

Marek Szulakiewicz
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Od postmodernizmu do epoki neoreligijnej: trudne i łatwe powroty religii

*Pogląd, że żyjemy w świecie zsekularyzowanym jest fałszywy.
Dzisiejszy świat jest tak szalenie religijny jak nigdy do tej pory.*

Peter Berger

Wstęp

Dialog zajmuje szczególne miejsce w naszej świadomości. Michaił Bachtin podkreślał nawet, że „...gdzie zaczyna się świadomość, tam zaczyna się i dialog. Tylko mechaniczne kontakty nie są dialogowe”¹. Oznacza to, że każda rezygnacja z dialogu przemienia nasze relacje z żywych i dialogicznych, w mechaniczne i rzeczowe. Jeszcze nie tak dawno podkreślano też, że żyjemy w epoce dialogu. Dialog wydawał się przejmować rolę wspólnego kształtowanie świata i stawał się niekiedy wspólnym poszukiwaniem wartości. Ujawniały się one w relacjach interpersonalnych ludzi otwierających się na siebie i świat. Dialogowe nadawanie sensu często zastępowało wcześniejsze, statyczne jego wyznaczanie. Uznawaliśmy, że sensu nie da się oddzielić od naszego otwarcia na świat, tam zaś, gdzie tego otwarcia brakuje i żyjemy w zamkniętym świecie, tam brakuje również człowieka. Wraz ze świadomością różnic umacniała się idea rozmowy i dialogu. Wydawała się w tym ujawniać nowa, dotychczas niedostrzegana lub pomijana, sensotwórcza funkcja kultury. Przyjmowano w tym kontekście, że sens, prawda, wartości nie ukazują się temu, kto trwa w bezruchu i przeświadczeniu, iż osiągnięty przez niego stan jest już tym pożądanym i ostatecznym, lecz temu tylko, kto ma odwagę być w drodze, w dialogu z innymi i tym, co Inne. Taki otwarty dialog, w którym człowiek stawał się zdolny do ujmowania siebie samego i swego świata w różnych wymiarach i jego oceny według różnych kryteriów, wyznaczał nowy sposób bycia kultury i samego człowieka. Wydawało się, że zmienia się system, w jaki ludzie organizują swe życie polityczne, społeczne, jednostkowe: z obwieszczania wartości i objaśniania świata, zaczęliśmy wspólnie poszukiwać i rozumieć.

¹ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. M. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 64.

Współcześnie jednak coraz częściej dostrzega się, że takie dialogiczne otwarcie wyraźnie się załamuje. Oznacza to, że jest już tylko bardzo mocno doświadczana świadomość różnic i różnorodności istnienia, lecz za tym nie podąża kształtowanie świadomości dialogicznej, wymiana wartości i idei. Wydaje się, że jak wszystko, co ludzkie, tak też i pojęcia się zużywają i do takich zużywających się pojęć należy coraz częściej dzisiaj „dialog”. Dostrzec to można w wielu wymiarach i działaniach współczesnego człowieka, gdy często podkreśla się na przykład, że otwarcie na współczesny świat i na różnorodność, zostało już zrealizowane w takim wymiarze, w jakim można było to uczynić. Więcej już nic nie jesteśmy w stanie zdziałać bez niebezpieczeństwa utraty własnej tożsamości. Uświadamia się w ten sposób granice dialogu, domagając się w istocie jego zerwania. Paradoksalnie zatem, im mocniejsze jest doświadczanie różnorodności, i im bardziej (właśnie wtedy) niezbędne jest kształtowanie świadomości dialogicznej, tym słabsza staje się ta świadomość. W takiej sytuacji odsłonięta różnorodność kultur, ludzi, religii jest doświadczana, jako zagrożenie i wielkie niebezpieczeństwo.

Lecz nie tylko w tym obszarze dostrzegamy tendencje osłabienia dialogu i jego deprecjacji. W sferze politycznej coraz częściej mówi się o konfrontacji kultur i cywilizacji, wskazując, że porozumienie między kulturami jeszcze nigdy się nie powiodło, i nie ma co liczyć na to, że i tym razem się powiedzie. Zamiast dialogu, buduje się ideę zderzenia cywilizacji i kultur, których efektem musi być rozbicie jednej przez drugą. Określenia „wojna kultur” i nadchodząca „konfrontacja” są już trwałymi pojęciami życia społecznego i politycznego. Wystarczy w tym kontekście wspomnieć też o lęku przed kapitulacją Europy i powstaniem „Eurabii”, o napięciu między chrześcijaństwem a islamem, czy wreszcie o coraz częstszym budowaniu jakiegoś napięcia między ludźmi, w którym zamiast dialogu i porozumienia, organizuje się ten związek wokół towarów, pieniądza, prestiżu i uznania społecznego. Oskarża się też zwolenników dialogu i porozumienia o to, że propagowane przez nich działania doprowadziły do gwałtownego zachwiania zachodnim systemem wartości i utraty tożsamości. Dialog bowiem (dla wielu) wydaje się sugerować, że wartości się nie odkrywa, lecz tworzy się je, czy też pojawiają się ona na drodze kompromisu, jako „wydialogowane” i rezultat porozumienia. Stąd też właśnie podejmowanie dialogu (i jego konsekwencje) oskarża się o utratę obiektywnej hierarchii celów i wartości, prawomocnych dla wszystkich ludzi i wszystkich kultur. Niektórzy nawet już mówią, że żyjemy w świecie konieczności „przywracania porządku”, a w takiej działalności nie ma miejsca na dialog. Zamiast dialogu coraz częściej mówi się już o obronie i zachęca do „strzeżenia” praw, wartości, człowieczeństwa.

