

Anna Krzynówek-Arndt
Akademia Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0001-5293-6829>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.200>

Katolicka nauka społeczna wobec wielokulturowości

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Katolicka nauka społeczna będąca sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji Kościoła, podkreśla z jednej strony jedność rodzaju ludzkiego, z drugiej różnorodność narodów i kultur.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Kościół, mając doświadczenia inkulturacji w świecie grecko-rzymskim, ustosunkowuje się do wyzwań związanych z pluralizmem kulturowym, wskazując pożądany kształt „jedności w różnorodności”. W nauczaniu posoborowym szczególne miejsce zajmuje tematyka współistnienia, godzenia i wzajemnego poznawania się różnych tradycji kulturowych. Nauczanie Kościoła w sprawach związanych z pluralizmem kulturowym, zogniskowane wokół zagadnień antropologicznych i prawnonaturalnych, aktualnie dopełniane jest wizją „samaryckiej” polityki uznania.

PROBLEMOWE UJĘCIE POJĘCIA: Kościół wskazuje trzy możliwe sposoby podejścia do pluralizmu kulturowego: oparte na relatywizacji wartości kulturowych, asymilacjonizm i międzykulturowe będące adekwatną reakcją na to zjawisko. Zachowując związek kultury z naturą ludzką podejście, trzecie pozwala uniknąć zarówno „kulturowego eklektyzmu”, jak i „kulturowego spłaszczenia”.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSEKAMI I REKOMENDACJAMI: Poszukiwania fundamentów łączących ludzi w różnorodności kultur obejmuje dwa zasadnicze kierunki: perspektywa uniwersalnej etyki ugruntowanej w chrześcijańskiej wizji prawa naturalnego i filozofii personalistycznej

oraz rozwijana przez papieża Franciszka eklezjalno-społeczno-polityczna antropologia osadzona w doktrynie dwubiegunowych napięć. Składają się one na paradygmat adekwatnej polityki w społeczeństwach wielokulturowych ufundowanej w chrześcijańskim realizmie.

Słowa kluczowe: interkulturation, etyka uniwersalna, jedność w różnorodności, braterstwo przyjaźni

Definicja pojęcia

Katolicka nauka społeczna jest „sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej” (Iustitia et Pax 2005, s. 41). Ma charakter interdyscyplinarny, korzysta więc z dorobku nauk humanistycznych i społecznych. Jej celem jest zrozumienie „człowieka w coraz szerszej, zmieniającej się i coraz bardziej złożonej sieci relacji społecznych”, a także wyjaśnienie rzeczywistości ludzkiej i wedle tego ukierunkowanie chrześcijańskiego postępowania w świetle wiary i tradycji kościelnej” (Iustitia et Pax 2005, s. 72–78). Jest ona w pierwszym rzędzie skierowana do wspólnoty kościelnej, ma też jednak „charakter powszechny i skierowana jest do każdego człowieka” w świetle wiary i tradycji kościelnej” (Iustitia et Pax 2005, s. 84). Czerpiąc z Objawienia i natury ludzkiej, jest z jednej strony nauczaniem stałym, niezależnym od różnic kulturowych, z drugiej zaś pod wpływem zmian zachodzących w świecie jest zawsze zdolna do otwarcia się na nowe zagadnienia. Na katolicką naukę społeczną składa się nauczanie Kościoła katolickiego (soborów, papieży, synodów, biskupów) w sprawach społecznych oraz oparta na nim naukowa refleksja teoretyczna i praktyczna, pogłębiana i rozbudowywana przez uczonych specjalistów (duchownych i świeckich).

Katolicka nauka społeczna podkreśla z jednej strony jedność rodzaju ludzkiego, z drugiej zaś – różnorodność narodów i kultur. Wedle opisu biblijnego wielość narodów i języków jest zarazem konsekwencją bożego błogosławieństwa i następstwem grzechu pychy. Ponowne zjednoczenie dokonuje się wraz z wcieleniem Słowa będącym zarazem „wcieleniem kulturowym”, dlatego też jedno człowieczeństwo staje się podstawą braterstwa wszystkich ludzi niezależnie od różnic historycznych i kulturowych (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 1988, s. 5). Ponieważ „sam Chrystus, przez swoje wcielenie, związał się z określonymi warunkami społecznymi i kulturowymi ludzi, z którymi żył” (II Sobór Watykański, 1965a), Kościół od początku istnienia jest inkulturowany, głosząc Ewangelię przy pomocy pojęć i języka różnych ludów, transcendując zarazem wszelkie różnice kulturowe i narodowe. Wedle nauczania II Soboru Watykańskiego, „posłany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca”, Kościół „nie wiąże się w sposób wyłączny

