

FRANCISZEK KAMPKA

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego, Instytut Nauk Socjologicznych
i Pedagogiki

<https://orcid.org/0000-0002-4564-514X>

Spółeczeństwo strachu a warunki dialogu

The society of fear and the conditions for dialogue

Abstract

The article discusses the new social conditions of interreligious dialogue. Adopting a sociological perspective and referring to the concept of the risk society and the politics of fear showed that religious diversity today is sometimes treated as a potential threat. This was followed by a discussion of the new social context in which religion operates today. Different ways of understanding and practising dialogue between adherents of different religions and the possible outcomes of such dialogue were also presented, with a particular focus on the perspective of European countries.

Keywords: interreligious dialogue, intercultural dialogue, society of fear, society of risk.

Abstrakt

W artykule omówiono nowe uwarunkowania społeczne dialogu międzyreligijnego. Przyjęcie perspektywy socjologicznej i odwołanie do koncepcji społeczeństwa ryzyka i polityki strachu pokazało, że różnorodność religijna bywa dziś traktowana jako potencjalne zagrożenie. Następnie omówiono nowy kontekst społeczny, w jakim funkcjonuje dziś religia. Przedstawiono też różne sposoby rozumienia i praktykowania dialogu między wyznawcami różnych religii i możliwe skutki takiego dialogu, ze szczególnym uwzględnieniem perspektywy państw europejskich.

Słowa kluczowe: dialog międzyreligijny, dialog międzykulturowy, społeczeństwo strachu, społeczeństwo ryzyka.

Celem artykułu jest refleksja nad warunkami, w jakich toczy się dziś (lub mógłby toczyć) dialog międzyreligijny i ekumeniczny. Punktem wyjścia jest założenie, że we współczesnych społeczeństwach religia postrzegana bywa jako potencjalne źródło zagrożenia i konfliktu. Tymczasem dialog mógłby pomóc wyznawcom różnych religii mierzyć się z rzeczywistymi wyzwaniem i zagro-

zeniami. W pierwszej części artykułu przedstawiona jest charakterystyka współczesnego społeczeństwa jako społeczeństwa lęku i ryzyka. W drugiej – społeczny kontekst religii dzisiaj, widzianej z perspektywy europejskiej. Na koniec omówione zostaną zasady leżące u podstaw dialogu, uwzględniające wcześniej przedstawione charakterystyki.

1. Lęk jako cecha nowoczesności

Lęk i niepewność są nieodłącznym elementem późnej nowoczesności¹. Przyczyny strachu są różne, znaczące miejsce zajmują obawy związane z terroryzmem, który w dyskursie medialnym i politycznym bywa często przedstawiany jako wyznik wojny religijnej², czego przykładem były, chociażby rozmaite wypowiedzi i działania po ataku z 11 września. W jakiejś mierze wynikały one z naturalnej reakcji szoku i przerażenia, ale były też celowym działaniem polityczno-propagandowym. Jak wiadomo, ludzi zalęknionych o własne bezpieczeństwo łatwo przekonać, by zgodzili się na pewne ograniczenia swojej wolności, aby to bezpieczeństwo zachować. Jednocześnie równie łatwe jest przekonanie ludzi, że za zagrożenie tego bezpieczeństwa odpowiada konkretna grupa, np. religijna.

Strach we współczesnych społeczeństwach jest jedną z kluczowych sił, jakie należy brać pod uwagę, gdy zastanawiamy się nad problematyką spójności społecznej³. Ponieważ w późnej nowoczesności przestają działać mechanizmy i instytucje, które pomagały ludziom radzić sobie w nagłych, nieprzewidywanych sytuacjach, strach i lęk stają się doświadczeniami, z jakimi ludzie muszą nieustannie się mierzyć⁴. Dyskurs medialny, nastawiony na akcentowanie złych wiadomości, dodatkowo przyczynia się do wzrostu poczucia zagrożenia. Strach jest obecny w ludzkim życiu jako jedna z pierwotnych emocji, ale jest też ważnym czynnikiem pozwalającym utrzymywać porządek społeczny (np. lęk przed karą każe się podporządkować obowiązującym normom). Jak jednak pokazują analizy, chociażby Franka Furediego⁵, współcześnie wykorzystanie strachu jako narzędzia polityki przybrało niespotykane wcześniej rozmiary.

¹ Ulrich Beck. 2002. *Spółczesność ryzyka: w drodze do innej nowoczesności*. Tłum. Stanisław Cieśla. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar; Anthony Giddens. 2008. *Konsekwencje nowoczesności*. Tłum. Ewa Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego; Deborah Lupton. 2013. *Risk*. New York, NY: Routledge.

² David L. Altheide. 2006. „Terrorism and the Politics of Fear”. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 6 (4): 415–439.

³ Domonkos Sik. 2020. „Towards a social theory of fear: A phenomenology of negative integration”. *European Journal of Social Theory* 23 (4): 512–531.

⁴ Zygmunt Bauman. 2008. *Płynny lęk*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

⁵ Frank Furedi. 2016. *How Fear Works: Culture of Fear in the Twenty-First Century*. London: Bloomsbury.

Co łączy ludzi? Co jest w stanie sprawić, by współpracowali ze sobą, podejmowali wspólny wysiłek, rozmawiali ze sobą i ufali sobie nawzajem? Czy harmonijne współdziałanie jest możliwe, gdy żyjących obok siebie ludzi nie łączy żaden system wspólnych przekonań? Jak pokazuje historia, a także badania i refleksje teoretyczne, siłami, które utrzymują społeczności, są wspólne wartości, interesy, cele lub... wspólny wróg, który nie jest niczym innym jak uosobieniem strachu i zagrożenia. Wzajemna zależność (którą tak wyraziście uświadomiła pandemia Covid-19) wcale nie musi skutkować solidarnością czy zaufaniem. Przemiany społeczne pod wpływem rozwoju technologii, omawiane przez Ulricha Becka⁶ czy Manuela Castellsa⁷, mają swoje podwójne oblicza. Sieć może być w równym stopniu siecią ryzyka, jak i współpracy. To samo dotyczy współistnienia zróżnicowanych religijnie społeczności – może to być przestrzeń duchowego bogactwa lub głębokiego konfliktu. Mechanizmy współpracy opierają się na nadziei na nowe możliwości lub na strachu przed zagrożeniami. Ryzyko, z jakim mamy dzisiaj do czynienia, wiąże się z tym, że dominuje ten negatywny mechanizm⁸. Co więcej, przyczyną lęku przez zagrożeniem nie musi być faktyczne niebezpieczeństwo, ale efekt wytworzony np. przez manipulacyjny przekaz medialny, czy technologie społeczne wykorzystane do prowokowania i nasilania konfliktów. W efekcie ludzie mogą zacząć współpracować, ale kierować będzie nimi nie zaufanie i chęć działania na rzecz wspólnego dobra, lecz podejrzliwość i pragnienie ochrony lub choćby redukcji szkód. Konsekwencje dominacji takich postaw, na dłuższą metę są niszczące dla społeczności. Paradoxem jest to, że rośnie strach, choć świat nie stał się bardziej niebezpiecznym miejscem⁹.

