji, jest jednak w tymże procesie produkcji prawdziwym podmiotem sprawczym – podczas gdy zespół narzędzi, choćby sam w sobie najdoskonalszy, jest tylko i wyłącznie narzędziem podporządkowanym pracy człowieka”. Ta idea wyraźnie została potwierdzona przez Sobór Watykański II: „Albowiem postęp ten może tylko dostarczyć niejako materii do udoskonalenia człowieka, ale sam przez się tego udoskonalenia nie urzeczywistni. Stąd normą aktywności ludzkiej jest to, żeby zgodnie z planem Bożym i wolą Bożą odpowiadać prawdziwemu dobru rodzaju ludzkiego i pozwolić człowiekowi na realizowanie i wypełnianie pełnego swojego powołania bądź indywidualnie, bądź społecznie” (*Gaudium et spes*).

W II części referatu Ksiądz Kardynał poświęcił wiele miejsca ukazaniu solidarności społecznej, powołując się na encyklikę *Sollicitudo rei socialis*. „Nie jest więc ona tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotyczącego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”. Koniecznym warunkiem powszechnej solidarności jest autonomia i swobodne dysponowanie sobą. Równocześnie jednak wymaga ona gotowości do ponoszenia ofiar koniecznych dla dobra światowej wspólnoty. Tak pojmowana solidarność jest drogą „pokoju i rozwoju”. Z perspektywy chrześcijańskiej ta solidarność nie może być tłumaczona tylko poprzez braterstwo, ale musi także towarzyszyć miłości. Dlatego też w Magisterium Kościoła mówi się często o „miłości społecznej” i o konieczności tworzenia cywilizacji miłości jako o obowiązku natury społecznej osoby ludzkiej. Jan Paweł II wyraził tę ideę w sposób stanowczy: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa” (*Redemptor hominis*). Do pracowników cywilnych i korpusu dyplomatycznego w Manili Jan Paweł II powiedział: „Wiadomość, którą wam przekazuję, dotyczy konieczności miłości. Miłość głęboko zmienia i efektywnie skłania do wszelkich działań, indywidualnych i zbiorowych, jest siłą napędową, która pcha człowieka do bycia prawdziwym wobec siebie samego. Tylko miłość może zwrócić człowiekowi prawdziwie uwagę na tę konieczność. Jednakowo ta sama siła, miłość braterska, powinna pchać was na szczyty zawsze dla służenia innym i solidarności”. To jest ta perspektywa, którą należy brać pod uwagę (s. 49-60).

W pracy zamieszczono ponadto dwa referaty Księdza Kardynała na temat relacji wiary i rozumu. Jeden z nich, w języku niemieckim – *Wahrheit und Bildung*, wygłoszony w Rumunii 10 września 2007 r. na Uniwersytecie w Rumunii i w tłumaczeniu

na język rumuński (s. 75-96), drugi w języku francuskim *Raison et foi: une aide mutuelle* („Rozum i Wiara: wzajemna pomoc”) (i tłumaczenie na język rumuński, s. 119-132). Zdaniem Księdza Kardynała obecnie relacje między wiarą a rozumem są w nowych społeczeństwach problematyczne. Z jednej strony obserwujemy fundamentalizmy, które nie są wyłącznie islamskie, lecz także hinduskie czy chrześcijańskie (np. niektóre ruchy kreacjonistów amerykańskich). Fundamentalizm bierze swój początek z nurtów fundamentalnych swojej wiary w jej imieniu. Z drugiej strony uczestniczymy w procesie sekularyzacji kultury zachodniej. Widoczna jest tendencja wrogości wobec religii rozwijana głównie w szkole, w opinii publicznej i w mediach, przy czym przesłaniem tego rodzaju działań jest twierdzenie, że „źródło wszystkich konfliktów na świecie bierze swój początek w religiach i w konsekwencji im więcej świeckości zostanie wprowadzone, tym więcej pokoju będzie na świecie”. Ten model jest obecnie prezentowany coraz mniej jako autentyczna neutralność religijna, a coraz częściej jako wrogość wobec religii. Wspólną wykładnią tych dwóch opcji jest radykalna opozycja między wiarą a rozumem. Fundamentalizmy są wierzeniami, które biorą swój początek z wiary na ruinach rozumu, a racjonalizmy budowane są na rozumie, który jest przeciwny wierze i wszystkim religiom. Powstaje pytanie, czy świeckość nie tworzy formy fundamentalizmu lub nie tworzy formy zintegrowanego rozumu, który wyklucza wszelkie światło inne niż on sam? Obecny Papież Benedykt XVI jeszcze jako profesor i arcybiskup, później prefekt Kongregacji Doktryny Wiary zdiagnozował meritum tego sporu. Z jednej strony istnieją w religii patologie wyjątkowo niebezpieczne. Ale ta patologia jest kontrolowana bądź przez uzdrowienie przez rozum, który ją weryfikuje i reguluje, bądź przez Ojców Kościoła. Są jednak także patologie rozumu nie mniej niebezpieczne. Biorąc pod uwagę potencjalne skutki, rozum jest jeszcze bardziej niebezpieczny – bomba atomowa, człowiek jako produkt. Dlatego też wielkie tradycje religijne wzywają rozum do ograniczenia jego działań: w zgodzie z prawdą i w odrzuceniu jego wyłączności w widzeniu świata. J. Ratzinger przedstawia w tej kwestii swoją propozycję: „mówię chętnie o konieczności współistnienia rozumu i wiary, rozumu i religii, wezwanych do wzajemnego oczyszczenia się i do wzajemnego uzdrowienia” (J. Ratzinger, *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain*, éd. Saint-Augustin, 2005, 93-94).

