

Marian Machinek MSF

Kultura a moralność. Współczesne wyzwania

Niemałym problemem, z jakim trzeba się zmierzyć, rozważając relację kultury i moralności, jest wielowymiarowość i zakres obydwu tych pojęć. Są to raczej hasła, które wskazują na fundamentalne wymiary ludzkiej natury oraz aktywności świadomej siebie istoty ludzkiej, a także ludzkiego społeczeństwa. Obydwa pojęcia mają swoje znaczenie deskryptywne, albo raczej cały szereg znaczeń tego rodzaju, ale obok nich także silną konotację wartościującą. Opozycja: „kulturalny – niekulturalny” oraz „moralny – niemoralny” wskazuje na wymiar normatywny, w ramach którego obydwie pojęcia silnie się ze sobą wiążą. W niniejszym przedłożeniu zostaną pokrótce przedstawione najpierw fundamentalne założenia, na których będą bazowały analizy wzajemnej relacji kultury i moralności, by w uparciu o nie zbadać później związek, ale i odmienność norm kulturowych z jednej oraz norm moralnych z drugiej strony oraz wskazać na współczesny wymiar tych wzajemnych powiązań w odniesieniu do ludzi wierzących i wspólnoty Kościoła.

Człowiek – istota kulturowa

Szczegółowe analizy na temat teorii kultury nie mogą być celem niniejszego opracowania, trudno jednak, przyglądając się wzajemnej relacji kultury i moralności, nie wskazać na najistotniejsze kwestie. Chociaż niektórzy badacze dopatrują się rudymenarnych elementów kultury również w pewnych zachowaniach wyższych zwierząt, różnice w stosunku do człowieka są tu jednak znacznie większe niż podobieństwa. Specyfika natury osoby ludzkiej jako istoty cielesno-duchowej sprawia, że trudno mówić o właściwym dla niej ekosystemie: człowiek jest w stanie żyć w każdym środowisku właśnie z tej racji, że dzięki zdolności tworzenia kultury jest w stanie przystosować swoje otoczenie do własnych wymogów w stopniu, w jakim nie robi tego żadna inna istota żywa. Właściwym dla człowieka „ekosystemem” jest zatem nie wyłącznie i nie tyle jego środowisko naturalne, ile środowisko kulturowe, gdyż bez niego człowiek nie tylko nie byłby w stanie egzystować na poziomie odpowiadającym jego aspiracjom, ale wręcz nie byłby w stanie przeżyć. Składają się nań wiedza o świecie i umiejętności modyfikowania otoczenia, ale także próby całościowego rozumienia świata i własnego w nim miejsca oraz będąca rezultatem tego rozumienia wizja spełnionego i dobrego życia. W soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* sformułowano ogólne pojęcie kultury jako „wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postępowanie obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”¹.

1 Sobór Watykański II, Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 58, Poznań 1986. Zob. także: W. Kawecki, *Kościół i kultura w dialogu (od Leona XIII do Jana Pawła II)*, Kraków 2008, s. 281–284.

Trudno zatem zgodzić się z twierdzeniem, że „początkiem kulturowej podmiotowości człowieka jest przekroczenie «naturalnych» granic, jakie zakreślono jego istnieniu”². Owszem, prawdą jest, że istotnym elementem egzystencji osoby ludzkiej jest konfrontacja z jej naturalnymi ograniczeniami. Jednak nie istnieje i nigdy nie istniało coś takiego jak przedkulturowa natura człowieka, gdyż do natury osoby należy tworzenie kultury. Widzenie w biblijnej opowieści o grzechu pierwszych ludzi pierwotnego przekroczenia granicy między naturą a kulturą, jak czynią to niektórzy autorzy, trzeba więc uznać za błędne. Raczej należy wskazać na to, że od początku swego istnienia człowiek został wezwany do twórczej relacji z otaczającym go światem, a więc do tworzenia kultury. Biblijny nakaz: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28) nie na darmo nazwany bywa zadaniem kulturowym (niem. *Kulturauftrag*). Granice ludzkiego działania, o których Biblia mówi bardzo wyraźnie, nie wiążą się jednak z jakimś sztucznym limitowaniem ludzkiej aktywności do pewnych obszarów i dziedzin, ale wynikają z natury człowieka: tworząc kulturę i rozpoznając koordynaty swojego postępowania moralnego, człowiek powinien zawsze pamiętać, że nie jest Bogiem, ale stworzeniem³.

Człowiek jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem kultury: tworzy kulturę, a jednocześnie kultura wpływa na niego samego; potrzebuje kultury, by stawać się w pełni osobą, a jednocześnie stając się osobą, kształtuje kulturę i wyraża siebie przez nią⁴. Za Czesławem Bartnikiem można zawrzeć pierwszy aspekt w pojęciu *cultura culturans*, drugi natomiast w pojęciu – *cultura culturata*⁵. Oczywiście w przypadku konkretnego człowieka kultura przyjmuje zawsze określoną formę, dlatego należy odróżnić sam fakt

2 W. P. Glinkowski, *Kultura a moralność – głos w sprawie delimitacji*, s. 107–108.

3 S. Szymik, „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28). *Cywilizacyjny postęp ludzkości w świetle Rdz 1–11*, „*Verbum vitae*” 31 (2017), s. 38–39.