i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy nowym zwyczajem. Wierny własnej tradycji i zarazem świadomy swej uniwersalnej misji, potrafi nawiązać łączność z różnymi formami kultury, przez co bogacą się zarówno sam Kościół, jak i różne kultury” (II Sobór Watykański, 1965b). W znaczeniu ogólnym „kultura”, której ośrodkiem i racją jest osoba, ujęta została przede wszystkim jako kultura samej osoby (uprawa władz duchowych i cielesnych), a zarazem wszystkie dzieła człowieka, poprzez które doskonali on i rozwija życie wspólnotowe na wszystkich poziomach, co służy integralnemu rozwojowi osoby (II Sobór Watykański, 1965b). Nie jest to zatem „superkultura” nadbudowana nad wielością innych kultur, lecz „bardziej powszechna forma kultury”, szanująca poszczególne tożsamości kulturowe, wyrażająca jedność natury ludzkiej, to jest to, co konstytuuje człowieka w jego bycie. Kościół podkreśla ścisły związek kultury z naturą i łaską. Kultura jest immanentnie związana z naturą człowieka i podstawowymi skłonnościami wpisanymi przez Stwórcę w naturę istoty wolnej i rozumnej; jest ona jednak także tym wszystkim, co człowiek własnym wysiłkiem dodaje do natury. To, co składa się na kulturę, a zatem praca, nauka, technika, sztuka, religia, obyczaje i instytucje prawne, ma również wymiar historyczny i społeczny, skutkiem czego pojawiają się różne „warunki życia” i „formy układu dóbr życiowych”, a zatem także wiele kultur, wiele „stylów życia” właściwych różnym społecznościom (Franciszek, 2013, s. 115). Człowiek rozpoznający właściwe ludzkiej naturze skłonności, odkrywający pierwsze zasady powszechnego prawa naturalnego, jest zawsze kulturowo usytuowany i działa w „niezliczonej różnorodności poszczególnych sytuacji” (Franciszek, 2016a, s. 300). Ponieważ kultura ujmowana jest na wskazywanych dwóch różnych poziomach, to podmiotem kulturowym jest sam Kościół, Lud Boży, ale podmiotami kulturowymi są również partykularne formy życia określone narodowo, historycznie i geograficznie. Kultura wiary chrześcijańskiej ma własną postać, która przewyższa klasyczne podmioty kulturowe, istnieje w poszczególnych kulturach, lecz nie łączy się z nimi, tworząc twórcze napięcie między całością, powszechnością, i partykularnością (Ratzinger). Wiara chrześcijańska, która sama w sobie jest kulturą, nie może być „przedkulturowa” ani „dekulturowa” (Ratzinger, 2004, s. 55–57). Każda kultura otwarta na prawdę człowieczeństwa jest bowiem zarazem partykularna i potencjalnie uniwersalna.

Analiza historyczna pojęcia

Kościół mający od początku istnienia doświadczenia inkulturacji w świecie grecko-rzymskim ustosunkowuje się do wyzwań związanych z pluralizmem kulturowym, wskazując zasady określające właściwą „jedność w różnorodności”. Dokumenty soborowe i teksty synodów potwierdzają nauczanie, zgodnie z którym Kościół nie utożsamia się z żadną kulturą, pozostaje jednak otwarty na każdą z nich, a w związku z nauczaniem o godności człowieka, jego naturalnych prawach i obowiązkach, dostrzega możliwość spotkania kultur i ich wzajemnego przenikania się. W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Wiara i inkulturacja* z 1988 roku wskazano, że pluralizm kulturowy nie oznacza „przeciwstawienia zamkniętych światów”, lecz spotkanie kultur, które zachowując swoją tożsamość i oryginalność, pozostają otwarte na „uniwersalne wartości ludzkości”.

Kulturowe wcielenie Słowa stanowi w nauczaniu Kościoła wzór dla takiej inkulturacji Ewangelii, która nie jest ani jej „powierzchnowym przystosowaniem”, ani „synkretycznym zamieszaniem, rozmywającym oryginalny charakter” (Benedykt XVI, 2010), lecz stanowi całościowy proces polegający na „wewnętrznym przekształceniu autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenieniu chrześcijaństwa w różnych kulturach” (Jan Paweł II, 1990). Uznając międzykulturowy charakter wiary chrześcijańskiej, Kościół mówi współcześnie nie tylko o inkulturacji, ale i o interkulturacji, jeszcze wyraźniej eksponując wzajemne przenikanie się i interakcję między kulturami w procesie inkulturacji.

W nauczaniu Jana Pawła II szczególne miejsce zajmuje nie tylko kwestia kultury i ewangelizowania kultur, lecz również temat współistnienia, godzenia i wzajemnego poznawania się różnych tradycji kulturowych. Czyniąc niejako dewizą swojego nauczania o wielości kultur frazę św. Tomasza przytoczoną za Arystotelesem w jego komentarzu do *Analitik wtórnych* (*genus humanum arte et ratione vivit*), Jan Paweł II podkreślał (1980, s. 63), że człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki technice i sztuce (*ars*), wiedzy i wartościom moralnym (*ratio*). Osobowa natura człowieka, owo zasadnicze „to, kim człowiek jest”, stanowi fundament jedności kultury, z której to jedności dopiero bierze początek wielość kultur. Papież wskazywał również, że europejskie

dziedzictwo kulturowe pozostające w „organicznym i konstytutywnym związku” z chrześcijaństwem współistnieje z dziedzictwem kulturowym innych kontynentów, które czerpie z „innych źródeł inspiracji religijnej i humanistyczno-etycznej”. W adhortacjach podsumowujących Specjalne Zgromadzenia Synodu Biskupów dla Afryki (1995), Ameryki (1999), Azji (1999) i Oceanii (2001) Jan Paweł II podkreślał z jednej strony bogactwo i różnorodność kulturową regionów, z drugiej wskazywał na wspólne wartości stanowiące podstawę otwarcia się i wzajemnego dostosowywania w ramach pluralizmu kultur. W *Ecclesia in Asia* akcentował istnienie właściwego dla „duszy azjatyckiej” „wrodzonego zmysłu duchowego i mądrości moralnej” przejawiającego się m.in. w przywiązaniu do takich wartości jak harmonia, szacunek do życia, wspólnotowość i solidarność. Z kolei w *Ecclesia in Africa* jako podstawowe wartości kultury afrykańskiej wymieniał zmysł solidarności i życia wspólnotowego, uznanie podstawowej wartości rodziny, poczucie *sacrum* oraz świadomość istnienia Boga Stwórcy i świata duchowego. Ekspozowaniu wartości odmiennych obszarów kulturowych ważnych jednak z punktu widzenia całej ludzkości towarzyszy przekonanie, że niektóre wartości kulturowe muszą zostać „przekształcone i oczyszczone”, aby mogły stać się częścią „kultury autentycznie chrześcijańskiej” (Jan Paweł II, 2001, s. 16). Kultury, w tym niechrześcijańskie, w całym swym bogactwie są „różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji”, a ich otwartość na wartości uniwersalne jest warunkowana otwarciem na Transcendencję (Jan Paweł II, 1991, s. 24). Rdzeniem każdej prawdziwej kultury – chrześcijańskiej, niechrześcijańskiej i postchrześcijańskiej (oświeceniowo-świeckiej) – jest poszukiwanie Boga, *quaerere Deum*. W kontekście wielokulturowych społeczeństw europejskich papież Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* (2003, s. 100–103) wskazywał pilną potrzebę wypracowania nowego wzorca „jedności w różnorodności” i „dojrzałej kultury otwartości”, która w kontekście zjawiska migracji pozwala z jednej strony realizować roztropną politykę przyjmowania i gościnności, a z drugiej zachowywać własną tożsamość kulturową osadzoną na fundamencie tradycji judeochrześcijańskiej wraz z jej centralnymi wartościami, jak godność osoby ludzkiej, rządy prawa, wolność, demokracja i rozdział między religią i polityką. Wynikało stąd wezwanie do rozważnego poszukiwania równowagi między poszanowaniem praw migrantów i kontroli nad ruchami migracyjnymi.