Tymczasem narracje obecne w mediach i dyskursie politycznym podkreślają nieustannie ryzyko i groźby katastrofy. Logika mediów, czyli struktura i proces przekazywania informacji, w dużej mierze oparta jest na powtarzalnych schematach, łatwo rozpoznawalnych przez odbiorców, tworzy ramy poznawcze, które ułatwiają przyjmowanie przekazów, ale bardzo mocno przyczyniają się do utrwalania stereotypów. O ile konkretne tematy związane z zagrożeniem porządku publicznego zmieniają się w czasie, o tyle łączy je wskazywanie innego, grupy, która jest obca, stanowi zagrożenie (lub może stać się kozłem ofiarnym, jak opisywał to Girard). W natłoku pośpiesznych informacji medialnych przynależność grupowa (etniczna, religijna, polityczna) staje się istotniejsza niż samo działanie danej osoby czy grupy. Wskazywanie obcych wymaga

⁶ Beck. 2002. *Społeczeństwo ryzyka: w drodze do innej nowoczesności*.

⁷ Manuel Castells. 2008. *Siła tożsamości*. Tłum. Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

⁸ Sik. 2020. „Towards a social theory of fear: A phenomenology of negative integration”, 523.

⁹ Sik. 2020. „Towards a social theory of fear: A phenomenology of negative integration”, 523.

jednocześnie wzmacniania więzi wewnątrzgrupowych, podsyca dyskursy tożsamościowe, odwołujące się do wspólnych symboli, które mogą mieć charakter (lub źródła) religijne¹⁰.

Ryzyko konfliktu międzyreligijnego zwiększa się, gdy zaczynamy postrzegać innych przez pryzmat ich przynależności do danej grupy, nie biorąc pod uwagę jej wewnętrznego zróżnicowania. Bardzo silnie wybrzmiewa to w europejskim dyskursie na temat islamu. Uproszczenia są równie groźne jak podsycanie sporów, dopiero odkrycie różnorodności wewnątrz poszczególnych religii jest szansą na głębokie wzajemne ubogacenie kulturowe¹¹.

Po zamachach z 11 września przeprowadzono wiele badań dotyczących lęku przez terroryzmem, ale także strachu związanego z islamem, sprawdzając, jak dalece odczuwanie takich obaw sprzyja popieraniu antymuzułmańskiej polityki. Niektóre wyniki wskazywały na związek między silną chrześcijańską religijnością a wyższym lękiem, ale jednocześnie np. większe zainteresowanie sprawami politycznymi czy wyższe wykształcenie obniżało ten lęk¹².

Gdy poczucie zagrożenia staje się podstawową ramą odniesienia, ludzie żyjący obok, nawet gdy są tacy jak my, stają się potencjalnymi sprawcami zwiększania ryzyka¹³. Jeszcze gorzej, gdy ludzie żyjący obok nas różnią się, są np. wyznawcami innej religii, wyglądają i zachowują się w sposób, którego nie rozumiemy.

Dlatego dialog dzisiaj staje się niezwykle ważny. Szansa na wzajemne poznanie, zrozumienie, współpracę jest potrzebna, by zmierzyć się z podejrzliwością, lękiem i destabilizującym jednostki i grupy poczuciem zagrożenia. Problemy, przed jakimi dzisiaj stoimy, są bardzo złożone i wymagają współpracy różnorodnych podmiotów. Przykładem mogą być media społecznościowe; to, jak wpływają na życie rodzin, wybory polityczne, tożsamość młodych ludzi, jest przedmiotem troski rodziców i opiekunów niezależnie od ich przekonań religijnych. Pogłębiające się nierówności społeczne, przepaści ekonomiczne i nierówność szans to wyzwania dotyczące społeczności o różnych profilach wyznaniowych.

Rozwiązania, jakich dzisiaj potrzebujemy, nie mogą być jednostronne i faworyzujące interesy wybranych grup. Szansą na ich wypracowanie jest dialog¹⁴.

¹⁰ Altheide. 2006. „Terrorism and the Politics of Fear”, 419.

¹¹ Carlo M. Martini. 1991. *Perspektiven für Kirche und Welt. Ein Gespräch mit dem Mailänder Kardinal*. München – Zürich – Wien: Verlag Neue Stadt, 116–117.

¹² Murat Haner, Melissa M. Sloan, Francis T. Cullen, Teresa C. Kulig, Cheryl Lero Jonson. 2019. „Public Concern about Terrorism: Fear, Worry, and Support for Anti-Muslim Policies”. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World* 5: 1–16.

¹³ Furedi. 2016. *How Fear Works: Culture of Fear in the Twenty-First Century*.

¹⁴ Martini. 1991. *Perspektiven für Kirche und Welt. Ein Gespräch mit dem Mailänder Kardinal*, 104–105.

2. Złożoność sytuacji religijnej

To, jak dzisiaj funkcjonuje religia w społeczeństwie, zgodne jest z charakterystyką płynnej nowoczesności opisaną przez Zygmunta Baumaną. Z jednej strony różnorodność doświadczeń i dynamika zmian w pewien sposób zagraża religii, ponieważ relatywizuje proponowaną przez nią wizję świata. Traktowanie religii jako jednej z możliwych opcji światopoglądowych jest, zdaniem Charlesa Taylora¹⁵, wielką zmianą od czasów, gdy wiara w Boga była czymś powszechnym, oczywistym i niekwestionowanym. Z drugiej strony niepewność, niestabilność, nieustanna zmienność nowoczesności może wywoływać lęk, brak poczucia sensu, a w konsekwencji poszukiwanie tego sensu, co prowadzi do odkrycia na nowo znaczenia religii¹⁶.

W 2. połowie XX w. dominowało przekonanie o rosnącej sekularyzacji. Tymczasem obecnie obserwujemy dwa trendy. Pierwszy, charakterystyczny dla Europy, Kanady i Australii, to zeświecczenie większości sfer życia: politycznej, prawnej, gospodarczej czy edukacyjnej. Drugi – obecny w pozostałych częściach świata – to ożywienie życia religijnego. Zsekularyzowana europejska przestrzeń publiczna jest wyjątkowa w skali globalnej. A nasilone procesy migracyjne budzą na nowo dyskusje na temat obecności religii w życiu społecznym¹⁷.

W zglobalizowanym społeczeństwie nie istnieją (o ile kiedykolwiek istniały!) religie w ich „czystym” stanie, jako jednorodne rzeczywistości. Religie istnieją i wyrażają się w lokalnych kulturach. Dlatego też wszystkie konflikty międzyreligijne są jednocześnie konfliktami międzykulturowymi. Religia jest systemem kulturowym – tworzy wizję świata i wymaga określonych zachowań¹⁸. To system przekonań kształtujących postawy moralne ludzi. Pośrednio zaś współtworzy instytucje i systemy budowane przez tych ludzi. Dlatego u podstaw całkowicie wydawałoby się świeckich organizacji, znaleźć możemy religijne – choć nie zawsze uświadamiane sobie – założenia¹⁹.

Wszystkie praktyki religijne są niejako przefiltrowane przez określoną kulturę, dlatego dialog międzyreligijny nie może być prowadzony bez uwzględnienia lokalnego kontekstu. Relacje chrześcijan i muzułmanów w Kairze i w Nowym Jorku to dwie całkowicie odmienne sytuacje, choć ten sam zestaw religii. Oczy-

¹⁵ Charles Taylor. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2.

¹⁶ Cristián Parker Gumucio. 2008. „Interculturality, Conflicts and Religion: Theoretical Perspectives”. *Social Compass* 55 (3): 316–329.

¹⁷ James Arthur. 2011. „Intercultural versus Interreligious. Dialogue in a Pluralist Europe”. *Policy Futures in Education* 9 (1): 76–77.

¹⁸ Parker Gumucio. 2008. „Interculturality, Conflicts and Religion: Theoretical Perspectives”.