4 A Szostek, *Człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II*, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” 6 (1997), s. 159–160.

5 Cz. Bartnik, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 35.

tworzenia kultury jako sposób istnienia osoby od konkretnych form kultury. Te ostatnie, zawierające pewne elementy stylizacji życia, dzięki którym kluczowe etapy życia ludzkiego uzyskują kształt odpowiadający danej epoce, są ze swej natury zmienne i podlegające modyfikacjom.

Niektórzy autorzy rozróżniają cywilizację od kultury. Rozróżnienie to, według którego ta pierwsza służy samemu faktowi przeżycia i chroni jego materialne uwarunkowania, podczas gdy ta druga ma na celu uszlachetnienie życia i podniesienie go ponad jego czyisto naturalne uwarunkowania⁶, ma wprawdzie swoje uzasadnienie. Jednak można również uznać rozwój cywilizacyjny za element działalności kulturowej człowieka, za wyraz materialnego, ale i intelektualnego oraz duchowego wymiaru kultury. Kultura w swoim konkretnym kształcie ma zawsze wymiar społeczny i jest „wyrósłą w procesie rozwoju historycznego wspólnotową formą wyrazu wyników poznania i wartości, które kształtują życie określonej wspólnoty”⁷. Niezależnie jednak od charakteru partykularnego, każda forma kultury pretenduje do bycia uniwersalnym kluczem do dobrego i spełnionego życia jednostki.

Istotnym elementem kultury jest poznanie wartości, a więc odpowiedź na pytanie, jaki sposób postępowania przyczynia się do pomyślnego i szczęśliwego życia. W tym kontekście warto pokrótce przywrzeć się także drugiemu tytułowemu pojęciu, mianowicie pojęciu moralności. Dla wielu współczesnych autorów już samo postawienie pytania o związek kultury z moralnością może być problematyczne. Sugeruje ono bowiem pewną autonomiczność obydwu rzeczywistości, podczas gdy moralność bywa zazwyczaj traktowana jako element kultury, wręcz jako jeden z jej wytworów. Przy takim założeniu normy moralne nie są niczym innym, jak tylko przekazywanymi przez społeczność kolejnym pokoleniom

6 W. P. Glinkowski omawia ten podział w refleksji Martina Bubera. Zob. W. P. Glinkowski, *Kultura a moralność...*, dz. cyt., s. 111–112.

7 J. Ratzinger, *Wiara, religia i kultura*, [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. III/1, Lublin 2021, s. 290–291.

i uwewnętrznionymi przez jednostki schematami zachowania oraz unormowaniami dotyczącymi relacji jednostek pomiędzy sobą, a także odniesień do świata zewnętrznego. Jak w przypadku kultury, także moralność byłaby dostępna jedynie w jej zmiennych i partykularnych formach i stąd poddana historycznym przemianom, jak całe dziedzictwo kultury. Radykalizacja tego poglądu dokonuje się wtedy, gdy normy moralne są uważane za normy kulturowe, a więc wyłącznie za artefakty, wytwory ludzkiej działalności normotwórczej, a jedyną ich weryfikacją jest akceptacja bądź jej brak ze strony społeczności. W takim rozumieniu nie są one niczym innym, jak tylko środkami służącymi do osiągnięcia arbitralnie wyznaczonych celów.

Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że normy moralne w ich konkretnym kształcie odzwierciedlają poziom poznania moralnego danej epoki bądź społeczności, co czyni je podatnym na późniejsze zmiany i modyfikacje. Nie oznacza to jednak, iż normy moralne są czymś w rodzaju konwenansów. Z chrześcijańskiego punktu widzenia normy moralne nie są arbitralnymi wytworami społeczeństwa, które przez ich przekaz zapewnia pokojowe współistnienie jednostek. Jak sama wiara, tak i moralność jest tu nierozzerwalnie związana z pytaniem o prawdę. Chodzi o „prawdę jednego człowieczeństwa”, obecną w każdym pojedynczym człowieku, „która zgodnie z Tradycją nazywana jest «naturą»”⁸.

Już ta ogólna prezentacja rozumienia kultury i moralności pokazuje punkty fundamentalnej kontrowersji, jaka cechuje dzisiejszą debatę publiczną. W przypadku współczesnej kultury globalnej trudno jest oczywiście mówić o ściśle określonym systemie kulturowym, gdyż taki musiałby mieć jakieś stałe koordynaty i określony punkt odniesienia, a tego właśnie współczesna forma kultury się wyrzeka. Chce być raczej zbiorem idei i wątków, swobodną grą przekonań i stylów życia.