Obrona i ochrona

W doświadczanej różnorodności jawią się też liczne elementy wspólne ludzi, kultur i religii. Dialog jest w stanie je odkryć i osłonić przed wojną i zniszczeniem. Rezygnacja z dialogu, przy wyostreniu różnorodności, staje się niezwykle niebezpieczna. Trzeba zapytać, co stało się z tak wspaniałą ideą dialogu, w której przyszłość cywilizacji łączono z porozumieniem i współpracą? Czy było to jeszcze jedno oszustwo naszej kultury i dialog nigdy nie był wartością, lecz tylko chwytem propagandowym? Czy prowadziliśmy dialog z lęku przed innymi, ze słabości kultury?

Każdy dialog wymaga jakiegoś minimum duchowej wspólnoty. Otóż można się obawiać, że w dzisiejszej sytuacji kulturowej tego minimum już nie ma, a w każdym razie jest go coraz mniej. Niejako na naszych oczach są konstruowane i przeciwstawiane sobie dwa makroprojekty życia publicznego, ale również relacji międzykulturowych. Pierwszy z nich wyrasta wokół hasła **obrony** (kultury, prywatności, życia, godności, jednostki, tożsamości, wolności, chrześcijaństwa...) przed zagrożeniami i dehumanizacją. Drugi z nich wyrasta(ł) właśnie wokół dialogu i porozumienia. Oznacza(ł) on uczenie się od siebie nawzajem oraz okazywanie sobie szacunku i zrozumienia. Trzeba podkreślić, że „obrona” jest hasłem ze świata militarnego; jest to zamierzony lub wymuszony rodzaj walki, ale też wyraz defensywności człowieka i kultury, i nawet gdy jest tam dążenie do dobra, to wyrażone jest ono w języku walki, pokonania kogoś, kto z góry konstytuowany jest jako wróg i przeciwnik. Akcentowanie obrony i czynienie z niej kierunku działań i przyszłości kultury, grozi wytworzeniem fałszywej świadomości, w której sami siebie zaczniemy rozumieć jako „rycerzy” i wyczerpiemy swą aktywność w odruchach obrony: gdzie jest obrona, musi być zawsze wróg i musi być atak. Chcąc uniknąć tego zagrożenia, lepiej zatem już dzisiaj słowo „obrona” zastąpić słowem „ochrona”.

Jednak w tym makroprojekcie obrony nie tylko jest ukryty niebezpieczny sens tej kategorii. Łatwo dostrzec, że koncentracja na obronie wyraźnie skierowana jest przeciwko dialogowi i porozumieniu. Coraz częściej współczesne zwanie się tych dwóch makroprojektów życia publicznego wydaje się sytuacją, w której priorytetem powinna być raczej obrona zagrożonych dziś wartości fundamentalnych niż dialog. Jednak konstruując kulturę „obrony” niszczymy możliwość dialogicznego doświadczania wartości i umacniamy „kulturę izolacji”, w której różnice nie są już gwarancją elastyczności kultur, lecz stają się podstawą walk, sporów i wojen.

Powrót religii w kulturze izolacji

Załamaniem kultury dialogu i coraz częstsze tendencje do izolacjonizmu, zbiega się ze zjawiskiem powrotu religii. Trzeba podkreślić, że to nie religia jest przyczyną upadku kultury dialogu, lecz w jakiś sposób taka kultura ułatwia powrót religii na arenę dziejów. Na naszych oczach kultura odracza zmierzch religii i duchowości, i to odracza w nieskończoność. Kto śledzi problem powrotu religii, ten łatwo dostrzeże, że prace na ten temat stworzyły już pokaźną bibliotekę. Przede wszystkim niemiecki rynek wydawniczy, ale również anglojęzyczny, a także i polski prześcigają się w podkreślanii tego ważnego już kulturowego zjawiska. Dyskutują na ten temat największe umysły i często staje się on swoistym kluczem do zrozumienia współczesnych wydarzeń w kulturze. Wydaje się już, że nie można zrozumieć naszego dzisiejszego świata bez powrotu religii i duchowości, i powrót ten zaczyna stawać się ponownie jakimś „kołem zamachowym” i nadzieją dla odzyskania energii dla naszej upadającej kultury. Nowym widmem, które zaczyna krążyć po Europie, jest „widmo religii”². Kulturowe spory czy nawet kłótnie coraz częściej mają charakter religijny i dotyczą jej obecności w sferze publicznej. Również w „nazwie” naszej epoki pojawiają się już pojęcia religijne: Habermas nazywa ją epoką „postsekularną”³. Sądono, że religia da się usunąć ze sfery publicznej i zamknąć w świecie prywatnym. Okazuje się jednak, że to wszystko się nie udało. Religia nie dała się ujarzmić i ciągle dzisiaj oferuje człowiekowi najmocniejsze zakotwiczenie jego tożsamości. Jest ciągle dla nas „zbyt ważna, byśmy mogli pozostać ignorantami w jej sprawie”⁴.