Nauczanie Kościoła w sprawach związanych z pluralizmem kulturowym, zogniskowane wokół zagadnień antropologicznych i prawno-naturalnych kontynuuje papież Franciszek, uzupełniając je zarazem nowym stylem i rozłożeniem akcentów. Lud Boży, do którego powołani są ludzie wszystkich narodów i kultur, jest „ludem o wielu twarzach” (Franciszek, 2013, s. 115). Lud ten, obejmujący nie tylko katolików, lecz również związanych z Kościołem chrześcijan niekatolików i „przyporządkowanych” do Kościoła niechrześcijan, jest zarazem zjednoczony i zróżnicowany, niejednolity, lecz będący „jednością w różnorodności” (Franciszek, 2017a). Jedność, będąca „wieloraką harmonią”, osiągnana jest poprzez łączenie przeciwieństw, unikając przy tym dwóch „pokus”, o których wspomina papież (Franciszek, 2013, s. 117). Pierwsza z nich to dążenie do „różnorodności bez jedności”, które znamionuje zamykanie się we własnych partykularyzmach, prawdach, frakcjach, partiach i gettach. Druga pokusa to dążenie do „jedności bez różnorodności” oznaczające ujednolicenie i uniformizację. Podobnie jedność w różnorodności powinna cechować lud ujmowany jako kategoria polityczna. Z jednej strony lud ma wspólną tożsamość, jest zjednoczony więzami kulturowymi, dzięki czemu może realizować wspólne cele i projekty bez względu na istniejące w jego łonie różnice. Z drugiej zaś strony lud jest „żywy i dynamiczny”, „stałe otwarty na nowe syntezy włączające to, co inne”, jest w ciągłym procesie budowania, tworzenia, poszerzenia i włączania (Franciszek, 2020, s. 157–160). Stąd też zagadnieniem szczególnie często podejmowanym przez papieża w kontekście wyzwań pluralizmu kulturowego jest „stawianie się ludem” i kultura spotkania, dialogu i bliskości przeciwstawiona kulturze „budowania murów”, zderzenia kultur i izolacji. Rzadziej natomiast eksponowane są genetyczne związki kultury europejskiej z chrześcijaństwem. Uznaniu, że kultura europejska mocniej niż inne kultury wiązała się z myślą chrześcijańską, towarzyszy odrzucenie chrześcijaństwa „monokulturowego i uniformistycznego” (Franciszek, 2013, s. 117). Papież przestrzega również przed niosącą groźbę fanatyzmu „sakralizacją własnej kultury”, a w kontekście migracji, przed mentalnością ksenofobiczną, zamknięcia się i skupienia na sobie (Franciszek, 2020, s. 39). Nawołuje również do budowania „nowego humanizmu europejskiego” opartego na solidarności i „nowej Europy” zdolnej do budowania dynamicznej i wielokulturowej tożsamości, która zawsze stanowiła element europejskiego dziedzictwa (Franciszek, 2016b).