8 J. Ratzinger, *Wolność i prawda*, [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. III/1, Lublin 2021, s. 442.

Globalna forma kulturowa

Francuska filozofka Chantal Delsol wskazała na dwa typy stosunku do świata. Jednym z nich, charakteryzującym dotychczasowe odniesienie do świata, jest postawa, którą Delsol nazywa postawą ogrodnika⁹. Ogrodnik nie waha się wprowadzić ingerencji w naturalny rozwój roślin, jednak czyni to ze świadomością, że to nie jego ingerencja jest głównym czynnikiem ich wzrostu i rozwoju. Swoje działanie rozumie raczej jako pomoc dla czegoś, co go przekracza i czemu powinien podporządkować swoje ingerencje. Ostatecznie zatem w postawie ogrodnika tkwi przekonanie, że „świat przyrody i świat człowieka zawiera strukturę i prawa, które powinniśmy poznać i uszanować”¹⁰.

Przeciwstawną do postawy ogrodnika jest postawa demiurga. Jak stwierdza Delsol, „porządek demiurgiczny zaczyna się w chwili, gdy pęd ku emancypacji i przemianie staje się ślepy i nie zważa na jakiegokolwiek ograniczenia”¹¹. Postawę demiurga charakteryzuje duch odrzucenia wszystkiego, co pretenduje do bycia jakąś formą zobowiązującego dziedzictwa. Metaforycznie można stwierdzić, że chodzi tu o usunięcie wszelkiego zakorzenienia. Wszystko dotychczasowe musi zostać odrzucone i zniszczone, by na to miejsce skonstruować to, co uznaje się za właściwe. Zdaniem Delsol mamy tu do czynienia z karykaturalną imitacją nadziei wiecznego zbawienia, która najpierw, jako związana z religią i jej wizją świata i człowieka, została radykalnie odrzucona.

Obrazowy model francuskiej myślicielki można odnieść do sporu, jaki toczy się we współczesnej przestrzeni kulturowej. Mimo obecnych w niej wielu form kultury nie da się zaprzeczyć fundamentalnej konfrontacji, jaka dokonuje się między dotychczasową

9 Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, Warszawa 2017, s. 9–10.

10 Ch. Delsol, *Nienawiść do świata...*, dz. cyt., s. 11.

11 Ch. Delsol, *Nienawiść do świata...*, dz. cyt., s. 10.

kulturą, wyrosłą z przesłania chrześcijańskiego, a nową laicką kulturą, która w zglobalizowanej i komunikacyjnie ściśle powiązanej ze sobą rzeczywistości nabiera rangi kultury dominującej. Obydwie formy zawierają mocny wymiar normatywny oraz własną wizję moralności. Warto wskazać na kilka elementów, w których różnice między nimi pokazują się szczególnie wyraźnie, co staje się nie małym wyzwaniem dla osób wierzących.

Indywidualizacja

Pytanie o to, jak człowiek powinien postępować, w ramach dotychczasowych wielkich światowych kultur nigdy nie było rozumiane wyłącznie indywidualistycznie. Kultura niosła raczej w sobie to, co uważano za wspólne, ogólnoludzkie; wartości, które odpowiadają wymogom człowieczeństwa i dlatego są uniwersalne. Jedną z cech współczesnej globalnej kultury masowej jest jednak tendencja przeciwna: indywidualizacja, co widać szczególnie w obszarze moralności. Proces ten określanym bywa jako wyzwalanie jednostki ze struktury. Docenienie jednostki, jej potrzeb i jej niepowtarzalnej egzystencji należy niewątpliwie uznać za element pozytywny. Jednak, jak w przypadku każdego pozytywnego zjawiska, jego radykalizacja uruchamia poważny destrukcyjny potencjał. Od kultury nie oczekuje się już przekazu uniwersalnych norm moralnych, gdyż zaprzecza się istnieniu takowych. Byłyby one jakąś formą zakorzenienia, co – jak się twierdzi – uniemożliwia pełny rozwój i stąd musi zostać usunięte. Kultura ma jedynie otworzyć pole oraz dostarczyć inspiracji do radykalnej autokreacji. Założenie, że moralność może mieć mocny obiektywny wymiar, że istnieje coś takiego jak wspólna wszystkim ludziom i obowiązująca wszystkich moralność, jest postrzegane jako zawężenie, wręcz jako idea opresyjna, ograniczające pole autokreacji. Powszechnie akceptowane są jedynie te wartości, które poszerzają pole i możliwości działania jednostki, jak np. tolerancja rozumiana jako akceptacja wszelkich odmienności. „Na płaszczyźnie wartości proces indywidualizacji

oznacza przechodzenie od wartości zobowiązujących do wartości samorozwojowych¹².