¹⁹ Friedrich Bokern. 2009. „Interreligious peacebuilding: a new engagement of religious actors in European politics?”. *European View* 8: 107–115.

wiecie możemy mówić o czymś w rodzaju typów idealnych i możemy uznać, że chrześcijaństwo może być kojarzone z kulturą zachodnią, a konfucjanizm – z chińską. Jednak doskonale wiemy, że codzienne życie japońskich chrześcijan może mieć więcej wspólnego z życiem ich buddyjskich sąsiadów niż chrześcijan z Nigerii. Tradycje religijne przez wieki rozprzestrzeniały się, łącząc z lokalnymi kulturami. Religia jest pewną formą istnienia wzorców kulturowych, a nie całkowicie odmiennym od nich zjawiskiem²⁰.

Religia może być czynnikiem jedności i spójności kulturowej, ale w niektórych kontekstach może raczej wzmacniać konflikty, legitymizując i sakralizując konflikty międzyetniczne czy międzynarodowe. Przypadki Irlandii czy Jugosławii pokazują, w jaki sposób konflikt interesów wykorzystywał religię jako ważny składnik kulturowy, pozorując, że to właśnie różnice religijne są przyczyną konfrontacji. Wojny religijne w przeszłości bardzo często były tak naprawdę walką o homogenizację państwa, zebranie poddanych czy obywateli pod jednym sztandarem. Trzeba bardzo skrupulatnie rozróżniać konflikty wynikające bezpośrednio z doktryny religijnej oraz te, w których przemoc wykorzystuje religię jako wymówkę²¹.

Religia, która miała stracić rację bytu w rozwiniętych i zaawansowanych technologicznie społecznościach, wciąż okazuje się żywotną potrzebą współczesnego człowieka. Możemy obserwować zmianę w jej rozumieniu i traktowaniu. Badacze piszą o podejściu *bricolage*, łączeniu różnych tradycji: katolicyzmu z astrologią czy religii przyrody z buddyzmem lub „hiperrealnych religiach”, łączących elementy tradycyjnych religii z kulturą popularną²². Deklaracje Australijczyków na podstawie spisu powszechnego z 2006 r. wskazują, że istnieje duża grupa ludzi szukających nowych religii. O ile można pytać, jak bardzo poważne są oświadczenia, że jest się wyznawcą Jedi („Gwiezdne wojny”), o tyle badacze obserwują dziś – zwłaszcza w przestrzeni *online* – pojawianie się „innowacyjnych” religii.

Wzrost niestandardowych wierzeń i duchowości wiązany jest z kryzysem nowoczesności, rozumianym jako jednoczesne rozczarowanie tradycyjnymi religiami oraz wizją nowoczesności bez religii. Jest to również dowód na fałszywość tezy o dominacji procesów sekularyzacyjnych. Na pewno zmieniły się wskaźniki określające, co to znaczy być religijnym, ale nie oznacza to, że osłabło zaangażowanie religijne²³.

²⁰ Parker Gumucio. 2008. „Interculturality, Conflicts and Religion: Theoretical Perspectives”, 319.

²¹ Friedrich Bokern. 2009. „Interreligious peacebuilding: a new engagement of religious actors in European politics?”.

²² Adam Possamai, Lee Murray. 2011. „Hyper-real religions Fear, anxiety and late-modern religious innovation”. *Journal of Sociology* 47 (3): 227–242.

²³ Possamai, Murray. 2011. „Hyper-real religions Fear, anxiety and late-modern religious innovation”. *Journal of Sociology* 47 (3): 227–242.

Religia to jednak nie tylko prywatne, dobrowolne przekonania jednostek. Religia kształtuje sposób postrzegania świata, oddziałuje na codzienne życie, to system myśli, uczuć i praktyk, które pozwalają jednostce być częścią określonej społeczności oraz nadają jej ramy odniesienia do rozumienia świata. Jest ona obecna w życiu publicznym, działaniu instytucji czy myśleniu zwykłych ludzi, choć nie zawsze w wersji w pełni zgodnej z doktryną czy obowiązkowymi rytuałami. Ponieważ jest to religia po prostu przeżywana przez ludzi w ich codziennym życiu, jest w niej wiele pęknięć i niespójności, co można z jednej strony interpretować jako przejaw słabości człowieka, ale z drugiej strony – sposób jego funkcjonowania w otoczeniu innych, mających czasem całkowicie odmienne zapatrywania²⁴.

Paradoksem jest to, że choć w większości religii pokój i pojednanie są ważnymi wartościami, to we współczesnych społeczeństwach wiara i religia często są przyczynami nienawiści i konfliktów. Religia bywa kojarzona z nietolerancją i uprzedzeniami. W skrajnych przypadkach z fanatyzmem i ekstremizmem, które prowadzą do przemocy wobec innych.

Mogłoby się wydawać, że charakterystyczny dla nowoczesności indywidualizm będzie wyciszał wcześniej obecne napięcia pomiędzy tożsamościami zbiorowymi, w tym religijnymi. Tymczasem, jak dowodzi Michel Wieviorka, indywidualizm wzmacnia tożsamości zbiorowe, ponieważ przynależność do nich nie jest czymś narzuconym przez pochodzenie, ale wybranym przez decyzję jednostki. Wybór określonej religii nie jest już tylko bezrefleksyjnym podążaniem za rodzicami, dziadkami czy sąsiadami, ale świadomym opowiedzeniem się za określonymi wartościami, co może wzmacniać zaangażowanie²⁵. Kard. Martini wielokrotnie powtarzał, że kontakt z innymi nie odsuwa nikogo od chrześcijaństwa, ale wręcz przeciwnie – może je pogłębić. Podkreślał też konieczność rozmowy, prośby o wyjaśnienia. Nie można zrozumieć innej religii bez wyjaśnienia, czym ona jest dla jej wyznawców. A takie wyjaśnienie można uzyskać tylko od nich, najprościej poprzez zaprzyjaźnienie się z nimi, uczestniczenie w ich codzienności i zaproszenie ich do własnego życia²⁶. Rozmowa z innymi to też odpowiadanie na ich pytania, a to daje człowiekowi możliwość refleksji i potwierdzenia swoich wyborów. W efekcie uczestnictwo w dialogu międzyreligijnym może pomóc ludziom stać się lepszymi chrześcijanami, muzułmanami, żydami czy humanistami²⁷.

²⁴ Jenna Supp-Montgomerie. 2021. *When the Medium Was the Mission. The Atlantic Telegraph and the Religious Origins of Network Culture*. New York: NYU Press, 12–13.

²⁵ Michel Wieviorka. 2015. Wielokulturowość: różnice w różnicach. W *Współczesne teorie socjologiczne*. Red. Irena Borowik, Janusz Mucha. T. 2, 432. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

²⁶ Carlo M. Martini, Georg Sporschill. 2008. *Jerusalem Nachtgespräche. Über das Risiko des Glaubens*. Freiburg – Basel – Wien: Herder.

²⁷ Martini, Sporschill. 2008. *Jerusalem Nachtgespräche. Über das Risiko des Glaubens*, 41.