„Nowy humanizm” solidarności, dialogu i integracji kulturowej przeciwstawiany jest w wypowiedziach publicznych papieża (Franciszek, 2017b) populizmowi kojarzonemu z „triumfem partykularyzmów”, ograniczonością myśli, zamknięciem, egoizmem narodowym, „szarą jednolitością”, dyskryminacją, lękiem przed obcością i „innym”, który zakwestionuje nasz „sposób życia”, budowaniem konsensu opartego na emocjach w miejsce sukcesywnego wypracowywania rozwiązań umożliwiających integrację i włączanie. W wywiadzie dla dziennika „La Stampa” (2019) papież przestrzegał również przed „suwerenizmem” (*il sovranismo*) będącym zdegenerowaną, ponieważ zamkniętą, formą suwerenności (*la sovranità*) państwowej i suwerenności narodowej, poprzez którą naród w uprawniony sposób daje wyraz sobie właściwemu sposobowi myślenia, przeżywania i oceny rzeczywistości. Krytykowany populizm (*populismo*) nie jest tym samym, co popularyzm (*popolarismo*), lecz jego wypaczeniem (Franciszek, 2020, s. 218, 221), polegającym na instrumentalizowaniu przez rządzących uczuć i kultury narodowej w celu zdobycia i utrzymania władzy, podsycaniu niższych i egoistycznych skłonności zamkniętych grup w społeczeństwie lub propagowaniu nieodpowiedzialnych mechanizmów państwa opiekuńczego zamiast dalekowzrocznej polityki zapewniającej osobom środki do własnego rozwoju. W społeczeństwach wewnętrznie zróżnicowanych, podzielonych, kulturowo pluralistycznych papież proponuje politykę uznania będącą polityką „samarycką”. Autentyczne uznanie drugiego nie jest „poszukiwaniem fałszywej tolerancji”, lecz „dialogującym realizmem” opartym na uznaniu „prawa drugiej osoby do bycia sobą i do bycia odmienną”. Potrzebny jest jego zdaniem „pakt kulturowy” oznaczający poszanowanie różnych kultur, światopoglądów i stylów życia (Franciszek, 2020, s. 219). Dialog zakłada istnienie trwałych, uniwersalnych i nienegocjowalnych wartości ześrodkowanych na niezbywalnej godności człowieka. Choć zgoda na te wartości ma również charakter dynamiczny, to konieczne jest ich uznanie jako ponadkulturowych i transcendentnych wobec przygodnych usytuowań. Autentyczny dialog wymaga, by zachowując własną tożsamość, szanować punkt widzenia drugiej strony i dopuszczać, że może mieć ona słuszne przekonania i uprawnione interesy (Franciszek, 2020, s. 203). Papież podkreśla potrzebę poszerzonego myślenia i elastyczności pozwalających dystansować się wobec własnych opinii (Franciszek, 2016a, s. 139). Autentyczna polityka uznania

i integracja kulturowa byłyby jednak niemożliwe bez braterstwa przyjaźni (*fraternità*) jako dopełnienia braterstwa solidarności (*fratellanza*). Braterstwo przyjaźni, będące braterstwem transcendentnym, którego podstawą jest otwarcie na transcendentną prawdę i „Ojca wszystkich ludzi” (Franciszek, 2020, s. 272), „pozwala osobom równym być osobami różnymi”, wręcz „uwolnić się od obowiązku bycia równymi” (Franciszek, 2016a, s. 139), a zatem budować autentyczne społeczeństwo współuczestnictwa. Braterstwo solidarności, którego pierwotne znaczenie odsyła do związków opartych na więzach krwi, w szerszym ujęciu odwołuje się do istnienia „rodziny ludzkiej” (Franciszek, 2020, s. 26) i „pozwala tym, którzy nie są równi, stać się równymi” (Franciszek, 2017c). *Fratellanza* może opierać się również na wspólnych ideach i dążeniach, zatem – w odróżnieniu od *fraternità* – dopuszcza rozróżnienie „my–oni”. W stosunku do migrantów polityka „samarycka” oznacza, po pierwsze, przyjęcie oparte na gościnnej bezinteresowności; po drugie, ochronę przed nadużyciami i przemocą; po trzecie, promowanie ich integralnego rozwoju; wreszcie po czwarte, integrację niebędącą ani kulturową asymilacją, ani izolacją prowadzącą do gettoizacji, lecz wzajemnym uznaniem kulturowego bogactwa (Franciszek, 2017d). Z kolei w stosunku do tych grup, które już od dawna żyją w ramach danego społeczeństwa, należy stosować politykę „pełnego obywatelstwa” oznaczającą równość praw i obowiązków przy odrzuceniu dyskryminującego pojęcia „mniejszości” (Franciszek, 2020, s. 131).

Problemowe ujęcie pojęcia

Kościół dostrzega procesy prowadzące do współistnienia w społeczeństwach wielu kultur i wzrost możliwości ich wzajemnego oddziaływania na siebie. Postępująca globalizacja ułatwiająca wzajemne kontakty sprawiła, że świat stał się „globalną wioską”. Zarazem nie ma czegoś takiego, jak kultura w „czystej” postaci. Migracja, rozwój środków komunikacji masowej i mediów społecznościowych, coraz łatwiejszy przepływ dóbr i usług prowadzą z jednej strony do kulturowej uniformizacji, z drugiej zaś do eksponowania różnic między kulturami zagrażającego rozwojem postaw fundamentalistycznych i zamykaniem się na odmienne tradycje kulturowe. Kultury albo radykalizują się w swoim zamknięciu,

albo upodabniają do siebie, przejmując wzorce kultury zachodniej. Kongregacja Edukacji Katolickiej w dokumencie *Wychowanie do dialogu międzykulturowego w szkole katolickiej. Życ razem tworząc cywilizację miłości* określa trzy możliwe sposoby interpretacji zjawiska pluralizmu kulturowego (Ecclesia Catholica. Congregatio de Institutione Catholica, 2013).

Pierwsze podejście, oparte na relatywizacji poszczególnych kultur, dostrzega dzielące je różnice, dodatkowo jednak je absolutyzuje, co sprawia, że kultury stają się niezależnymi, odizolowanymi od siebie i wzajemnie nieprzenikalnymi światami. Zwolennicy tego stanowiska powołują się na rzekomą neutralność w stosunku do wartości kulturowych, w rzeczywistości prowadzi to do absolutyzowania każdej z nich, co uniemożliwia dialog i wzajemne ubogacanie. Tolerancja, prezentowana jako jedyna metawartość, sprowadza się do biernej akceptacji drugiego w jego odmienności, wykluczając realną wzajemność. Na płaszczyźnie polityczno-społecznej właśnie tego rodzaju myślenie jest zaczątkiem ideologii wielokulturowości (*multiculturalismo*). Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* określił związane z nią niebezpieczeństwo jako „eklektyzm kulturowy”, czyniący kultury „równoważnymi i wymiennymi” (Benedykt XVI, 2009, s. 26). Sprzyja to kulturowemu relatywizmowi, który z kolei prowadzi do tego, że „grupy kulturowe zbliżają się do siebie lub żyją obok siebie, ale oddzielnie, bez autentycznego dialogu”, zatem bez „prawdziwej integracji”.