W ramach indywidualizacji moralności dokonuje się także zmiana kluczowych pojęć moralnych, np. pojęcia sumienia. Nie do zaakceptowania jest już klasyczne jego rozumienie, zgodnie z którym jest ono zdolnością postrzegania tego, co wspólne wszystkim ludziom, uniwersalnych wymogów moralnych człowieczeństwa. Nowa globalna kultura widzi w sumieniu jedynie jego indywidualny wymiar: jest ono gwarantem osobistej integralności podmiotu¹³. Ten wymiar sumienia jest niewątpliwie ważny i podstawowy, jeśli jednak staje się jedynym, wykrzywiona zostaje cała idea sumienia. Jest ono teraz już wyłącznie sprawą prywatną, osobistą samoświadomością moralną, zbiorem prywatnych przekonań moralnych, które nie mają żadnej rangi uniwersalnej. Jako takie jest także nieomyślne, ponieważ żaden zewnętrzny autorytet nie może mu narzucić jakichkolwiek powinności moralnych lub weryfikować ich prawdziwości. Jedną powinnością jest zachowanie autentyczności, czyli wymóg, by decyzje jednostki były do pogodzenia z jej własnym sumieniem. W tym kontekście zwykło się mówić o kreatywnym sumieniu, które – zależnie od specyfiki niepowtarzalnej sytuacji – tworzy lub unieważnia moralne powinności, zgodnie z osobistymi przekonaniami moralnymi jednostki. W ten sposób normy moralne stają się relatywne, nie może więc też istnieć obiektywna moralność.

Relatywizm

Uniwersalne roszczenie moralne chrześcijaństwa wraz z jego wyakcentowanym naciskiem na kwestię prawdy o człowieku, świecie i Bogu, postrzegane jest w ramach współczesnej globalnej kultury

12 J. Mariański, *Indywidualizacja jako proces społeczno-kulturowy a moralność*, „Pedagogika. Studia i Rozprawy” 29 (2020), s. 18.

13 Por. M. Machinek, *Freedom of conscience as a subject of contemporary controversies*, „Collectanea theologica” 90 (2020) nr 5, s. 587–590.

jako wyraz arogancji i nieuprawnionego kulturowo-moralnego imperializmu. Naznaczona takimi wartościami dotychczasowa kultura musi więc zostać odrzucona, gdyż jest jednoznaczna z absolutyzowaniem norm moralnych. W jej miejsce pojawia się postawa relatywizująca, dzięki której może zostać stworzona nowa forma kultury nacechowanej tolerancją, wolnością i dialogicznym stosunkiem do powinności moralnych. „Gloryfikuje się życie pośród niepewności i wieloznaczności. Wartości moralne są traktowane jako opinie, odczucia, preferencje. Sytuacja pluralistyczna pomnaża liczbę struktur wiarygodności, konkurujących między sobą, co prowadzi często do relatywizacji treści moralnych”¹⁴. Takie tendencje bywają także określone jako permissywne (przyzwalające) otwarcie na wielość stylów życia i ideałów piękna i dobra.

Wydawać by się mogło, że efektem takiego nastawienia musi być swoista pustka aksjologiczna, niezobowiązujący jednoczesny głos wielu narracji. Jednak wbrew temu relatywistycznemu patosowi nowa globalna kultura laicka nie jest wcale moralnie neutralna, chociaż do tego miana chętnie pretenduje. Jej sposób interpretacji świata, propagowane w jej ramach wzorce i normy są wprawdzie odmienne od dotychczasowych, chociaż jednak nie uzasadnia się ich przez odwołanie do wartości absolutnych czy do Boga, to jednak zajmują one miejsce wartości absolutnych i stanowią swoiste laickie sacrum. Również relatywistyczna kultura nie może się zatem obyć bez pewnego istotnego punktu odniesienia. Staje się nim prawda naukowa, aczkolwiek w mocno zawężonym znaczeniu tego słowa. Odrzucenie wymiaru transcendentnego sprawia, że zmienia się też rozumienie tego, co prawdziwe: zostaje ono ograniczone do tego, co eksperymentalnie sprawdzone, a więc zasadniczo do obszaru nauk przyrodniczych. Wyniki ich badań są uważane nie tylko za naukowe pewniki, ale wręcz za jedyne racjonalne punkty odniesienia i bardzo łatwo stają się osnową koncepcji filozoficznych. Cała sfera poznania pozaempirycznego, niespełniająca wymogów tak

14 J. Mariański, *Indywidualizacja jako proces...*, dz. cyt., s. 18.

sformułowanej naukowości, nie może więc pretendować do rangi obiektywnej, a więc do rangi uniwersalnej prawdy, a jest jedynie subiektywnym, a stąd też prywatnym mniemaniem.

Dystans do religii

Mimo istotnych różnic wszystkie dotychczasowe wielkie kultury zawierały w sobie silny element religijny. Dopiero nowożytna myśl europejska wytworzyła pojęcie kultury dystansującej się od religii, czy wręcz przeciwstawnej religii. Jak powiada Joseph Ratzinger, „poza nowoczesną cywilizacją techniczną, nie istnieje wiara bez kultury ani kultura pozbawiona pierwiastków religijnych”¹⁵. Tym, co zawsze łączyło kulturę z wiarą, było dążenie do poznania ostatecznej prawdy o człowieku, ale także o świecie i o Bogu, bez czego nie da się prowadzić życia prawdziwie ludzkiego.