Dla lepszego zrozumienia tej propozycji trzeba zdefiniować naturę wiary. Dla wielu dziś wiara jest uczuciem. I jako uczucie nie jest wytłumaczalna rozumem; wiara zatem oznacza irracjonalność. W rzeczywistości ta koncepcja uczuciowości wiary nie jest ani biblijna, ani chrześcijańska. Powstała w epoce baroku, która aprobowała akty wiary. Teoria ta była systematycznie rozwijana przez filozofa niemieckiego F. Schleiermachera (np. w *Über die Religion*, Berlin 1799), według którego religia „nie jest myślą ani działaniem, ale kontemplacją i uczuciem”. Ta koncepcja była również obecna w dziele R. de Chateaubrianda (*Génie du christianisme*). W efekcie Schleiermacher stwierdza, że „wiara potrzebuje uczucia dla przekazania swojej determinacji i dania jej prawdziwego fundamentu uczucia nieskończoności w prawdzie i tej prawdzie, poprzez którą Bóg nieskończony istnieje, która jest adresowana do nas”.

Filozof i historyk prawa amerykańskiego Harold Berman w *Law and Revolution* („Prawo i rewolucja”) (Harvard 1983), wyraża ideę, według której nazywa ją reformą

gregoriańską, starając się nazywać ją „rewolucją papieską”. W efekcie bardziej określa ją jako rewolucję niż reformę: nie oznacza to niczego innego niż postawienie rozumu w centrum. „Ta rewolucja – według niego – nie jest dziełem wyłącznie Grzegorza VII, ale papieży, którzy pracowali na jej rzecz przez trzy wieki – od XI do XIII. Punktem wyjścia mojej argumentacji jest sytuacja w średniowiecznej Europie. Charakteryzował ją terror oraz anarchia, wojny prywatne. Również powracający poganizm. Ale ta epoka jest naznaczona głębokim irracjonalizmem: ludzie oczekiwali nadejścia Chrystusa [...]. Także końcowy okres średniowiecza, po wieku patrystyki, jest naznaczony przez dialog z Bogiem i to było powodem nieobecności racjonalizmu”.

Jednak należy dodać, że istotnie życie religijne chrześcijańskie często redukowano do praktyk religijnych: pielgrzymek, posiadania relikwii lub głębiej do samego życia, które było prawdziwie chrześcijańskim świadectwem. Wobec tego zjawiska twórcy rewolucji papieskiej postanowili wcielić w życie wizję człowieka ingerującego jak aktor w część świata. To nie oznacza, że zanegowano wyższość Boga i konieczność jego bytu, ale także nie zainicjowano konfliktu z naturą. Zresztą Grzegorz VII i jego następcy zdecydowali rozwinąć i udoskonalić aktywność człowieka i aktywność wyznaczoną mu w świecie poprzez ulepszanie świata zgodnie z nauką Chrystusa. I przez to – działanie wyrażone w dwóch gałęziach: nauki i prawa, co oznacza organizację społeczeństwa.