Drugim podejściem jest asymilacjonizm zakładający przystosowanie się osób odmiennych kultur do kultury reprezentowanej przez większość. W kontekście polityki migracyjnej oznacza to, że warunkiem przyjęcia „obcego” jest porzucenie przezeń jego tożsamości kulturowej i przyjęcie tożsamości kraju przyjmującego. Prowadzi to do kulturowego wykorzenienia „innego”, który zmuszony jest wyzbyć się swoich kulturowych odniesień. Polityka asymilacjonizmu jest właściwa kulturom o pretensjach uniwersalistycznych w państwach pragnących narzucać mniejszościom swoje wartości kulturowe, wykorzystując narzędzia wpływu gospodarczego, handlowego, militarnego i kulturowego. Asymilacjonizm jest zatem rewersem „multikulturalizmu”. Zagrożenia będące konsekwencją asymilacjonizmu Benedykt XVI identyfikuje jako „spłaszczenie kulturowe i ujednolicenie zachowań i stylów życia” (Benedykt XVI, 2009, s. 26). W konsekwencji „zatraca się głębokie znaczenie kultury

różnych narodów, tradycji różnych ludów, w obrębie których osoba mierzy się z fundamentalnymi pytaniami egzystencjalnymi". Oba stanowiska łączy to, że negują konstytutywny związek kultury z naturą ludzką, sprowadzając człowieka do „faktu jedynie kulturowego”.

Adekwatną reakcją na zjawisko pluralizmu kulturowego jest podejście międzykulturowe oparte na dynamicznej wizji kultury. Współistnienie odmiennych kultur nie jest traktowane jako problem, lecz jako wartościowy zasób całej wspólnoty ludzkiej, który pozwala aktywować pozytywne procesy (Ecclesia Catholica. Congregatio de Institutione Catholica, 2013). Podejście takie, dalekie od „sakralizowania wielokulturowości”, postuluje wypracowanie rozwiązań, które umożliwią integrację kulturową opartą na wzajemnym uznaniu. Pryncypia, na których zasadza się podejście międzykulturowe, wiążą się integralnie z chrześcijaństwem. Ujmowanie kultury w jej immanentnym związku z naturą człowieka pozwala w każdej kulturze wyróżnić elementy trwałe i niezmiennie oraz elementy oryginalne, niepowtarzalne, ukształtowane przez czynniki geograficzne, historyczne i etniczne. Poniżej poziomu obserwowalnych różnic kulturowych i historycznych przemian istnieje zasadnicza ciągłość każdej kultury i istotne elementy wspólne. Owa ciągłość i zasadnicza łączność w tym, co wspólne, mają swoje źródło w „istotnych i uniwersalnych elementach Bożego zamysłu wobec człowieka” przejawiającego się w postaci „fundamentalnej jedności rodzaju ludzkiego” będącej „pierwotnym faktem historycznym i ontologicznym” (Jan Paweł II, 2001). Podejście międzykulturowe ma zatem uzasadnienie teologiczne, antropologiczne i pedagogiczne. W perspektywie teologicznej wzorcem dla relacji międzyosobowych, ale również dla relacji między narodami i kulturami, jest relacja między Osobami Trójcy. Tajemnica Trójcy Świętej objawia prawdę o osobie jako bycie relacyjnym. Już w samym pojęciu osoby zawiera się porozumienie, dialog, wzajemność słowa i miłości: „Bóg jest nie tylko Logosem, lecz Dia-logosem, nie tylko myślą i sensem, lecz także rozmową i słowem, we wzajemnym odnoszeniu się do siebie” (Ratzinger, 2012, s. 187). Rozum człowieka inspirowany objawieniem chrześcijańskim dochodzi do zrozumienia, że „prawdziwe otwarcie nie oznacza odśrodkowego rozproszenia, lecz głębokie wzajemne przenikanie” (Benedykt XVI, 2009, s. 54), a „jedność rodziny ludzkiej nie zaciera różnic między osobami, narodami i kulturami”, ale czyni je bardziej otwartymi na siebie nawzajem, bardziej zjednoczonymi „w swej

uprawnionej różnorodności” (Benedykt XVI, 2009, s. 53). W perspektywie antropologii chrześcijańskiej człowiek nie jest zatem wyizolowaną jednostką, samowystarczalną monadą, lecz osobą relacyjnie odniesioną do innych. Autentyczna pedagogika kultury powinna zatem rozwijać się z uwzględnieniem perspektywy personalnej, zgodnie z którą uczestnikami dialogu międzykulturowego nie są w pierwszym rzędzie kultury, lecz osoby. Rozwijanie podejścia międzykulturowego w paradygmacie personalistycznym zasadza się zatem na zrozumieniu, że uznanie relatywnej wartości poszczególnych kultur nie musi prowadzić do kulturowego relatywizmu i zamknięcia osób w „kulturowym więzieniu”.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Obecne w katolickiej nauce społecznej poszukiwanie fundamentów łączących ludzi w różnorodności kultur obejmuje dwa zasadnicze kierunki. Pierwszym z nich jest perspektywa uniwersalnej etyki ugruntowanej w chrześcijańskiej wizji prawa naturalnego i filozofii personalistycznej; drugim rozwijana przez papieża Franciszka eklezjalno-społeczno-polityczna antropologia osadzona w doktrynie dwubiegunowych napięć (Borghesi, 2018, s. 206).