Jednocześnie sprawa religii na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Z jednej strony w kulturze izolacji religia powraca jako „sprawa prywatna”. Z drugiej zaś jest to problem wyrastający z dawnych ocen religii i z epizodu, który może być nazwany „toksycznym wstydem” religioznawstwa i wieszczęniem końca religii. Wydawało się, że lęk związany z narastającą różnorodnością będzie można pokonać przez dialog, a religia stanie się niepotrzebna w otwartej kulturze. Jednak ten oczekiwany zmierzch i upadek nie nastąpił, co jest przyczyną stresu i frustracji dla tych, którzy „wieszczyli” ateistyczną epokę i widzieli w tym niekwestionowany wymiar postępu. Wbrew temu człowiek XXI wieku jest nadal „człowiekiem religijnym”, chociaż oczywiście jest on religijny inaczej niż w przeszłości, często wyzwalając się z gorsetu dogmatów i re-

² G. Nennig, *Gott ist verrückt. Zukunft der Religion*, Düsseldorf 1997, s. 9.

³ P. Roszak ks., *Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Toruń 2013, s. 128.

⁴ D. C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008, s. 38.

zygnując z ambicji uniwersalistycznych. Religie nie doznają też jakichś „przedśmiertnych konwulsji”, z których jedni by się cieszyli, inni zaś popadali w smutek i żal z tego powodu. Można powiedzieć, że „w sprawie religii” nic się nie zmienia od wieków.

Wiek XXI staje się już wiekiem religii – pisze W. Weimer – Bóg powraca i to z wielką mocą. Powraca w dwojakim sensie tego słowa: nie tylko jako kategoria filozoficzna, przez którą rewitalizuje się tradycję, przeświadczenia teologiczne lub moce duchowe. Bóg powraca w środku przestrzeni politycznej. [...] Wychodzimy z postmodernizmu w epokę neoreligijną⁵.

Wydaje się czymś niepojętym, że w XXI wieku idee religijne zaczynają ponownie rozpałać umysły i wzbudzać dyskusje, a człowiek coraz częściej – niczym Szatow w *Biesach* – wydaje się mówić: „Będę... będę wierzył w Boga”⁶.

Jakie jednak jest to „wyjście z postmodernizmu w epokę neoreligijną”? Czy powinniśmy rzeczywiście widzieć w nim nadzieję dla świata i kultury, czy też odwrotnie, jest to tylko pogłębienie negatywnych tendencji upadającej kultury postmodernizmu? Co znaczy „powrót religii” w epoce izolacjonizmu, w której postawa dialogiczna wydaje się odchodzić do historii?

Dialog i potrzeba religii

„Toksyczny wstyd” w związku z nieprzewidzianym powrotem religii wskazuje, że filozofowie i teoretycy kultury popełnili błąd, nie tylko źle odczytując zjawisko religii i religijności w świecie, nie tylko stwarzając złe nawyki myślenia, w których interpretowało się świat z pominięciem doświadczenia religijnego, ale też niewłaściwie zrozumieli człowieka i jego świadomość. Właśnie po tym zaskakującym powrocie już wiemy, że religia jest częścią świadomości ludzkiej, a nie – jak myślano – tylko etapem historii tej świadomości. Jeśli tak jest rzeczywiście, to trzeba odważnie powiedzieć, że tym powrotem religii nie powinniśmy wcale być zaskoczeni. Odwrotnie, to świat bez religii i walczący z religią należałoby uznać za rzeczywistość utopijną i fałszywą. Dzisiaj już wiemy: potrzeba religii nie jest wcale potrzebą człowieka niewykształconego, nieoświeconego, słabego, lecz jest po prostu potrzebą człowieka. Sama religia nie jest wcale „kłopotliwym przeżytkiem”⁷, lecz stale jest w niej miejsce na nowości i nowe możliwości.

⁵ W. Weimer, *Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist*, München 2006, s. 7.

⁶ F. Dostojewski, *Biesy*, tłum. T. Zagórski i Z. Podgórzec, Warszawa 1977, s. 248.

⁷ Por. D. Cupitt, *Po Bogu. Od tradycyjnej wiary po nową wizję religii*, tłum. P. Sitarski, Warszawa 1998, s. 10.