Socjologiczne rozważania na temat różnorodności religijnej i kulturowej oraz dialogu wymagają namysłu nad granicami między swoimi i obcymi. Granice te nie są czymś stabilnym i łatwym do określenia. Są odmiennie interpretowane przez różnych aktorów społecznych, ale ich rozumienie zmienia się także w czasie. Chodzi o możliwość określenia, kto jest taki jak ja. Granice – nie tylko materialne, ale także symboliczne czy mentalne – bardzo często stają się miejscem konfliktu i unaocznieniem nierówności²⁸. Istotne jest jednak również rozpoznanie, kiedy granice mają znaczenie, a kiedy mogą być przekraczane lub zacierane. Todd Nicholas Fuist i Thomas J. Josephsohn zaproponowali dwa wymiary analizy granic, także w przypadku religii: przepuszczalność, czyli możliwość współpracy z tymi, którzy są po drugiej stronie granicy, i istotność, czyli to, o ile granica ta jest dostrzegalna w codziennych interakcjach²⁹.

W odniesieniu do obu wymiarów ludzie mają świadomość odmienności, rozpoznają różnice. Badacze zaobserwowali cztery warianty. Gdy granica jest istotna, ale przepuszczalna, ludzie wiedzą, że bardzo różnią się od siebie, ale nie przeszkadza im to w komunikacji czy współpracy. Przykładem mogą być ekumeniczne grupy religijne. Drugi wariant to granica mało istotna i przepuszczalna; z taką sytuacją możemy mieć do czynienia np. w międzynarodowym środowisku pracy, w którym pochodzenie etniczne współpracowników nie ma większego znaczenia. Trzeci wariant to dostrzeganie różnic tak wielkich, że niemożliwe są jakiegokolwiek interakcje – to granica istotna i nieprzepuszczalna. W tym przypadku najczęściej mamy do czynienia z uprzedzeniami, stereotypami czy konfliktem. Ostatni wariant to granica nieprzepuszczalna i nieistotna, jak grzecznie pozdrawiający się sąsiedzi na tej samej ulicy, którzy bardzo się między sobą różnią, ale ponieważ nie mają ze sobą większego kontaktu, nie zwracają na te różnice uwagi³⁰. To rozróżnienie może być bardzo przydatne już na etapie przygotowywania dialogu. Pomaga bowiem określić wstępne warunki, z jakimi mierzą się uczestnicy. Czy dialog w ogóle może zostać podjęty (przepuszczalność granic); czy wydaje się potrzebny (istotność granic). Uzupełnić należy to jeszcze relacyjnością granic. To, co w danej społeczności wydaje się ogromną różnicą, w innej nie będzie miało większego znaczenia. Wyznawcy tych samych religii mogą postrzegać się nawzajem zupełnie inaczej, np. w zależności od tego, która z tych religii jest dłużej obecna na danym terytorium. Różne mogą być kryteria, według których określamy przynależność do grupy – mogą to być stroje, zamieszkiwa-

²⁸ Nicholas Fuist Todd, Thomas J. Josephsohn. 2013. „Lines that matter, lines that don't: Religion, boundaries, and the meaning of difference”. *Critical Research on Religion* 1 (2): 196.

²⁹ Fuist Todd, Josephsohn. 2013. „Lines that matter, lines that don't: Religion, boundaries, and the meaning of difference”.

³⁰ Fuist Todd, Josephsohn. 2013. „Lines that matter, lines that don't: Religion, boundaries, and the meaning of difference”, 198.

ne dzielnice, wykonywane zawody, gotowane potrawy, używany język i wiele innych. Religia może decydować o wyborze lub odrzuceniu bardzo wielu zachowań. Zresztą sama religia może być rozpatrywana na trzech poziomach. Pierwszy ma wymiar poznawczy, dotyczy wiary rozumianej jako przekonania, zasady, dogmaty. Drugi jest społeczno-kulturowy, związany z tożsamością, przynależnością, wspólnotą. Trzeci ma charakter społeczny i behawioralny, chodzi o zachowania i praktyki. Te wymiary mogą być traktowane odmiennie nawet przez jednostki będące w tej samej grupie wyznaniowej³¹.

Dla większości Europejczyków liberalna demokracja, wolność osobista i pluralizm przekonań są codziennością. Unia Europejska jest organizacją międzynarodową, która w swoich założeniach bardzo wyraźnie oddziela państwo i religię. Jednocześnie Unia rozumiana jako grupa państw, na terytoriach których mieszkają przedstawiciele wielu różnych religii, musi mierzyć się z napięciami i konfliktami. Dlatego pojawia się pytanie, czy zaangażowanie podmiotów religijnych do dialogu międzykulturowego może być sposobem na budowanie pokoju³². Jak zostało już wspomniane – sekularyzacja, jaką obserwujemy w krajach Europy Zachodniej, jest wyjątkiem w skali świata i z całą pewnością nie jest dominującym procesem dotyczącym relacji między religią a nowoczesnym społeczeństwem. Przełom wieków przynosi trzy zjawiska, które zmuszają do przemyślenia na nowo miejsca religii w życiu społecznym w sferze publicznej Unii. Po pierwsze, podejmowane są próby stworzenia czegoś na kształt „religii obywatelskiej”, która wzmacniałaby tożsamość europejską i spójność Unii. Po drugie, rozszerzenie Unii o kraje środkowo- i wschodnioeuropejskie wiąże się z pojawieniem się w Unii nowego spojrzenia i traktowania instytucji religijnych. Po trzecie zaś – obecność muzułmańskich imigrantów i ich integracja społeczna oznacza, że islam jest obecny w europejskiej przestrzeni publicznej³³.

Sekularyzm może być rozumiany jako strategia polityczna, neutralność państwa; wolność wyznania lub przekonań, ograniczona jedynie prawami i wolnościami innych; religia nie może być powodem, dla którego ktoś znajduje się w mniej lub bardziej uprzywilejowanej grupie. Tak ujmowany sekularyzm jest zdaniem niektórych grup podstawą dobrego, pluralistycznego społeczeństwa, opartego na sprawiedliwości, wolności i pokoju³⁴. Na takim stanowisku stoi wielu ludzi deklarujących się jako humaniści. Jak pokazują badania brytyjskie, niemal połowa

³¹ Jeremy Rodell. 2023. „Humanists and Dialogue: Why the Non-religious must be Included”. *Journal of Dialogue* 10.

³² Bokern. 2009. „Interreligious peacebuilding: a new engagement of religious actors in European politics?”, 110.

³³ Bokern. 2009. „Interreligious peacebuilding: a new engagement of religious actors in European politics?”, 111.

³⁴ Rodell. 2023. „Humanists and Dialogue: Why the Non-religious must be Included”.

populacji to osoby niereligijne. Druga połowa to niezwykle zróżnicowany zestaw przekonań i religii, w której potencjał niezrozumienia jest bardzo wysoki. W takiej sytuacji dialog służący wzajemnemu poznaniu się, osłabieniu uprzedzeń, odkryciu źródeł potencjalnych konfliktów jest bardzo potrzebny. Nie może to być jednak dialog, w którym nie uczestniczy połowa mieszkańców, ponieważ groziłoby to pogłębieniem linii podziału „religijni kontra niereligijni”.

Dyskusje dotyczą samego terminu, jakim powinniśmy określać ten dialog: jako międzykulturowy, międzyreligijny czy międzywyznaniowy. Za wyborem tego ostatniego sformułowania może przemawiać fakt, że coraz więcej osób deklaruje się jako „niewierzące” lub „niereligijne”, więc dialog międzywyznaniowy wydaje się najbardziej inkluzywnym określeniem. Wyznanie (ang. *conviction*) może być definiowane jako mocno zakorzenione przekonanie lub opinia. Ujęcie dialogu międzywyznaniowego pozwoli też włączyć w niego osoby, które uważają, że religia nie odgrywa ważnej roli w ich życiu, i takie, które deklarują się jako niewierzące, ale przestrzegają wielu norm kulturowych (dotyczących np. jedzenia, ubioru czy obchodzenia świąt), które mają źródła religijne. To jest istotne, żeby uwzględniać różnorodność indywidualnego zaangażowania w religię. Rozróżnienie na „wierzących” i „praktykujących” dotyczy nie tylko chrześcijan³⁵.