Nowa zglobalizowana kultura jednak marginalizuje lub wręcz trywializuje pytanie o Boga. Mimo teoretycznych różnic między stanowiskiem agnostycznym a ateistycznym, w odniesieniu do sfery moralności obydwie podzielają to samo przekonanie, że wiara w Boga nie powinna wpływać na życie społeczne, w tym szczególnie na moralność, zwłaszcza społeczną. To właśnie wiara nadaje moralności przymiot trwałości, gdyż ostatecznie to Absolut jest gwarantem niezmienności kluczowych norm moralnych. Dekonstrukcja moralności uzasadnianej religijnie odbywa się we współczesnej przestrzeni kulturowej nie tylko i nie w pierwszej linii w formie racjonalnego dyskursu, ale jej szczególnie preferowaną przestrzenią są działania performatywne. W ich ramach kultura i moralność religijna bywają wyszydzane, co ma być aktem wyzwolenia i wyrazem wolności artystycznej.

Dystans do religii pokazuje się szczególnie w dystansie do instytucji religijnych, zwłaszcza do Kościoła. Nie postrzega się go już jako gwaranta prawdy objawionej i punktu orientacyjnego

15 J. Ratzinger, *Wiara, religia, kultura*, dz. cyt., s. 293.

w gąszczu propozycji udanego życia, ale jako instytucję opresyjną, która w zupełnie nieuzasadniony i pozbawiony legitymacji sposób narzuca jednostce normy moralne, ostatecznie uniemożliwiając dojrzałość i samodzielność w decydowaniu o kształcie własnego życia. Kościołowi odmawia się kompetencji w kwestii wyborów życiowych, a powinności moralne usiłuje się uzasadnić racjonalnie, bez odwoływania się do autorytetu Boskiego lub kościelnego.

Wydawać by się mogło, że w ten sposób powstaje społeczeństwo pozbawione sacrum, skoncentrowane na realizacji indywidualnych życiowych projektów, aktualnej konsumpcji i zapewnieniu dobrostanu. Jednak, jak pokazuje historia, tak ukształtowanym społeczeństwom szybko zabrakłoby siły witalnej, a wytworzona w ich ramach kultura jeszcze bardziej pogłębiłaby rozpad więzi społecznych. Dlatego istotnym elementem globalnej laickiej kultury jest także silny rys mesjanistyczny.

Rys mesjanistyczny

Jest to oczywiście mesjanizm bez Boga, w ramach którego zbawienie nie przychodzi dzięki Zbawicielowi, ale ma je przynieść ludzki wysiłek, byleby tylko został odpowiednio ukierunkowany. Zbiegają się w tym wymiarze indywidualistyczno-relatywistyczny impet dekonstruowania dotychczasowej kultury wraz z jej wyobrażeniami moralnymi, odrzucenie wiary w Boga, ale także mocna wiara w potęgę zdobyczy nauki i techniki. Zgodnie z wiodącą ideą, cała dotychczasowa historia była historią zniewolenia, a ponieważ chrześcijaństwo odcisnęło na historii kultury ostatnich dwóch tysięcy lat swoje niezatarte piętno, to właśnie jego wyobrażenia moralne dotyczące jednostki i społeczeństwa – jako rzekomo kluczowy czynnik tego zniewolenia – zostają odrzucone. W to miejsce trzeba dopiero zbudować nowe, sprawiedliwe społeczeństwo, w czym ma pomóc nowa kultura, o ile tylko zostanie uwolniona od elementów, które podtrzymywały dawny system. Perspektywa nowego świata stanowi swego rodzaju ideę zastępczą absolutu: jest ona z jednej strony

źródłem motywacji do zaangażowania się w jego budowę, z drugiej zaś punktem odniesienia weryfikującym przydatność pewnych postaw, a szkodliwość innych.

Dochodzi tu do głosu specyficznie rozumiana cecha kultury jako takiej: jej zadanie wychowawcze. Również z chrześcijańskiego punktu widzenia kluczowym zadaniem kultury jest pomoc, by człowiek mógł żyć na miarę swojej godności¹⁶. Mimo swojego wymiaru indywidualistycznego i relatywistycznego globalna kultura nie może i nie chce zrezygnować z wymiaru wychowawczego, a więc promowania jednych postaw i piętnowania innych. W tym sensie jest ona jeszcze bardziej zaangażowana w kształtowanie głównego nurtu życia społecznego niż dotychczasowa kultura chrześcijańska. Na fali rewolucyjnego patosu, jaki się jej udziela, staje się ona kulturą „użytkową” w tym sensie, że jej wytwory nie odzwierciedlają już fundamentalnych pytań ludzkości, ale służą do aktywnego kreowania aktualnie użytecznych postaw i eliminacji postaw uznanych za szkodliwe. Wiele współczesnych wytworów sztuki i kultury nie niesie w sobie już ponadczasowego przesłania, bo są zbyt ściśle powiązane z projektem przemiany świata i na jego potrzeby zostały wytworzone.