Powrót religii w kulturze współczesnej i duchowa odnowa życia religijnego oznaczają jednak jeszcze coś innego. Oznaczają one, że kończy się wraz z tym oświeceniowe ubóstwienie ludzkiego ducha i jego dziejów, i powraca rozsądek o kruchości nas i naszego świata. Łatwo bowiem dostrzec, że religia i religijność zaczynają się pojawiać w innym niż stworzone przez oświecenie modelu obecności w kulturze i innym też modelu badań. Religia nie jest już (jak była poprzednio) alternatywnym wykładaniem świata, pozostającym w sprzeczności z jakimś innym wykładaniem, uznanym za lepszy i uniwersalny. Nie jest też oznaką niedojrzałości, która może i powinna być przewyciężona. Religia jest teraz jedną z takich prób zrozumienia świata, odmienną od innych, ale próbą wcale nie gorszą i niepotrzebną. Zamiast zatem mówić o alternatywach (i konfliktach): „religia lub nauka”, „religia lub filozofia”, „religia lub postęp” itp., coraz częściej przewycięża się ten paradygmat sprzeczności i wykluczania, i rozwija nową możliwość: otwartości i współdziałania. Kto dzisiaj chce religie i religijność człowieka określać nadal jako alternatywne i konkurencyjne wykładanie świata, ten niczego nie zrozumiał z oświeceniowej krytyki religii. Identyfikacji religii nie można już szukać w budowaniu jakiegokolwiek wymiaru konfliktu z czymś innym. A już z pewnością nauka nie jest takim konkurentem, czy też przeciwnikiem. Odwrotnie, to właśnie z rozwiniętej nauki współczesnej płyną impulsy do poważnego potraktowania religii. W dziwny sposób teorii nauki i idee religijne stają się zbieżne. Podobnie jak religia tak też i fizyka kwantowa mówi, że świata nie można opisać w sposób ścisły, jest on w jakiś tajemniczy sposób zależny od obserwatora, wszystko jest tajemniczo ze sobą związane, a coś takiego jak „obiektywna rzeczywistość” praktycznie nie istnieje⁸. Wszystko to oznacza, że świat ukazuje jakiś inny wymiar niż materialny i mechanistyczny. Pisze fizyk współczesny:

Stworzenie świata nie odbyło się tylko na początku, lecz właściwie cały rozwój w świecie pochodzi z nieustannych aktów stwarzania. Dlatego fizyka kwantowa dostrzega akt stwarzania jako działanie, które dzieje się stale⁹.

Z tej nieoczekiwanej strony powracają zainteresowanie religią i duchowością. Zjawiska te dotyczą zarówno chrześcijaństwa, szczególnie jego ekspansji poza Europą i kulturą Zachodu, jak i islamu w Europie oraz buddyzmu. Religia powraca nie tylko w krajach o stosunkowo niskim rozwoju, ale też w bogatych krajach Północy. Oznaki religijnego przebudzenia widać zarówno w wymiarze globalnym, gdy ujawnia się niesprawiedliwe jej wykluczenie ze sfery publicznej i zmierza do jej powrotu do dyskursu publicznego, jak i w wymiarze

⁸ Por. np. U. Warnke, *Quantenphilosophie und Spiritualität: der Schlüssel zu den Geheimnissen des menschlichen Seins*, Berlin 2011, s. 20.

⁹ H. Dürr, *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, Augsburg 1997, s. 15.

indywidualnym, gdy rośnie liczba pytań i problemów religijnych konkretnych ludzi. W ten sposób, chociaż nadal próbuje się utrzymać dystans wobec religii, to jednak widać wyraźnie, że kultura otwiera się na jej obecność. Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego człowiekowi nie wystarcza świat komputerów i dobrobyt życia?

Poszukiwania nieskończoności

W znanych nam kulturach zazwyczaj funkcjonowały obok siebie dwa sposoby myślenia i uczestnictwa człowieka w świecie, którym Grecy nadali nazwy *logos* i *mýthos*. Systemy te uzupełniały się i odnosiły do różnych obszarów naszego bytowania. Pierwszy pomagał człowiekowi w praktycznym funkcjonowaniu w rzeczywistości, pomagał przetrwać w niekorzystnym i obcym środowisku. To dzięki niemu możliwe się stało opanowanie i oswojenie przyrody, to dzięki niemu człowiek mógł zaspokajać swe potrzeby, a jednocześnie rozbudowywać ten świat potrzeb. W tej postawie uczył się traktowania świata wyłącznie jako przedmiotu, manipulowania nim i podporządkowania sobie. Cały świat podlega tu ludzkiej manipulacji i staje się zależny od człowieka.

Mimo tak wielkiej roli, ten pierwszy system miał też jednak słabe strony: nie potrafił wskazać sensu tych działań, nie potrafił udzielić odpowiedzi na pytania: „po co?” i „dlaczego?”, nie potrafił przeciwdziałać zwątpieniu i rozpacz. Taką funkcję spełniał system drugi – *mýthos* – ugruntowując człowieka w pytaniu o rację i sens naszego działania i istnienia w świecie, i ujawniając *sacrum*, sferę tego, co nie podlega ludzkiej manipulacji, i którą nie możemy rozporządzać. System ten nie tylko wyzwalał człowieka ku innym sposobom doświadczania świata i siebie samego, nie tylko był sposobem nadawania sensu i porządku, ale też rozbijał granice uprzedmiotowienia, wskazując, że przedmiotowe traktowanie świata uniemożliwia wydobycie zeń odpowiedzi na te ważne pytania o rację i sens. Nasze życie jest zawsze zakorzenione w świecie materialnym i często dla własnego bezpieczeństwa chcemy, aby świat ten stanowił zamkniętą i jednorodną całość. Ale równie często rozbijanie granic, przekraczanie, transcendowanie stawało się zadaniem i marzeniem człowieka. Mamy potrzebę poszukiwania sensu i przekraczania świata naszego codziennego życia. Nie chcemy się też zatrzymywać, lecz pragniemy przekraczać miejsca, z którymi jesteśmy związani. I pragniemy też ustanowić jedność.