W pluralistycznym społeczeństwie, w którym trudno osobom i grupom porozumieć się na wspólnym gruncie filozoficznym, Kościół proponuje, by podstawą dialogu uczynić wspólny język etyczny wypracowany w chrześcijańskiej tradycji prawa naturalnego ugruntowanego w rozumnej naturze człowieka. W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne* (Ecclesia Catholica. Commissio Theologica Internationalis, 2010, s. 27) prawo naturalne określone zostało jako „uczestnictwo stworzenia rozumnego w wiecznym prawie Bożym”. Rozwijana przez Kościół nauka prawa naturalnego stanowi podstawę rozumnego uzasadnienia praw człowieka, a przez to umożliwia dialog między kulturami. Człowiek, jak wszystkie byty, naturalnie dąży do tego, co pozwala mu osiągnąć szczęście, czyli autentyczną realizację. W odróżnieniu jednak od bytów nierozumnych wszystko to, ku czemu ma on naturalną skłonność, dzięki rozumowi pojmuje jako dobro, i w następstwie uważa,

że należy czynnie ku temu dążyć. Najwyższym i podstawowym prawem naturalnym, uchwytnym bezpośrednio i intuicyjnie, niezależnie od wszelkich uwarunkowań kulturowych, jest zasada: „trzeba czynić dobro, a unikać zła”. Jest to podstawa zasady prawa naturalnego. Człowiek na każdym z trzech poziomów – wegetatywnym, animalnym i życia rozumnego – odkrywa wpisane w siebie samego naturalne dynamizmy ukierunkowujące go w dążeniu do określonych dóbr. Istnieje w nim zatem, po pierwsze, naturalna skłonność do zachowania własnego bytu, po drugie, naturalny pęd do przekazywania życia, po trzecie zaś, naturalna skłonność do poznania, wiedzy i życia społecznego. Człowiek jako istota rozumna rozpoznaje skłonności, przydając im normatywną ochronę w postaci przykazań prawa naturalnego. Nakazują one zatem obowiązek troski o własne istnienie, własne potomstwo i rodzinę, własną wspólnotę, wreszcie o własny rozwój intelektualny i duchowy. Dobra moralne są wszystkim tym, co pozwala na pełną realizację osoby i jej człowieczeństwa. Niezależnie od przygodnych uwarunkowań, konwencji, kontekstów i sytuacji życiowych człowiek formułuje dalsze wskazania prawa naturalnego, które mają albo formę wniosków z pierwszych zasad prawa naturalnego albo uszczegółowień pewnych ogólnych wskazań. Kościół podkreśla, że zasady moralne będące konsekwencją rozpoznania przez rozum podstawowych ludzkich skłonności „przynajmniej w ich ogólnym sformułowaniu, mogą być uważane za powszechne, gdyż stosują się do całej ludzkości” (*Ecclesia Catholica. Commissio Theologica Internationalis*, 2010, s. 52). Człowiek, kierując się mądrością doświadczenia, uczy się stosować owe uniwersalne i ogólne wskazania prawa naturalnego w konkretnych okolicznościach czasu i miejsca. Stąd też prawo naturalne, powszechne na najwyższym poziomie ogólności, w konkretnych zastosowaniach przyjmuje różne formy w różnych kulturach, a nawet w obrębie tej samej kultury może zmieniać się w czasie, jednak zasadniczym punktem odniesienia zawsze pozostaje dobro osoby ludzkiej.

W kontekście pluralizmu kulturowego taka perspektywa moralna posiada szereg zalet. Przedstawia ona prawo naturalne nie jako zestaw gotowych, narzuconych człowiekowi z zewnątrz zasad, lecz jako prawo wypływające z samego człowieka, z jego rozumnej natury. Prawo to nie jest zatem ani czystą konwencją, ani tworem „suwerennego rozumu”, gdyż jego źródłem jest rozpoznanie przez człowieka obiektywnego,

niezależnego od jego woli, porządku normatywnego. Będąc w ten sposób obiektywnie ugruntowane, pozwala ono zarazem brać pod uwagę niezliczoną ilość konkretnych i niepowtarzalnych przypadków, w których znajduje zastosowanie, jest „źródłem obiektywnej inspiracji dla wyłącznie osobistego procesu podejmowania decyzji” (Ecclesia Catholica. Commissio Theologica Internationalis, 2010, s. 59). Nie jest też tak, że każda zastana fizykalna prawidłowość w człowieku traktowana jest jako moralnie wiążąca. Wedle nauki o prawie naturalnym człowiek nie jest zbiorem przedracjonalnych biologicznych dynamizmów. Jest osobą, która kierując się rozumem, „realizuje projekt życia w pełni ludzkiego”, równocześnie uwzględniając znaczenie naturalnych skłonności. Nauka ta pozwala również określić zespół podstawowych wartości kierujących społecznym i politycznym życiem; wartości, które poprzedzają wszystko to, co jest postanowione zmienną wolą państwowego prawodawcy i które są niezależne od aktualnego konsensu aksjologicznego, Ten bowiem również ulega w społeczeństwie zmianom i nie może stanowić podstawy słusznych rozwiązań.