Biorąc pod uwagę fakt, że kultura globalna jest kulturą masową, ciekawym zjawiskiem jest także to, że w uchodzącej za radykalnie wolnościową współczesnej kulturze, która zindywidualizowała moralność i podniosła wymóg tolerancji do rangi wiodącej normy, pojawiają się formy równie radykalnej nietolerancji. Kultura, która wcześniej odrzuciła wszelkie stałe aksjologiczne koordynaty, szczególnie odniesienie do Boga, sama nie jest gotowa, by obywać się bez sakralizowania postaw i norm, które uznaje za nieodzowne. W tym kontekście pojawia się silny rys normatywny, kontrastujący z wymiarem relatywności. Ta nowa sakralność staje się czymś

16 Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone 2 czerwca 1980 w UNESCO*, nr 11, <https://teologiapolityczna.pl/jan-pawel-ii-przemowienie-wygloszone-2-czerwca-1980-roku-w-unesco> (dostęp: 30.09 2023).

nienaruszalnym, a każda skierowana przeciw niej krytyka jest natychmiast piętnowana jako mowa nienawiści. Daje do myślenia stwierdzenie Chantal Delsol: „Kultury, które nie szanują wolności sumienia, są zarazem kulturami, które zakazują sztydzenia tam, gdzie definitywnie umiejscowiły świętość”¹⁷.

Chrześcijanin w różnych kulturowych światach

Powyższy szkic tendencji obecnych we współczesnej globalnej kulturze, silnie oddziałujących na sferę moralności, stanowi wyzwanie dla wspólnoty wierzących. Nowe formy komunikacji sprawiają, że globalna kultura laicka upowszechnia w bardzo szybkim tempie. Osoba wierząca może przez to na przestrzeni stosunkowo krótkiego czasu doświadczyć czegoś w rodzaju „szoku kulturowego”, podobnego do poczucia obcości, jakiego doświadczają migranci wchodzący do odmiennego środowiska kulturowego od tego, w którym zostali wychowani. Pojedynczy wierzący musi nauczyć się żyć nie jako w dwóch „kulturowych światach” jednocześnie, doświadczając, jak szybko oddalają się one od siebie. Właśnie ten ostatni aspekt pogłębiającej się wzajemnej obcości, a czasem nawet wrogości obydwu tych kulturowych światów stanowi coraz poważniejszy problem.

Ponowoczesna idea, by traktować wiarę religijną jako swego rodzaju prywatne hobby, będące wprawdzie istotnym elementem osobistego dobrostanu, ale nie wpływające na sferę społecznych wyborów moralnych, nie zadowoli żadnego świadomego chrześcijanina. Z chrześcijańskiego punktu widzenia wiara w Chrystusa nie jest jedynie zespołem twierdzeń i koncepcji religijnych, które ktoś przyjmuje, ale jest zwrotem egzystencjalnym, który obejmuje całą osobę wraz z wszystkimi jej aktywnościami. Z konieczności zatem wiara wytwarza kulturę. Jeszcze bardziej niż inne jej formy kultura płynąca z wiary ma wymiar wspólnotowy, tak że „dla wierzącego

17 Ch. Delsol, *Nienawiść do świata...*, dz. cyt., s. 71.

Kościół jest jego własnym podmiotem kulturowym¹⁸. Nie da się zatem ustanowić jakiegoś wydestylowanego z własnej kultury chrześcijaństwa, gdyż oznaczałoby to zdegradowanie go do mało znaczącego zbioru idei religijnych, pozbawionych wpływu na codzienne wybory. Takie zamierzenie byłoby sprzeczne z logiką, jaką nacechowana jest wiara w Chrystusa, mianowicie z logiką płynącą z prawdy o Wcieleniu Syna Bożego.

Człowiek wierzący, będąc członkiem Kościoła, jest jednocześnie obywatelem, członkiem społeczeństwa wytwarzającego formę kultury coraz bardziej kontrastującą z tą, która wyrasta z wiary. Laicka forma kultury zupełnie odmiennie widzi miejsce wiary religijnej w życiu jednostki, mianowicie, jak to już wyżej wspomniano, akceptuje ją jedynie pod warunkiem pozostawiania sprawą prywatną, która jedynie w niewielkim stopniu wpływa na funkcjonowanie jednostki. Sfera publiczna, która jest kształtowana przez kulturę laicką, rządzi się własnymi prawami, a osoby wierzące, gdy opuszczają swoją prywatną przestrzeń, powinny – jak się oczekuje – dostosować swoje postępowanie do wymogów, jakie niesie ze sobą panująca w sferze publicznej kultura wraz z właściwymi dla niej wymogami i normami moralnymi. W praktyce jest to oczekiwanie, aby wierzący zachowywał się w sferze publicznej tak, jakby był ateistą. Oczywiście żaden świadomy chrześcijanin nie jest gotów do akceptacji takiej wizji, gdyż byłaby ona równoznaczna z pewnego rodzaju kulturową i moralną schizofrenią, do jakiej zostałby zmuszony.