Dzięki nim wiemy, że świat nie jest dla nas formą zamkniętą, skończoną i spełnioną, lecz jest nośnikiem jakiejś tajemnicy. Uczestniczyć w istnieniu zawsze oznaczało uznawać, że świat aktualnych doświadczeń i wiedzy, mieści się w „czymś” większym, nieodgadnionym, nierozporządzanym, słowem: jest zakorzeniony w transcendencji. Mit od-

szył zawsze do jakiegoś „zdarzenia pierwotnego” (Eliade) i „oswajał rzeczywistość” (Blumenberg). Tak właśnie z naszego bytowania odkrywał człowiek *sacrum* i radykalnie przemieniał swą świadomość. Rodzące się wraz z tą postawą doświadczenie religijne wyzwala człowieka z ograniczającej przedmiotowości i prowadzi ku nieokreślonej nieskończoności. I chociaż w doświadczeniu tym mamy często do czynienia z iluzjami, alienacją, hipostazami ludzkich życzeń, to jednak tkwi też w nim realna, przemieniająca moc. Doświadczenie takie nie jest jakąś intelektualną ciekawością. Jest ono raczej wyrazem tego, że to my sami jesteśmy czymś więcej i w nas jest też coś nieuchwytnego i niepojętego. Nie jesteśmy spełnieni i skończeni w obecnej sytuacji swego istnienia. Samo codzienne doświadczenie skończoności i przedmiotowości rodzi niepokój i domaga się „dalej i więcej”. W tym doświadczeniu tajemnicy, Transcendencji, czegoś jeszcze człowiek wyraża i ogłasza swoją nieredukowalność do tu i teraz. W ten sposób dokonuje się pokonanie skończoności i przemijalności, i odkrywa nieskończoność i wieczność, najpierw siebie samego, a później świata. Wszystko to wskazuje, że człowiek nie mieści się w swoim świecie i jest otwierającym siebie i świat ku czemuś innemu, jakiemś „dalej” i więcej. Doświadcza on realnego, codziennego bytu zawsze w szerszej perspektywie niż „tu i teraz”. Jest on tym, który zwraca się ku „gdzie indziej”, „inaczej”, „innemu”.

Można powiedzieć, że w tych dwu postawach ujawniają się dwa uzupełniające się wymiary bytowania człowieka, ujawnia się *homo sapiens* i *homo religiosus*. Pierwszy wskazujący na gotowość/spelnienie człowieka, jego ograniczenie do świata, zdolność do wykluczania i zamykania i skierowanie ku teraźniejszości. I drugi wskazujący na niegotowość człowieka, jego otwartość, nieokreśloność, nieskończoność i skierowanie ku przyszłości. Tylko te dwa wymiary bytowania razem tworzą jakieś korzystne napięcie między tym, co się staje i tym, co może się stać. I tylko te dwa wymiary są korzystne dla rozwoju człowieka i jego istnienia. Negacja jednego z nich pozostawia niebezpieczną pustkę i zaburza harmonię istnienia.

Jednak oświeceniowe wykluczenie religii ze sfery publicznej i próby jej usunięcia ze świata człowieka oznaczały wyraźne uznanie tych wymiarów za wzajemnie się znoszących. Eliminacja z naszego życia, z naszej kultury i z naszego świata nadprzyrodzonych przesłanek i tajemniczości, to złożony proces, który trwał przez wieki i oznaczał utratę poczucia świętości (*sacrum*) i spychanie sfery tej na marginesy życia. W jego efekcie wyeliminowano elementy sakralne najpierw z przekonań, postaw, procesów myślowych, a później ze sposobu pojmowania świata. Powszechnie stało się myślenie, że świat jest tylko tym

i niczym więcej, a to znaczy, iż jedne przedmioty można tylko wyjaśnić i zredukować do innych przedmiotów i nic więcej. Taki redukcjonizm ontologiczny najmocniej wyrażał się w kulturze współczesnej w postaci próby usunięcia religii, ujednolicenia świata i sprowadzenie go do mierzalnego wymiaru.