3. Dialog międzyreligijny i jego rozumienie

Doświadczenie międzyreligijne stało się dziś codziennością milionów ludzi. Mnogość konfliktów na całym świecie, w których uczestniczą przedstawiciele różnych religii (choć, jak już wspomniano, nie muszą to być wcale konflikty religijne), rodzi palącą potrzebę wypracowania rozwiązań pozwalających na pokojowe współistnienie odmiennych grup. Dialog, który jest potrzebny w silnie zróżnicowanych społecznościach, dotyczy dziś globalnych wyzwań, takich jak zmiany klimatyczne, walka z rasizmem, czy eliminacja ubóstwa. Są to wyzwania wspólne dla wszystkich ludzi, niezależnie od ich przekonań.

Dialog międzyreligijny nie jest praktyką wynalezioną w XX w.; w historii znajdziemy przykłady działań, których celem nie było wcale zmuszenie jednej grupy do przyjęcia zasad życia drugiej, ale po prostu zrozumienie religii drugiej strony³⁶. Dialog międzyreligijny nie ma prowadzić do zgody czy znalezienia

³⁵ Sariya Cheruvallil-Contractor. 2023. „Muslims and Dialogue: The Value of Inter-Convictional Approaches in ‘Coming to Common Terms’”. *Journal of Dialogue Studies* 10.

³⁶ Issa Khan, Elius Mohammad, Mohd Roslan Mohd Nor, Mohd Yakub zulkifli Bin Mohd Yusoff, Kamaruzaman Noordin, Fadillah Mansor. 2020. *A Critical Appraisal of Interreligious Dialogue in Islam*. SAGE Open, October – December: 1–10.

wspólnych interpretacji teologicznych. Powinien być jednak szczerą wymianą poglądów, aby możliwe było wzajemne zrozumienie postaw i interpretacji. Taka wymiana pozwala rozwiać błędne opinie na temat drugiej strony, które mogły być źródłem uprzedzeń. Potrzebę podejmowania prób zrozumienia innych kultur zwiększają możliwości, jakie dają technologie komunikacyjne, które pozwalają na kontakty i wymianę bez pośrednictwa państw czy innych dużych instytucji społecznych³⁷.

Naukowe i polityczne rozważania na temat dialogu międzykulturowego pojawiły się w latach 60. XX w. wraz z pytaniem, czy coraz bardziej dostrzegalne – w wyniku nasilonej migracji – różnice kulturowe mogą zagrozić łaadowi społecznemu, na różnych poziomach, od lokalnego do globalnego. Lęki wywoływało także pojawienie się radykalnego islamizmu, który zaczął być niekiedy postrzegany jako zagrożenie dla całego kultury zachodniej, zwłaszcza gdy musiały się z nim mierzyć kraje, w których jego pojawienie się było czymś nowym i budzącym niepokój o integralność społeczną³⁸.

Pojęcie dialogu międzykulturowego stopniowo stawało się coraz bardziej obecne w dyskursach dotyczących polityki kulturalnej międzynarodowych organizacji politycznych, jak: ONZ, UNESCO czy Rada Europy, kojarzone z liberalną koncepcją nowoczesności, wolności, demokracji i tolerancji i związane mocno z edukacją międzykulturową. Ta zaś – postulowana i praktykowana w zróżnicowanych społeczeństwach – skupia się na takich kwestiach, jak: komunikacja międzykulturowa, edukacja antyrasistowska, pluralizm w demokracjach, mediacja międzynarodowa, migracja i problemy związane z pracą migrantów, prawa rdzennych kultur i mniejszości, edukacja uchodźców, polityka językowa. Edukacja międzykulturowa ma budować postawę otwartości, wzajemnego zrozumienia i akceptacji innych. Przy czym inność najczęściej rozumiana jest jako zróżnicowanie etniczne. Tymczasem różnorodność kultury jest w większym stopniu związana z tożsamością kulturową niż pochodzeniem etnicznym³⁹.

Gdy ONZ ogłaszała rok 2001 Rokiem Dialogu między cywilizacjami, była to reakcja na popularną wówczas tezę o zderzeniu cywilizacji, która zakłada niemożność porozumienia się i nieuchronny konflikt. Choć nie ulega wątpliwości, że przynależność do określonej religii bywa często uznawana za powód konfliktu, to jednak wciąż możliwe jest pokojowe współistnienie wspólnot wyznaniowych.

³⁷ Tina Besley, Michael A. Peters. 2011. „Interculturalism, Ethnocentrism and Dialogue, Policy Futures in Education” 9 (1): 10.

³⁸ Wieviorka. 2015. Wielokulturowość: różnice w różnicach, 423–424.

³⁹ Besley, Peters. 2011. „Interculturalism, Ethnocentrism and Dialogue”, 2.

Dialog międzykulturowy pojawia się w dokumentach Unii Europejskiej jako jedno z narzędzi pozwalających na pogłębianie współpracy oraz integrację. Dokumenty te (jak chociażby *Biała księga na temat dialogu międzykulturowego* z 2008 r.) opisują Europę jako zróżnicowaną kulturowo, religijnie i językowo. Potrzeba dialogu międzyreligijnego w dyskursie unijnym zaczęła być deklarowana po zamachach z 11 września, a dialog postrzegany jest jako szansa na zbliżenie ludzi i kultur oraz zmniejszenie ryzyka konfliktów i napięć.

Jak zauważają badacze, w podejściu unijnych polityków i urzędników kryją się pewne ryzyka⁴⁰. Jednym z nich jest pomijanie chrześcijańskiej tradycji, co wybrzmiało w debacie nad preambułą konstytucji europejskiej. W dyskursie unijnym wielokrotnie pojawia się odwołanie do wspólnych europejskich wartości, celów, przekonań i instytucji, a jednocześnie bagatelizuje się fakt, że ich historycznym źródłem jest chrześcijaństwo⁴¹. W tym sensie podkreślanie różnorodności religijnej Europy może być mylące.

Przyjęto zasady neutralności wobec religii, przy jednoczesnym otwarciu na różnorodność i dialog; w dokumentach jest mowa o postawie wzajemnego zrozumienia i szacunku. Przy czym religia postrzegana jest raczej jako dobrowolny wybór jednostki niż element kultury powiązanej z tożsamością jednostki. Obowiązują trzy założenia: 1) konieczność poszanowania wolności myśli, sumienia i wyznania; 2) równość praw i obowiązków obywateli niezależnie od ich przynależności religijnej oraz 3) autonomia państwa i religii⁴².

Badacze zauważają jednak pewną dyskursywną słabość Unii – kategoryczne unikanie jakichkolwiek nawiązań do religii sprawiło, że w języku unijnym brakuje słownictwa, które pozwoliłoby na rzeczywistą rozmowę z przedstawicielami poszczególnych religii. Poza tym, dążenie do równego postrzegania wszystkich religii sprawia, że konkretne religie traktowane są jako mało ważne. Naczelnym celem jest neutralność religijna i poszanowanie praktyk kulturowych związanych z religią, ale jednocześnie nie traktuje się religii jako części tożsamości. Dodatkowo przyjmuje się założenie, że wspólne wartości demokratycznego humanizmu powinny w tym dialogu stanowić podstawowy punkt odniesienia. Tymczasem są przecież społeczności religijne, które nie akceptują takich liberalnych wartości, jak: wolność słowa, religii, równość itd.⁴³ Dialog międzyreligijny w takim ujęciu przypomina działanie na rzecz zlikwidowania różnic między poszczególnymi religiami i wpisanie praktyk religijnych w określone polityczne

⁴⁰ Arthur, 2011. „Intercultural versus Interreligious. Dialogue in a Pluralist Europe”.