Nie może jednak również chodzić o zerwanie więzów z kulturą masową i wycofanie się wierzących do własnego getta kulturowego. Życie w tym napięciu, chociaż znacznie bardziej wymagające, jest zapewne nieuchronne. Może ono oczywiście być z jednej strony źródłem impulsów korygujących, z drugiej zaś – źródłem twórczej wymiany. Chrześcijańska kultura, jeżeli tylko nie zdradza własnych korzeni, nie stanowi i nigdy nie stanowiła gotowego we wszystkich szczegółach, zamkniętego i doskonałego systemu, ale jest i musi

18 J. Ratzinger, *Wiara, religia i kultura*, dz. cyt., s. 297.

pozostać otwarta na impulsy zewnętrzne. Historia kształtowania się kultury chrześcijańskiej w spotkaniu najpierw z kulturą hellenistyczną, a później także innymi wielkimi światowymi kulturami, pokazuje jej możliwości inkulturacyjne. Patrystyczna nauka o „ziarnach słowa” (*logoi spermatikoi*) obecnych w ówczesnej niechrześcijańskiej filozofii, a także współczesna nauka o „miejscach teologicznych” (*loci theologici*), wskazują na tę jej otwartość. Proces ten nigdy się nie zakończył i trwa do dzisiaj. Mimo wskazanych powyżej fundamentalnych różnic może ona czerpać inspiracje także z tej współczesnej formy kultury, która w wielu elementach jest w stosunku do niej wroga. Co Jan Paweł II stwierdził w odniesieniu do krytycznej wobec wiary refleksji filozoficznej, można odnieść także do dystansowanej od chrześcijaństwa współczesnej kultury: „Jest oczywiście prawdą, że przyglądając się bliżej nawet refleksji filozoficznej tych, którzy przyczynili się do zwiększenia dystansu między wiarą a rozumem, można w niej odkryć cenne załączki myśli, a pogłębiając je i rozwijając prawym umysłem i sercem odkryć drogę prawdy”¹⁹.

Czy to jednak oznacza, że wynikiem tej konfrontacji kulturowej ma być jakaś pośrednia, kompromisowa forma kultury? Bynajmniej. Prędzej czy później trzeba będzie sobie odpowiedzieć na pytanie, która forma kultury bardziej odpowiada prawdzie o osobie ludzkiej i prawdziwie ludzkim społeczeństwie, promuje osobę i wspiera w dążeniu do rozwoju i doskonałości. Uniwersalistyczny wymiar kultury chrześcijańskiej i właściwej dla niej moralności bierze się z przekonania, że jest ona ściśle związana z naturą człowieka. Normy moralne nie są tutaj arbitralnie ustalone przez jednostki, ale też nie biorą się jedynie z nakazu autorytetu, nawet gdyby miały to być Boży autorytet, ale odpowiadają wymogom ludzkiej natury. Chrześcijańskie przekonanie, że ostateczną normą moralności (*norma ultima moralitatis*) jest Bóg, nie może być odczytywane w kluczu nominalistyczno-woluntarystycznym. Owszem, Bóg jest źródłem

19 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem, 48, Wrocław 1998.

moralności, ale właśnie jako Stwórcy ludzkiej natury, a nie jedynie jako Prawodawcy, który arbitralnie wyznacza granice dobra i zła moralnego. Normatywna moc norm nie bierze się z autorytetu, ale z natury ludzkiej, której wymogi są możliwe do rozpoznania przez nieuprzedzoną rozumową refleksję: coś jest moralnie dobre nie dopiero ze względu, że zostało nakazane, ale odwrotnie: coś zostało nakazane dlatego, że jest moralnie dobre. Dobro moralne służy ostatecznemu dobrostanowi człowieka, zło moralne – mu szkodzi²⁰. W ten sposób chrześcijańska antropologia staje wobec wizji człowieka promowanej we współczesnej globalnej kulturze jako propozycja bardziej adekwatna, która opiera się na pełnej prawdzie o człowieczeństwie, i jako taka ostatecznie na Boskiej legitymacji. „Tylko wtedy, gdy wiara chrześcijańska jest prawdą, obchodzi wszystkich ludzi; jeśli zaś jest tylko kulturowym wariantem symbolicznie zaszyfrowanego i niemożliwego do rozwiązania religijnego doświadczenia człowieka, wtedy musi pozostać w swojej kulturze, a innych ludzi pozostawić w ich kulturach”²¹. Sedno sporu nie dotyczy więc drugorzędnych kwestii kulturowych, ale zagadnienia adekwatnej antropologii: pełnej prawdy o osobie ludzkiej. To od niej zależy kształt kultury i moralności, tak by naprawdę odpowiadały człowiekowi i służyły jego najszerzej rozumianemu dobrostanowi. Dlatego radykalne odrzucenie prawdy, jakie cechuje współczesną globalną kulturę, stanowi najpoważniejsze zagrożenie nie tylko dla wspólnoty wierzących, ale dla całej ludzkiej cywilizacji. Ostatecznie jednak, jak stwierdza Ratzinger, „może się okazać coś nieoczekiwanego: chrześcijaństwo ma więcej wspólnego ze starymi kulturami ludzkości niż z relatywistyczno-racjonalistycznym światem, który odłączył się od podstawowych przeświadczeń ludzkości i w ten sposób odsyła człowieka do semantycznej próżni”²².