Prawo stanowione zyskuje tym samym metapozytywną postawę, dzięki której może podlegać krytycznej ocenie. Wola nawet większościowego prawodawcy nie jest zatem ostateczną instancją rozstrzygającą o słuszności przyjmowanych rozwiązań. Prawo naturalne (*lex naturalis*) jest źródłem naturalnego uprawnienia (*ius naturale*). Uprawnienie (*ius*) to z jednej strony porządek polegający na pewnej „równości” i właściwej dla sprawiedliwości poprawności w relacjach człowieka do innych, z drugiej zaś sprawiedliwe postępowanie polegające na tym, by każdemu oddawać jego prawo (*suum ius*) – to, co mu się należy, a zatem to, co jesteśmy mu dłużni (*debitum*). Pojęcie uprawnienia odsyła zatem i do przedmiotowego porządku rozpoznawanego naturalnym rozumem człowieka, i do zespołu możliwości (upoważnień) po stronie jednych podmiotów, w powiązaniu ze zobowiązaniami (powinnościami) po stronie drugich. Są to te powinności i odpowiadające im upoważnienia, które rodzą się w stosunkach między wszystkimi osobami. Są one tym, co naturalnie sprawiedliwe, a co wyraża się w „subiektywnych uprawnieniach osoby”, z których najważniejsze to „prawo do respektowania swojego własnego życia, integralności własnej osoby, wolności religijnej, wolności myślenia, założenia rodziny i wychowania dzieci według swoich przekonań, prawo do stowarzyszania się z innymi i uczestnictwa

w życiu wspólnoty” (Ecclesia Catholica. Commissio Theologica Internationalis, 2010, s. 92).

Prawa człowieka mają charakter deklaratoryjny, wypływają z prawa naturalnego i z godności ludzkiej osoby, a nie z prawa pozytywnego i dlatego są niezależne od wszelkich kulturowych relatywizacji. Co prawda, człowiek zawsze żyje w określonej kulturze, jednak

sam fakt rozwoju kultur dowodzi, że w człowieku jest coś, co wykracza poza kulturę. To „coś” to właśnie ludzka natura: to ona jest miarą kultury i to dzięki niej człowiek nie staje się więźniem żadnej ze swych kultur, ale umacnia swoją osobową godność, żyjąc zgodnie z głęboką prawdą swojego bytu (Jan Paweł II, 1993, s. 53).

Do tego, co wierzący odnajduje w stworzonej przez Boga naturze ludzkiej, również agnostyk może dotrzeć swoją inteligencją, badając „istotę rzeczy, poprzez refleksję, doświadczenie i dialog” (Franciszek, 2020, s. 112). Tym samym w pluralistycznych społeczeństwach transkulturową podstawą dialogu są nienegocjowalne i „transcendentne względem naszych sytuacji” wymagania, które „można odkryć na drodze dialogu, choć nie są one ściśle tworzone na drodze porozumienia”. Jakkolwiek jednak Kościół przyznaje, że możliwe są różne filozoficzne uzasadnienia praw człowieka oraz podstaw sprawiedliwego porządku politycznego i prawnego, to jednak tylko metafizyka stworzenia może dać „pełne i całkowite uzasadnienie filozoficzne” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 2010, s. 62). Wynika stąd odrzucenie między innymi tych wizji współistnienia różnych kultur w ramach jednego porządku politycznego i prawnego, które podstaw porozumienia poszukują w etyce dyskursu i proceduralnej rozumności komunikacyjnej „oczyszczonej z wszelkiej hipoteki religijnej i metafizycznej” (Habermas, 2005, s. 356). Wedle takich koncepcji tym, co nie podlega kulturowym relatywizacjom, są nie ugruntowane w ludzkiej naturze nienaruszalne prawa osoby i ludzkich wspólnot, lecz kultura polityczna danego kraju skryształizowana wokół konstytucji i konsensu dotyczącego właściwych interpretacji prawnych zasad suwerenności ludu i praw człowieka. Tym zatem, co transcenduje poszczególne tożsamości kulturowe, jest w tym ujęciu nie godność osoby i ufundowane na niej prawa człowieka, lecz tożsamość konstytucyjna danej wspólnoty politycznej.

Drugim, obok poszukiwań skoncentrowanych na klasycznej doktrynie prawa naturalnego i filozofii personalistycznej, kontekstem ważnym

z punktu widzenia rozwijanej w ramach katolickiej nauki społecznej refleksji nad pluralizmem kultur jest nauka papieża Franciszka dotycząca „budowania ludu” i harmonijnego współżycia społecznego. Zdaniem papieża budowanie spójnego porządku społeczno-politycznego powinno kierować się czterema zasadami związanymi z trzema „dwubiegunowymi napięciami”, jakimi naznaczona jest każda społeczna rzeczywistość (Franciszek, 2013, s. 226–227). Dwie zasady wiążą się z napięciem „między pełnią i granicą”. Są to zasady głoszące, że „czas jest ważniejszy niż przestrzeń” i „jedność przeważa nad konfliktem”. Dwie pozostałe zasady to związana z napięciem między „ideą i rzeczywistością” zasada „rzeczywistość jest ważniejsza od idei” oraz związana z napięciem między „globalizacją i lokalizacją” zasada „całość jest ważniejsza niż część”. Z punktu widzenia wyzwań wielokulturowości szczególnie ważne są dwie zasady: „jedność przeważa nad konfliktem” i „całość przewyższa część”. Pierwsza z nich poucza, by od istniejących konfliktów, napięć i różnic nie uciekać, ale też, by nie stawiać się ich zakładnikiem. Jedności należy poszukiwać nie mimo konfliktów, ale „w konflikcie”. Konflikty należy przyjmować, rozwiązywać i przewyższać na wyższym poziomie, to bowiem napięcia i różnice mogą tworzyć „wieloraką jedność”, dzięki czemu unika się z jednej strony pułapki synkretyzmu, a z drugiej pokusy kulturowej dominacji. Z zasadą głoszącą, że „całość przewyższa część” wiąże się tzw. wielościennie myślenie papieża Franciszka. Ujmując relację między tym, co partykularne, i tym, co całościowe, globalne, powszechne, papież odrzuca model sferyczny: „modelem nie jest kula, która nie przewyższa części, gdzie każdy punkt jest tak samo oddalony od centrum i nie ma różnicy między jednym punktem a drugim”, lecz „wielościanną, odzwierciedlającą zbieg wszystkich jego elementów, które zachowują w nim oryginalność” (Franciszek, 2013, s. 236). W encyklice *Fratelli tutti* dodatkowo przestrzega: „to, co powszechne, nie powinno stanowić homogenicznej, jednolitej i ustrukturyzowanej domeny jednej panującej formy kulturowej, która w końcu utraci cechy wielościannu i okaże się odrażająca” (Franciszek, 2020, s. 144). Myślenie „wielościennie” kieruje się wizją społeczeństwa, w którym różnice kulturowe wzajemnie się uzupełniają, nawet w obliczy nieufności i dyskusji, a zarazem nie ulegają zniesieniu. Zasada, zgodnie z którą „czas jest ważniejszy niż przestrzeń”, poucza dodatkowo, by w poszukiwaniu rozwiązań nie ulegać pokusie doraźnych i szybkich rozwiązań, lecz działać