W dawnych kulturach, ale też i w przeszłości naszej kultury *homo sapiens* był jednocześnie *homo religiosus*, dostrzegając przemieniającą moc wiary i religii. Idee religijne były skuteczne w odnajdywaniu sensu nawet w świecie, który wydawał się pozbawiony jakiegokolwiek znaczenia. Były też skuteczne w otwieraniu rzeczywistości nawet w świecie, który był zamykany i ograniczany. Odwołując się do idei E. Lévinasa, warto podkreślić, że religia byłaby jakąś troską o ideę nieskończoności i o to, abyśmy nie utknęli w tu i teraz. Bez niej te wszystkie zagrożenia stają się realne, redukcja człowieka zaś do skończoności bycia staje się niebezpieczna dla jego egzystencji. Bez niej stajemy się tylko uwikłani w konformizm wobec naszej teraźniejszości i stajemy się bytem w naszym świecie i tylko z naszego świata. Często również (a czynił tak Paweł Florenski) bardzo ściśle wiąże się samą kulturę z kultem. Wskazuje się tu, że łacińskie słowo *cultura* ma swój źródłosłów nie w *colere agri* (uprawa roli), lecz w *cultus*, czyli kulcie, czynnościach mających oddawać cześć. A to znaczy, że związek religii z kulturą jest/był znacznie poważniejszy, niż tylko traktowanie religii jako elementu kultury, obok sztuki, nauki, polityki, ekonomii... I tak samo jak kultura nie jest przypadkowym fenomenem człowieka, tak nie jest takim również religia, zaś wskazywanie na sprzeczności między nimi wynika bardziej z założeń filozoficznych. Wszystko to oznacza, że dialog kultur nie jest możliwy bez dialogu religii i odwrotnie, bez dialogu kultur nie jest możliwe spotkanie i koegzystencja religii. Kulturotwórcza funkcja religii oznacza zatem konieczność rozbudowywania dialogowego wymiaru kultur. Można nawet powiedzieć, że to dialog religii tworzy kulturę dialogu. I jeśli w tym wymiarze (religii) nie ma dialogu i dialog taki nie jest postulowany, to każda próba podejmowania dialogu między kulturami musi zakończyć się fiaskiem. Tak zatem można powiedzieć, że dialog religii jest konieczny, ale czy jest możliwy?

Religia, dialog i kultury

Dialog religii tworzy kulturę dialogu, gdyż kultura wyrasta wokół religii, i to, jaka jest religia, najmocniej oddziałuje na to, jaka jest kultura. Można powiedzieć, że dopiero taki dialog religii tworzy kulturę dialogu. I choćby w wielu wymiarach kultury toczył się dialog, a ludzie wymieniali się poglądami w różnych sprawach, lecz nie byłoby dialogu w wymiarze religijnym, to kultura taka nie może być nazwana kulturą dialogu. Jednak wartość dialogu

religii była często odrzucana i krytykowana przez samych wyznawców. Tak określony dialog wydawał się nie być elementem życia religijnego. Zagrażał on z jednej strony jedności wiary, z drugiej zaś budził wątpliwości, co do własnej religijności. I o takim niewłaściwie rozumianym dialogu, jako zagrożeniu dla religii, często myślą jego krytycy. Wystarczy tu przypomnieć encyklikę Piusa XI *Mortalium animos* (1928). Papież krytykuje w niej błędne drogi do zjednoczenia religii i odrzuca dialog, widząc w nim to, że się „zbierają, urządzają zjazdy, konferencje i odczyty”, i podkreśla, że nie wolno ulegać takiej chęci dialogu, gdyż jest tam ukryte przeświadczenie, że wszystkie religie są dobre i chwalebne. Ale przede wszystkim pojawia się pytanie: „Czy możemy pozwolić na to - a byłoby to rzeczą niesłuszną i niesprawiedliwą - by prawda, a mianowicie prawda przez Boga objawiona, stała się przedmiotem układów?”. To pytanie (może tylko w innej formie, lecz podobne w treści) najczęściej formułowane jest też przez krytyków dialogu międzyreligijnego w kulturze współczesnej. I odpowiedź na nie jest też podstawą do jego odrzucenia: religia nie może być przecież przedmiotem układów, a skoro tak, to nie ma w niej miejsca na dialog.

Musimy sobie jednak uświadomić, że w tych słowach Piusa XI, i innych krytyków dialogu religii, nie mówi się wcale o dialogu, lecz ma się na uwadze jego zniekształcony sens. Krytyka ta budowana jest na niewłaściwie rozumianym dialogu, w którym z góry przyjmuje się, że dialog jest jakimś sposobem rezygnacji z siebie i poszukiwaniem wykluczającego skrajności porozumienia. Jednak w źródłowym sensie dialogu nie tylko nie znajdziemy w dialogu religii nic niewłaściwego i niebezpiecznego, lecz odwrotnie, znajdziemy w nim postawę jak najbardziej zgodną z duchem religii i religijności. Można powiedzieć, że sam dialog jest aktem religijnym, gdyż nigdzie bardziej jak właśnie w nim realizuje się religijna cecha przekraczania siebie samego, wykroczenia poza siebie i skierowanie ku Temu, który jest radykalnie Inny.

Chcąc odbudować źródłowy sens dialogu międzyreligijnego trzeba wskazać pewne zdanie (niedoceniane i zapomniane) z „pouczenia magisterium Kościoła” wydanego w roku 1991 (a zatem ponad sześćdziesiąt lat od wspomnianej encykliki Piusa XI). Czytamy tam takie słowa: „Podstawowy powód zaangażowania Kościoła w dialog nie jest natury wyłącznie antropologicznej, ale przede wszystkim teologicznej”. („Dialog i Przepowiadanie”, nr 38). Stwierdzenie to jest tak ważne, gdyż przełamuje ono próbę ograniczania sytuacji dialogicznej do codziennych problemów współczesnego człowieka i przenosi ją na znacznie szersze pole teologii i metafizyki. Trzeba zapytać zatem, co oznacza dialog religii, skoro jest on tak ważny dla kreowania kultury dialogu? Co oznacza taki dialog, jeśli ma on również

sens teologiczny? Czy może on być wartością? Z jakiego źródła bije dialog między różnymi religiami? Gdzie szukać „teologicznego wymiaru dialogu”?