Jednym z owoców tego procesu był dynamiczny rozwój w całej Europie uniwersytetów, tych, które zostały powołane, by ulepszać rozum. W tym samym czasie Grzegorz VII zdecydował o wprowadzeniu do nauczania *Corpus Iuris Civilis* Justyniana w Bolonii, co doprowadziło do recepcji tego prawa w prawie kanonicznym i tym samym do reorganizacji Kościoła. I ten wybór, który Kościół umożliwił od XI do XIII wieku, otworzył drogę rozwojowi rozumu przeciwko przesądom i stał się przyszłością Europy i świata. Warto tutaj zacytować słowa słynnego filozofa francuskiego René Descartesa. Jego ostrożność w obronie wiary jest znana. Owa ostrożność nakazała mu powiedzieć: „Bojaźń Boża jest początkiem jego mądrości. Komedianci grający na scenie nie dopuszczają widoku swojej twarzy, zakrywając ją maską. Tak samo my, w momencie wejścia do teatru życia, gdzie jesteśmy tylko widzami, przywdziewamy się w maskę” (bądź po łacinie: *larvatus prodeo*, która wyraża to w zdaniu: „chodzę w przebraniu”). Czyż nie jest tak w dzisiejszych czasach, że nie trzeba się chować, aby chronić swoją wiarę, ale w obawie o nią, gdyż obawiamy się chodzić dla Boga „*Larvatus pro Deo*”?

Recenzowana tutaj książka zawiera także obszerny wywiad z ks. kard. Zenonem Grocholewskim, który przeprowadził w języku francuskim dla telewizji Narodowej Andrei Marga (s. 99-109) i tłumaczonym na język rumuński (s. 109-116). Podsumowaniem problematyki ukazanej w prezentowanej pracy jest publikacja obszernego wykładu Księdza Kardynała, wygłoszonego na wspomnianym Uniwersytecie w Rumunii w dniu 20 lutego 2009 r. w języku niemieckim *Welche Universität braucht Europa heute?* (zob. s. 133-158) i w tłumaczeniu na język rumuński (s. 159-181), z okazji przyznanego mu na tym uniwersytecie tytułu doktora *honoris causa*. Opierając się głównie na nauczaniu Papieża Benedykta XVI i najnowszej literaturze Ksiądz Kardynał ukazuje nie tylko genezę, założenia, metodologie uprawiania nauki

i historię uniwersytetów w Europie, w tym także w Polsce, lecz także podejmuje problem odpowiedzi na pytanie, dokąd zmierza uniwersytet w dzisiejszej Europie i jakie cele powinien realizować.

Podsumowując, chcielibyśmy zarekomendować omawianą książkę dziekanom, profesorom i studentom wydziałów teologicznych na wszystkich uniwersytetach, a także inteligencji polskiej zatroskanej o kształt polskiej kultury i nauki.

ks. Henryk Misztal, Michał Zawiślak
Katedra Prawa Wyznaniowego KUL

Prawo naturalne – natura prawa, red. Piotr Dardziński, ks. Franciszek Longchamps de Bérier, Krzysztof Szczucki, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2011, ss. 244.

Opublikowana niedawno książka, będąca przedmiotem niniejszej recenzji, jest niezbitym dowodem na to, że znana teza H. Rommena o wiecznym powrocie prawa naturalnego znajduje obecnie swoje potwierdzenie także w polskiej nauce prawa. Wbrew dotychczas panującej tendencji systematycznego rugowania problematyki prawnonaturalnej z myślenia prawniczego, coraz częściej podkreśla się jej wagę i aktualność. Nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, gdyby chodziło o ośrodku naukowe formalnie związane z Kościołem katolickim, tradycyjnie uważanym za głównego propagatora i orędownika prawa naturalnego. Godny podziwu i uznania jest fakt, że z inicjatywą wspólnej dyskusji na temat prawa naturalnego i natury prawa wystąpili studenci i doktoranci Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, którzy zorganizowali spotkanie naukowe w ramach działalności Koła Naukowego *Utriusque Iuris* oraz Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie w dniach 22-23 kwietnia 2010 roku na Uniwersytecie Warszawskim. Owocem tego spotkania jest książka *Prawo naturalne – natura prawa*, opublikowana w renomowanym wydawnictwie prawniczym.

Sam tytuł – jak wyjaśniają Redaktorzy we wprowadzeniu – nie jest żadną słowną żonglerką, lecz określa problematykę tego zbiorowego dzieła autorów, którzy „dyskutują o problemach, jakie przynosi życie społeczne i o roli prawa w ich rozwiązywaniu. Dlatego stawiają pytanie o naturę prawa, które prowadzi do zainteresowania się prawem naturalnym” (s. IX). Autorom chodzi nie o prawo naturalne w znaczeniu tego pojęcia nadanym mu przez szkołę prawa natury XVIII wieku, dowodzącą „istnienia jakiegoś prawodawstwa naturalnego, stanowiącego typ idealny, ustanowiony