⁴¹ Piotr Jaskóła. 2016. *Die christliche Grundwerte am Ende des XX Jahrhunderts*. W Piotr Jaskóła. *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu, 473–480.

⁴² Arthur, 2011. „Intercultural versus Interreligious. Dialogue in a Pluralist Europe”.

⁴³ Arthur, 2011. „Intercultural versus Interreligious. Dialogue in a Pluralist Europe”, 76.

ramy. Tymczasem różnice między religiami są głębokie i dotyczą różnych poziomów życia społecznego.

Rola religii i instytucji religijnych w edukacji czy relacje między instytucjami religijnymi i państwowymi wyglądają odmiennie w różnych krajach. W wielu przypadkach organizacje czy instytucje religijne, które prowadzą działalność edukacyjną czy z zakresu opieki społecznej, muszą spełniać określone kryteria, dotyczące wartości czy procedur, by otrzymywać dotacje. Niekiedy oznacza to, że organizacje muszą rezygnować z wyróżniających daną religię cech⁴⁴.

4. Czym jest dialog

W historii filozofii europejskiej dialog pojawia się wielokrotnie i w różnych odsłonach. Jako egzystencjalne spotkanie z innym, narzędzie pedagogiki, sposób interpretacji czy po prostu działanie komunikacyjne⁴⁵. Martin Buber – jeden z kluczowych przedstawicieli filozofii dialogu – zakładał, że dialog zawsze osadzony jest w konkretnym kontekście społeczno-historycznym, a ponieważ komunikacja zawsze jest interakcją różnych perspektyw, oczywiste jest też, że sama komunikacja może mieć różne znaczenie dla każdego z uczestników.

Dialog to forma ludzkiego działania występująca we wszystkich kulturach i w wielu przyjmująca utrwalony w tradycji kształt literacki. A zatem dialog może być rozumiany jako dyskursywna interakcja co najmniej dwóch podmiotów, forma literacka przypominająca rozmowę lub praktyka pedagogiczna, przyjmująca formę pytań i odpowiedzi między uczniem a nauczycielem. Tę ostatnią przekazują zarówno starożytne teksty chińskie, jak i greckie. Wykorzystanie dialogu w filozofii ma długą tradycję, przybiera różne formy i służy różnym celom – od komunii religijnej (Martin Buber) po racjonalną deliberację (Jürgen Habermas)⁴⁶.

Grecka etymologia dialogu podkreśla wymianę, jaka dokonuje się między osobami. Wymiana ta może dokonywać się na różne sposoby. W erystycznym chodzi tylko o to, by wykazać, że druga strona się myli, w sokratejskim – uświadomić rozmówcy błędy w myśleniu i pozornosc jego wiedzy. W dialektycznym chodzi o współmyślenie, które doprowadzi do odkrycia prawdy⁴⁷. Istotą dialogu jest jego relacyjny i społeczny charakter. W ujęciu Gadamera jest to proces wzajemnego pozwania odmiennych punktów widzenia i w konsekwencji wzajem-

⁴⁴ Arthur, 2011. „Intercultural versus Interreligious. Dialogue in a Pluralist Europe”, 76.

⁴⁵ Besley, Peters. 2011. „Interculturalism, Ethnocentrism and Dialogue”, 9.

⁴⁶ Besley, Peters. 2011. „Interculturalism, Ethnocentrism and Dialogue”, 3–4.

⁴⁷ Besley, Peters. 2011. „Interculturalism, Ethnocentrism and Dialogue”, 4.

nego zrozumienia. Pytania i odpowiedzi służą poznawaniu, a nie przekonywaniu. Dlatego zdaniem wielu autorów zaufanie, szacunek czy troska umożliwiają w ogóle prowadzenie dialogu.

Troska wynika stąd, że w dialogu oprócz wymiany informacji istotne jest poczucie więzi i zaangażowanie. Zaufanie to gotowość do przyjęcia tego, co mówią inni uczestnicy dialogu. Towarzyszy mu jednocześnie nadzieja, że dialog jest możliwy i ma sens. Szacunek wynika z założenia, że wszyscy są sobie równi, dlatego powinniśmy być dla siebie nawzajem sprawiedliwi i przeciwstawiać się jakimkolwiek poniżaniu czy wyzyskowi. Konsekwencją tak rozumianego szacunku jest docenianie indywidualnej wartości uczestników, ich unikalnego wkładu w dialog.

Uczestnictwo w dialogu wymaga też swoistego zawieszenia własnych przekonań, jeśli chcemy rzeczywiście poznać poglądy naszych rozmówców, czasem musimy „zapomnieć” o naszych założeniach, o tym, że coś, co dla wydaje się oczywistością, może nią nie być dla innych. Wspomniane już równe traktowanie uczestników dialogu to nie tylko okazywanie im szacunku należnego jako osobom, ale także uznawanie, że ich wypowiedzi są sensowne i warte uwagi, a ich sposób postrzegania świata jest uprawniony.

5. Formy dialogu

Dialog międzyreligijny w ostatnich latach jest narzędziem pomocnym w zarządzaniu zróżnicowanymi społecznościami. Podmioty religijne silnie zakorzenione w danej społeczności bywają traktowane jako pośrednicy polityczni, pomagając realizować założenia polityki różnorodności na poziomie lokalnym. Dla wspólnot religijnych możliwość realizowania określonych usług i otrzymanie finansowania jest cenne, ponieważ umożliwia im także zaistnienie w sferze publicznej, wzmocnienie ich głosu⁴⁸. Przy czym trzeba pamiętać, że to, co dzieje się w małej lokalnej społeczności, jest odbiciem dyskusji toczących się w ogólnokrajowych mediach. To, jak sąsiedzi postrzegają się nawzajem, zależy także od tego, co pokazywane jest w telewizji, co dzieje się na arenie politycznej. Poza zinstytucjonalizowanym dialogiem toczy się dialog medialny czy dialog codziennej praktyki współżycia różnych grup. Ludzie, konfrontując się z innymi w zwykłych sprawach, często zmuszeni są do refleksji nad własną tożsamością kulturową czy religijną.

⁴⁸ Arndt-Walter Emmerich. 2022. „Negotiating Germany’s first Muslim–Christian kindergarten: Temporalities, multiplicities, and processes in interreligious dialogue”. *Social Compass* 69 (4): 578–595.

Dialog międzyreligijny może zatem przybrać formę dialogu życia, czyli codziennych interakcji wyznawców różnych religii. Może to być dialog współpracy w realizacji wspólnego projektu organizacji charytatywnych. Dialog dyskursu teologicznego to spotkania wokół kwestii teologicznych i filozoficznych. Dialog doświadczenia religijnego to dzielenie się modlitwą czy medytacją. Dialog parlamentarny to organizowanie dużych międzyreligijnych zgromadzeń w celu dyskusji, często nad możliwościami współpracy czy wspólnych rozwiązań. Dialog instytucjonalny prowadzony jest pomiędzy instytucjami religijnymi. Dialog wewnętrzny zaś prowadzimy, gdy np. czytamy teksty religijne innych wyznań, oglądamy ich praktyki religijne, próbując sobie uświadomić ich znaczenie⁴⁹.