Banałem jest powiedzieć, że dialog między religiami zakłada: znajomość swojej religii, otwartość na metafizyczną Tajemnicę, mądrość dostrzegania tego, co ubogaca, przełamanie mitu izolacjonizmu religijnego itp. To wszystko jest ważne, lecz podstaw do dialogu międzyreligijnego trzeba szukać gdzieś indziej. Jego fundament stanowi najważniejsza przemiana religijna współczesności, o doniosłym znaczeniu teologicznym. I kto jej nie zrozumie, ten nie odkryje misterium dialogu międzyreligijnego. Najprościej ową przemianę można wyrazić tak oto: religijny człowiek współczesny nie wierzy już w wielu Bogów. Wierzy on raczej w to, że wszystkie religie czczą tego samego Boga, lecz pod innymi postaciami, nazwami, rytuałami, kościołami itp. Poszukuje tego, co wspólne, a nie tego, co dzieli. To właśnie przeświadczenie buduje tak ważną podstawę do dialogu międzyreligijnego. Można powiedzieć, że dlatego, że ludzie religijni w czasach współczesnych już sądzą (albo lepiej: o tym wiedzą), że wierzymy w jednego Boga, można i należy z dialogu czynić ważne przesłanie religijne. To, co nas dzieli, jest bowiem tak małe, w porównaniu z tym, co nas łączy, że możemy być razem w dialogu również w tym najważniejszym dla nas obszarze. Uznanie tej przemiany oznacza, że każda religia - mimo tego, że posiada coś swojego, własnego i odrębnego - łączy się z inną w czymś najważniejszym: wiarą w jednego Boga. I trzeba było tej wielkiej przemiany religijności, aby można dostrzec, iż wśród źródeł doświadczenia religijnego może być umieszczona również inna religia i jej wyznawca. Ta przemiana prowadzi do dialogu w obrębie religii. Określa ona też dwojaki jego oblicze. Po pierwsze, przemiana ta odkrywa dialog między religiami i na taki dialog zezwala. Skoro bowiem spotkanie z inną religią może być źródłem ubogacającego przeżycia religijnego (własnego), to nie można już stwarzać barier przeciwko takim spotkaniom. Po drugie jednak - i ważniejsze - przemiana ta zmienia charakter samego doświadczenia religijnego: religię we własnym zamknięciu zmienia w religię jako dialog. Pragnienie dialogu nie jest zatem religijnym kompromisem, lecz drogą do ożywiania świata religii, stwarzając nowy klimat zaufania, otwarcia i braterstwa. Uznając, że wszystkie religie czczą tego samego Boga zaczyna się też odkrywać jak dużo mają one wspólnego, i jak dużo też mają sobie wzajemnie do zaoferowania.

Każda religia w tym najistotniejszym wymiarze niesie sobą wydarzenie komunikacji i dialogu. I staje się też ważnym obszarem dialogu, ważniejszym, niż obszar polityki. Łatwo dostrzec, że jeszcze nie tak dawno dominującym obszarem dialogu była właśnie polityka. Dysputy dotyczyły rewolucji, demokracji, sprawiedliwości społecznej itp. Kultura współczesna powoli, acz zdecydowanie, zmienia te priorytety. Przywrócić dialog można tyl-

ko przez powrót do tych obszarów, które porzuciliśmy w przeszłości: do pytań i problemów najważniejszych. Człowiek XXI wieku może i te problemy uczynić obszarem dialogu. Nie oznacza to jednak tylko dyskusji, nowej organizacji, ale jest przede wszystkim sprawą zmiany usposobienia i samookreślenia każdego wyznania i religii. Z walki, opozycji i często wrogiego nastawienia, domaga się postawy rozmowy. Dialog taki wymaga nie tylko uczenia się rozumienia innych, ale przede wszystkim przełamywania własnego zamknięcia religijności. Wymaga on też dostrzeżenia, że religia nie jest przede wszystkim myślowym systemem, zaś dialog nie może oznaczać tylko intelektualnej dyskusji. Religia angażuje całego człowieka i to samo musi czynić dialog religijny. Często w przeszłości dialog religijny przybierał formę pozorną, w myśl starej maksymy: „mądrze jest pozwolić się czasem pouczyć przez nieprzyjaciela”. W tej postawie zamiast współpracy i dialogu mieliśmy do czynienia z zamknięciem i wrogością. Prawdziwy dialog religijny wymaga jednak wolności religijnej i prawa do publicznego świadectwa dla każdej religii. To trudny wymóg i on też staje często na przeszkodzie religijnego otwarcia.