20 Zob. S. Pinckaers, *Morality. The catholic view*, South Bend, IN 2001, s. 72–74.

21 J. Ratzinger, *Wiara, prawda i kultura – refleksje w związku z encykliką „Fides et ratio”*, [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. III/1, Lublin 2021, s. 388.

22 J. Ratzinger, *Wiara, religia i kultura*, dz. cyt., s. 304.

Bibliografia

- Delsol Ch., *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, Warszawa 2017.
- Glinkowski W. P., *Kultura a moralność – głos w sprawie delimitacji*, s. 107–123.
- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone 2 czerwca 1980 w UNESCO*, <https://teologiapolityczna.pl/jan-pawel-ii-przemowienie-wygloszone-2-czerwca-1980-roku-w-unesco> (dostęp: 30.09 2023).
- Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem, 48, Wrocław 1998.
- Kawecki W., *Kościół i kultura w dialogu (od Leona XIII do Jana Pawła II)*, Kraków 2008.
- Machinek M., *Freedom of conscience as a subject of contemporary controversies*, „Collectanea theologica” 90 (2020) nr 5, s. 585–606.
- Mariański J., *Indywidualizacja jako proces społeczno-kulturowy a moralność*, „Pedagogika. Studia i Rozprawy” 29 (2020), s. 11–33.
- Pinckaers S., *Morality. The catholic view*, South Bend, IN 2000.
- Ratzinger J., *Wiara, religia i kultura*, [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. III/1, Lublin 2021, s. 287–304.
- Ratzinger J., *Wolność i prawda*, [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. III/1, Lublin 2021, s. 426–446.
- Ratzinger J., *Wiara, prawda i kultura – refleksje w związku z encykliką „Fides et ratio”*, [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. III/1, Lublin 2021, s. 388–407.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 58, Poznań 1986, s. 830–987.
- Szostek A., *Człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 6 (1997), s. 157–167.
- Szymik S., „*Czyńcie sobie ziemię poddaną*” (Rdz 1,28). *Cywilizacyjny postęp ludzkości w świetle Rdz 1–11*, „Verbum vitae” 31 (2017), s. 21–44.

Abstrakt

Kultura a moralność. Współczesne wyzwania

Człowiek jest zarówno twórcą kultury, jak i jest przez nią kształtowany. Naturalnym środowiskiem jego rozwoju jako osoby jest właśnie środowisko kulturowe. Dlatego od kształtu kultury zależy jego dobrostan. Nie da się zaprzeczyć fundamentalnej konfrontacji, jaka dokonuje się między dotychczasową kulturą, wyrosłą z przesłania chrześcijańskiego, a laicką kulturą, która w nowej zglobalizowanej i komunikacyjnie ściśle powiązanej ze sobą rzeczywistości nabiera rangi kultury dominującej. Obydwie one zawierają mocny wymiar normatywny oraz własną wizję moralności. Nowa globalna kultura, propagująca indywidualizację i relatywizację norm moralnych, odzégnująca się od odniesienia do Boga oraz naznaczona silnym motywem prometejskim, czyli utopią nowego człowieka i nowego człowieczeństwa, stanowi wielkie wyzwanie dla człowieka wierzącego jako jednostki i dla Kościoła jako wspólnoty. Ta nieunikniona konfrontacja może z jednej strony wpłynąć korygująco i stymulująco na pewne elementy dotychczasowej, mocno związanej z chrześcijaństwem kultury, jednak niezbędne jest także jasne postawienie krytycznego pytania, czy nowa globalna kultura rzeczywiście służy prawdziwemu dobrostanowi osób ludzkich i społeczeństw.

Słowa kluczowe: kultura, moralność, człowiek, wartości, globalizacja, laickość

Abstract

Culture and morality. Contemporary challenges

Human being is both the creator of culture and is shaped by it. The natural environment for his development as a person is exactly the cultural environment. Therefore, his well-being depends on the shape of culture. There is no denying the fundamental confrontation that is taking place between the hitherto existing culture, which grew out of the Christian message, and the secular culture, which in the new globalised and communicatively closely interconnected reality is assuming the rank of dominant culture. Both of them contain a strong normative dimension and their own vision of morality. The new global culture, which promotes individualisation and relativisation of moral norms, rejects reference to God and is marked by a strong Promethean motif, i.e. the utopia of the new man and the new society, poses a great challenge to the believer as an individual and to the Church as a community. This unavoidable confrontation can, on the one hand, correct and stimulate certain elements of the hitherto strongly Christian culture, but it is also necessary to clearly ask the critical question whether the new global culture is really based on an adequate concept of the human person and serves the true well-being of individuals and societies.

Keywords: culture, morality, man, Christian values, globalization, secularism