dalekowzrocznie, „inicjując procesy”, w tym również „procesy spotkania” (Franciszek, 2020, s. 218).

Katolicka nauka społeczna dostrzega i docenia wagę procesów prowadzących do coraz większego kulturowego zróżnicowania społeczeństwa wynikającego zarówno z upowszechnienia coraz doskonalszych form komunikacji, przepływu osób i dóbr, jak również narastającego problemu migracji. Identyfikując pułapki ideologii wielokulturalizmu (multikulturalizmu), jako adekwatną odpowiedź proponuje podejście międzykulturowe. Jest ono oparte na paradygmacie zakotwiczonym w chrześcijańskim realizmie, który pozwala uniknąć z jednej strony pułapki abstrakcyjnego myślenia poszukującego wspólnych podstaw w oświeceniowo-świeckiej kulturze z jej roszczeniami do uniwersalizmu, a z drugiej myślenia ideologicznego projektującego polityki społeczne i polityczne nastawione na przebudowę współczesnych społeczeństw wieloetnicznych.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI. (2009). *Caritas in veritate. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Benedykt XVI. (2010). *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”*. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła. Kraków: Wydawnictwo M.
- Borghesi, M. (2018). *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna. Dialektyka i mistyka*. Kraków: Wydawnictwo Franciszkanów.
- Ecclesia Catholica. Commissio Theologica Internationalis. (2010). *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne*. Tłum. R. Kiełtyka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.
- Ecclesia Catholica. Congregatio de Institutione Catholica «de Studio-rum Institutis». (2013). *Educating to Intercultural Dialogue in Catholic Schools. Living in Harmony for a Civilization of Love*. Pobrane z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20131028_dialogo-interculturale_en.html#_ftnref48 (dostęp: 05.07.2022).
- Franciszek. (2013). *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.

- Franciszek. (2016a). *Posynodalna adhortacja Amoris laetitia. O miłości w rodzinie*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Franciszek. (2016b). Co się z tobą stało, Europo? Przemówienie Papieża podczas uroczystości wręczenia Nagrody Karola Wielkiego w Akwizgranie. *L'Osservatore Romano*, 5, 30–34.
- Franciszek. (2017a). O jedności w różnorodności. Homilia w uroczystość Zesłania Ducha Świętego. *L'Osservatore Romano*, 6–7, 24.
- Franciszek. (2017b). Solidarność lekarstwem na populizm. Przemówienie wygłoszone 24 marca 2017 r. do szefów państw i rządów krajów członkowskich Unii Europejskiej na audiencji z okazji uroczystych obchodów 60. rocznicy Traktatów Rzymskich. *L'Osservatore Romano*, 3–4, 30–34.
- Franciszek. (2017c). Braterstwo podstawową zasadą regulującą porządek gospodarczy. Przesłanie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych. *L'Osservatore Romano*, 6–7, 13–15.
- Franciszek. (2017d). Przyjmować, chronić, promować i integrować. Przemówienie do uczestników VI Międzynarodowego Forum „Migracje i pokój”. *L'Osservatore Romano*, 3–4, 20–23.
- Franciszek. (2019). „*Il sovrano mi spaventa, porta alle guerre*”. Pobrane z: <https://www.lastampa.it/vatican-insider/it/2019/08/09/news/papa-francesco-il-sovrano-mi-spaventa-porta-alle-guerre-1.37325868/> (dostęp: 05.07.2022).
- Franciszek. (2020). *Encyklika Fratelli tutti o braterstwie i przyjaźni społecznej*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- Habermas, J. (2005). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Tłum. M. Łukasiewicz. Kraków: Universitas.
- II Sobór Watykański. (1965a). *Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes divinitus”*. Pobrane z: <https://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/166-dekret-o-dzialalnosci-misyjnej-kosciola-ad-gentes-divinitus.html> (dostęp: 05.07.2022).
- II Sobór Watykański. (1965b). *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*. Pobrane z: <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/141-konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html> (dostęp: 05.07.2022).
- Jan Paweł II. (1980). W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca Świętego w siedzibie UNESCO 2 czerwca 1980 r. W: Jan Paweł II. (1988). *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienie, homilie*, (s. 51–68). Rzym–Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

- Jan Paweł II. (1990). *Redemptoris missio. O stałej aktualności posłania misyjnego*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (1991). *Centesimus annus*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (1993). *Veritatis splendor*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (2001a). *Ecclesia in Oceania*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. (2001b). Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001. *L'Osservatore Romano*, nr 2.
- Jan Paweł II. (2003). *Ecclesia in Europa*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. (1988). Wiara i inkulturacja. W: J. Królikowski (red.), *Od wiary do teologii: dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996* (s. 251–271). Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Papieska Rada Iustitia et Pax. (2005). *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Ratzinger, J. (2004). *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. Tłum. R. Zajączkowski. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Ratzinger, J. (2012). *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłum. Z. Włodkowska. Kraków: Wydawnictwo Znak.