Tym, co sprzyja dialogowi, jest uwzględnienie ludzkiego, historycznego wymiaru religii. Jeśli ograniczymy się – w przypadku chrześcijaństwa – do prawdy objawionej, to nie ma tu miejsca na żadną dyskusję. Gdy jednak uznamy, że bardzo wiele praktyk i przekonań jest po prostu społecznym konstruktem, zależnym od stanu wiedzy, względności opinii i historycznych czy kulturowych uwarunkowań, wówczas okazuje się, że przedstawiciele różnych religii mają o czym ze sobą rozmawiać. Jeśli przesuniemy akcent z jedności w wierze i porządku na jedność w życiu i pracy⁵⁰, może to znacząco ułatwić prowadzenie bardziej owocnego dialogu ekumenicznego.

Świadomość społecznych i politycznych kontekstów, w jakich ukształtował się styl życia danej religijnej społeczności, jest bardzo pomocna. Ważne jest też, aby żadna z religii nie domagała się uprzywilejowanej pozycji w dialogu i nie rościła sobie prawa do tego, że jej idee są lepsze od innych. Jeśli przedmiotem dialogu są jakieś konkretne problemy dotyczące życia społecznego, dobrze jest, by przedstawiciele religii uznali, że nie mają przepisu na wszystko i niektóre sprawy lepiej powierzyć świeckim specjalistom. Wiara może motywować do tego, by otoczyć opieką osoby starsze, ale to nie Kościół dostarcza systemowych rozwiązań organizacji takiej opieki, finansowania jej czy przygotowania programów rehabilitacji.

Dialog międzyreligijny może być łatwiejszy i bardziej owocny, jeśli zamiast skupiać się na różnicach w wierze, uczestnicy skoncentrują się na tym, co mają wspólnego jako ludzie. Oczywiście dyskusja na temat codziennego życia również w pełni uświadomi odmienności wynikające z religii jak, chociażby dieta, święta czy przekonania dotyczące obowiązków poszczególnych członków społeczności. Jednak różnice te przefiltrowane przez wspólne wszystkim doświadczenie codziennego życia, są łatwiejsze do zrozumienia⁵¹. Jeśli rodzice nastolatków

⁴⁹ Por. Khan i in. 2020. „A Critical Appraisal of Interreligious Dialogue in Islam”.

⁵⁰ Michael Taylor. 2023. „Christians and Dialogue: An Opinion Piece”, 10.

⁵¹ Michael Taylor. 2023. „Christians and Dialogue: An Opinion Piece”, 10.

mogą rozmawiać o wyzwaniach związanych z wychowaniem i dzielić się swoimi doświadczeniami i opiniami, to łatwiej im będzie znaleźć nic porozumienia, nawet jeśli ich życie rodzinne wygląda zupełnie inaczej.

Ujęcie dialogu ekumenicznego jako dialogu życia wiąże się z tym, że odkrywamy idee, które kształtują nasze rozumienie świata i zasady kierujące naszym postępowaniem. Wyjaśniając je naszym partnerom, możemy uświadamiać sobie, w jaki sposób idee te powiązane są z konkretną historią, interesami, doświadczeniami, jakich słów używamy, by o tym mówić i dlaczego ich używamy. Gdy rozmawiamy z innymi o wierze, kiedy chcemy współpracować nad czymś, to idee religijne nie są czymś zapisanym na kartce, ale siłami, które kierują naszym życiem, więc musimy je zrozumieć i wyjaśnić naszym partnerom⁵².

Oczywiście skupienie się na codziennej pracy i zwyczajnych doświadczeniach nie sprawi, że znikną wszystkie różnice międzyreligijne. Nie oznacza to też, że jeśli ludzie będą chcieli osiągnąć konkretny cel (np. otworzyć międzywyznaniową szkołę dla wszystkich dzieci w gminie), to nagle to, co jest odmienne, przestanie dzielić.

Poszukiwanie wspólnych wartości wymaga też od uczestników dialogu przemyślenia uzasadnień głoszonych twierdzeń. Żadne żądanie czy deklarowana wartość nie mogą być uznawane, są oczywiste i odgórnie obowiązujące. Czy empatia i troska o innych może być uzasadniana tylko nauczaniem o Wcieleniu? Czy może wynikać z ludzkiej potrzeby bycia zrozumianym? A może przedstawiciele wyznań innych niż chrześcijańskie zgodzą się z Arystotelesem, który uzasadnienie wartości widział w tym, jak służą one wspólnym celom?

Refleksja społeczna nad tym, co jest wspólne dla przedstawicieli różnych religii w codzienności i zwyczajności, może umożliwić dialog, który doprowadzi do wspólnych ustaleń i wypracowania dobrych, wspólnych rozwiązań. To nowy paradygmat dialogu, który opiera się na doświadczeniu i empatii⁵³.

6. Efekty dialogu

Dialog międzyreligijny może przyczyniać się do pokoju. W jaki sposób religia mogłaby stać się pomocą w rozwiązywaniu konfliktów zbrojnych? Możliwe są tu działania na trzech poziomach. Po pierwsze, chodzi o indywidualne działania na rzecz pokoju ludzi lub organizacji, motywowane religijnie, ale nie podkreślające tej motywacji. Chodzi np. o współdziałania organizacji pozarzą-

⁵² Michael Taylor. 2023. „Christians and Dialogue: An Opinion Piece”, 10.

⁵³ Cheruvallil-Contractor. 2023. „Muslims and Dialogue: The Value of Inter-Convictional Approaches in ‘Coming to Common Terms’”, 10.

dowych czy charytatywnych. Po drugie, mogą to być akcje podejmowane przez liderów świeckich czy religijnych, którzy wprost odwołują się do wartości religijnych. Po trzecie, bezpośrednie zaangażowanie osób czy instytucji reprezentujących daną religię w rozwiązywanie konfliktów, w których pojawiają się motywy religijne⁵⁴.

Wspieranie pokojowego współistnienia grup o różnych religijnych tożsamościach jest lepszym rozwiązaniem niż zaprzeczanie znaczeniu tych tożsamości. Przy pełnej świadomości istnienia radykałów, fanatyków czy skrajnych uprzedzeń, nie należy demonizować czy potępiać całkowicie żadnych przekonań religijnych, bo dla większości wyznawców są one zestawem etycznych drogowskazów i sposobem interpretowania rzeczywistości społecznej. Pokojowe współistnienie różnych grup kulturowych wymaga wspólnej przestrzeni etycznej. Tę zaś łatwiej budować, poszukując tego, co wspólne w tych różnych interpretacjach niż odmawianie niektórym z nich prawa bytu.

Sarah Dornhof, analizując dialog międzyreligijny w kontekście islamu w Niemczech, zwraca słusznie uwagę, że dialog jest nie tylko dynamicznym procesem, ale także procesem toczącym się w wielu sferach jednocześnie, nieustannie na nowo definiowanym i charakteryzowanym. Pojawiają się pytania o uprawnionych uczestników dialogu, wiążące deklaracje, właściwe określenie celów, kryteria oceny racjonalności żądań i uzasadnień. O ile – jak już wspomniano – niezbędnym warunkiem dialogu jest przyjmowana równość uczestników, o tyle bardzo często warunek ten nie jest spełniony. W przypadku dialogu traktowanego jako narzędzie polityki bardzo łatwo jest o przekształcenie dialogu w środek dominacji. Jeśli państwo przystępuje do dialogu z przedstawicielami danej religii z założeniem, że celem dialogu jest podporządkowanie danej społeczności istniejącym już wcześniej wymogom, trudno mówić tu o jakiegokolwiek postawie otwarcia czy gotowości przyjęcia innego niż dotychczasowe rozwiązania⁵⁵.

We współczesnym społeczeństwie rośnie poczucie odpowiedzialności i świadomość powiązania skutków różnych decyzji – gdy wybory ekonomiczne przekładają się na konsekwencje społeczne itd. Wspomniana już pandemia, rozwój technologii, zagrożenia klimatyczne sprawiają, że rośnie odpowiedzialność nie za poszczególne grupy, ale za ludzkość jako całość. Sprostanie tej odpowiedzialności wymaga ogromnego wysiłku etycznego, ale także kreatywności i współpracy. Pojawia się pytanie o to, co może wspierać ludzi w ponoszeniu tak wielkiej odpowiedzialności. Z całą pewnością zgodna współpraca ludzi różnych wyznań

⁵⁴ Bokem. 2009. „Interreligious peacebuilding: a new engagement of religious actors in European politics?”, 113.

⁵⁵ Sarah Dornhof. 2012. „Rationalities of dialogue”. *Current Sociology* 60 (3) 382–398.

mogłaby być pomocna, bo pozwalałaby na czerpanie z różnych źródeł duchowej siły i troski o człowieka⁵⁶.

Dialog międzyreligijny jest też pomocą w tworzeniu nowych zasad etycznych, które potrzebne są, gdy dotychczasowe normy nie pomagają już w rozstrzygnięciu dylematów, z którymi musimy się dziś mierzyć⁵⁷. Przy czym nie chodzi wcale o swoiste przeterminowanie wcześniej istotnych wartości, ale o nowe sytuacje, związane np. z rozwojem biotechnologii czy sztucznej inteligencji lub z przemianą monolitycznego społeczeństwa w płynne i pluralistyczne.

7. Podsumowanie

Przedstawione powyżej warunki, jakich wymaga podjęcie dialogu, oraz skutki, jakie dialog może przynieść, wyrastają wprost z kondycji współczesnego społeczeństwa, w którym rosnąca różnorodność budzi lęki i zmusza do podjęcia refleksji nad własną tożsamością i możliwymi relacjami z innymi. Skoro dzisiaj – wraz z dominującym indywidualizmem – rośnie znaczenie decyzji pojedynczych osób, a te osobiste wybory stają się kluczowym czynnikiem zmian społecznych, szanse dialogu między religiami są również od nich zależne. Dlatego tak istotny wydaje się dziś dialog życia oparty na codziennych doświadczeniach zwykłych ludzi, który może stać się punktem wyjścia do bardziej pogłębionego dialogu teologicznego. Może stać się też sposobem obrony przez bardziej uproszczonym postrzeganiem różnorodności w dyskursie politycznym.

References

- Altheide David L. 2006. „Terrorism and the Politics of Fear”. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 6 (4): 415–439.
- Arthur James. 2011. „Intercultural versus Interreligious. Dialogue in a Pluralist Europe”. *Policy Futures in Education* 9 (1): 74–80.
- Bauman Zygmunt. 2008. *Płynny lęk*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beck Ulrich. 2002. *Spółczesność ryzyka: w drodze do innej nowoczesności*. Tłum. Stanisław Cieśla. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Besley Tina, Michael A. Peters. 2011. „Interculturalism, Ethnocentrism and Dialogue”. *Policy Futures in Education* 9 (1): 1–12.

⁵⁶ Martini. 1991. *Perspektiven für Kirche und Welt. Ein Gespräch mit dem Mailänder Kardinal*, 119–120.

⁵⁷ Kurt Koch. 1992. *Christ sein in einem neuen Europa. Provokation und Perspektiven*. Freiburg (Schweiz): Paulusverlag.

- Bokern Friedrich. 2009. „Interreligious peacebuilding: a new engagement of religious actors in European politics?”. *European View* 8:107–115.
- Castells Manuel. 2008. *Siła tożsamości*. Tłum. Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cheruvallil-Contractor Sariya. 2023. „Muslims and Dialogue: The Value of Inter-Convictional Approaches in ‘Coming to Common Terms’”. *Journal of Dialogue Studies* 10.
- Dornhof Sarah, 2012. „Rationalities of dialogue” *Current Sociology* 60 (3): 382–398.
- Emmerich Arndt-Walter. 2022. „Negotiating Germany’s first Muslim–Christian kindergarten: Temporalities, multiplicities, and processes in interreligious dialogue”. *Social Compass* 69 (4): 578–595.
- Fuist Todd Nicholas, Thomas J. Josephsohn. 2013. „Lines that matter, lines that don’t: Religion, boundaries, and the meaning of difference”. *Critical Research on Religion* 1 (2): 195–213.
- Furreddi Frank. 2018. *How Fear Works: Culture of Fear in the Twenty-First Century*. London: Bloomsbury.
- Giddens Anthony. 2008. *Konsekwencje nowoczesności*. Tłum. Ewa Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jaskóła Piotr. 2016. *Die christliche Grundwerte am Ende des XX Jahrhunderts*. W Piotr Jaskóła. *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu, 473–480.
- Khan Issa, Mohammad Elius, Mohd Roslan Mohd Nor, Mohd Yakub zulkiffi Bin Mohd yusoff, Kamaruzaman Noordin, Fadillah Mansor. 2020. „A Critical Appraisal of Interreligious Dialogue in Islam”. *SAGE Open*, October – December: 1–10.
- Koch Kurt. 1992. *Christ sein in einem neuen Europa. Provokation und Perspektiven*. Freiburg (Schweiz): Paulusverlag.
- Lupton Deborah. 2013. *Risk*. New York, NY: Routledge.
- Martini Carlo M., Georg Sporschill. 2008. *Jerusalemmer Nachtgespräche: Über das Risiko des Glaubens*. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Martini Carlo M. 1991. *Perspektiven für Kirche und Welt. Ein Gespräch mit dem Mailänder Kardinal*. München – Zürich – Wien: Verlag Neue Stadt.
- Murat Haner, Melissa M. Sloan, Francis T. Cullen, Teresa C. Kulig, Cheryl Lero Jonson. 2019. „Public Concern about Terrorism: Fear, Worry, and Support for Anti-Muslim Policies”. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World* 5: 1–16.
- Parker Gumucio Cristián. 2008. „Interculturality, Conflicts and Religion: Theoretical Perspectives”. *Social Compass* 55 (3): 316–329.
- Possamai Adam, Murray Lee. 2011. „Hyper-real religions Fear, anxiety and late-modern religious innovation”. *Journal of Sociology* 47 (3): 227–242.
- Rodell Jeremy. 2023. „Humanists and Dialogue: Why the Non-religious must be Included”. *Journal of Dialogue* 10.
- Sik Domonkos. 2020. „Towards a social theory of fear: A phenomenology of negative integration”. *European Journal of Social Theory* 23 (4): 512–531.

- Supp-Montgomerie Jenna. 2021. *When the Medium Was the Mission. The Atlantic Telegraph and the Religious Origins of Network Culture*. New York: NYU Press.
- Taylor Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor Michael. 2023. „Christians and Dialogue: An Opinion Piece”. *Journal of Dialogue Studies* 10.
- Wieviorka Michel. 2015. Wielokulturowość: różnice w różnicach. W *Współczesne teorie socjologiczne*. Red. Irena Borowik, Janusz Mucha. T. 2, 423–455. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.