Dialog religii w kulturze izolacji

Jak budować taki dialog międzyreligijny, wyrastający ze źródłowego sensu dialogu jako wartości? Nie tylko formalizm stoi na przeszkodzie dialogu religijnego i nie tylko dlatego dialog w religii jest sprawą trudną. Jak nigdzie indziej chodzi w nim bowiem o to, aby przez dialog zmieniać samych siebie i wskazać, że żadna religia nie jest celem, lecz tylko środkiem do celu. Wymaga on zatem nie tylko uznania, iż inna religia mówi w dobrej wierze, lecz przede wszystkim dobrego rozeznania we własnej wierze i religijności. Nie ma dialogu religijnego bez tej gotowości do określenia i zrozumienia siebie samego i swojej religijności. Nie należy też myśleć o dialogu międzyreligijnym w sposób niewłaściwy: nie należy budować fałszywego dialogu, czyli prowadzonego po to, aby „oni” stali się tacy jak my albo też po to, abyśmy wspólnie „wydialogowali” uniwersalną religię. Droga do dialogu międzyreligijnego nie prowadzi jednak tylko przez wyzbycie się pozorów dialogu i powrót do jego źródłowego sensu. Podkreślić należy, że każdy dialog (a dialog międzyreligijny w szczególności) dziejący się między wspólnotami, jest możliwy w takim stopniu, w jakim możliwy jest dialog wewnątrz danej wspólnoty. Oprócz powrotu do źródłowego sensu dialogu należy jeszcze zabiegać o budowę dialogicznych struktur wewnątrz własnej wspólnoty i religii. Im bardziej zatem my sami stajemy się zdolni do rzeczywistego religijnego dialogu wewnątrz naszej wspólnoty (naszej religii), do której należymy, tym większe stają się szanse na dialog międzyreligijny z jej udziałem.

Prywatyzacja religii

Nie może być mowy o dialogu religii i kreowanie z tego ducha dialogicznego wymiaru kultury, jeśli religia utraci wymiar wspólnotowy na rzecz prywatności. Podkreślić trzeba, że kultura postmodernistyczna stworzyła oryginalny pomysł na pogodzenie myślenia religijnego z publiczną, powszechną obojętnością (czy nawet wykluczeniem) wobec religii. Tym pomysłem jest zamknięcie religii do prywatności i swoista jej prywatyzacja, która oznacza nowe umiejscowienie religii, przeniesienie jej ze sfery publicznej w sferę prywatną i podejmowanie prób indywidualnego uzasadnienia religii i religijności (Luckmann). Oznaczało to odwrócenie ważnych pytań w naszej kulturze. Zamiast – jak dawniej – pytać o to, dlaczego człowiek „nie wierzy w Boga?”, zaczęto wymagać od człowieka wierzącego, aby to on się wytłumaczył i odpowiedział na pytanie, dlaczego „w Boga wierzy?”. Jednocześnie taka religia zepchnięta w sferę prywatną nigdy nie osiągnie stanu dialogu. Można powiedzieć, że prywatyzacja religii uniemożliwia ukazanie jej dialogowego wymiaru.

Lecz prywatyzacja i eliminacja religii miała również niebezpieczne metafizyczne konsekwencje, które też już zostały dostrzeżone przez współczesną kulturę. Każda próba uznania za rzeczywiste tylko tego, co poddaje się racjonalizacji i ujednoczeniu, więzi człowieka w takim świecie. Człowiek utknął w tu i teraz i jako taki może odnosić się już tylko do samego siebie i do rzeczy, jakimi się otacza. Jednak coraz więcej ludzi odczuwa zagubienie w takim świecie pozbawionym głębszych treści i ograniczonym do chłodnego umysłu badacza, i szuka szerszej wizji, która – paradoksalnie – bliższa była naszym przodkom niż dzisiejszej skomputeryzowanej kulturze. W tym nowym spojrzeniu szuka się możliwości zespolenia wartości naukowych, humanistycznych i religijnych w integralną całość, w której można ująć rozległe spektrum naszych doświadczeń i odkryć jeszcze nieznanne wymiary ludzkiej egzystencji. Dlatego na porządku dziennym jest często dzisiaj to, co tajemnicze i możliwe staje się często też to, co dotychczas wydawało się niemożliwe. Wyraźnie człowiek współczesnej kultury zmierza do pokonania perspektywy podmiotowo-przedmiotowej, w której świat ograniczony był do przedmiotu poznania, on sam zaś sądził, że doświadczenie ogranicza się do tego, co zracjonalizowane. Granica, która wcześniej wyraźnie zakreślała pole naszych doświadczeń, staje się dzisiaj nieostra. Coraz odważniej i pewniej sięgamy do ukrytych dotychczas rzeczywistości, odkrywając inny wymiar. Człowiek odkrywa nieskończenie wiele dróg i możliwości, uczy się żyć z pytaniami i z tym, co jest niewyraźne. Dostrzega, że w tym, co wydawało się już jasne, rozpoznane i zbadane, ciągle jest wiele niejasności, tajemniczości i nieokreśloności. Odzyskanie utraconych doświadczeń świata

i samego świata staje się ważnym zadaniem współczesności, gdyż panując nad światem i przestając się bać „duchów przyrody”, zaczęliśmy się lękać jego bezduszości.

Takie wypracowanie nowej perspektywy stale pozostaje jednak zadaniem współczesnej kultury. Jedno jest wszak już pewne, jednowymiarowy świat, zredukowanie życia do „tu i teraz” jest światem nieludzkim. Chęć „otwierania doświadczenia” staje się wyznacznikiem tej nowej tęsknoty za *sacrum*, potrzebą duchowości i odnową wartości. Świat i nasze doświadczenie jest światem otwartym ku nowym możliwościom. I to nie tylko w wymiarze naszym, ludzkim, czyli pozyskiwania stale nowych doświadczeń, ale też w wymiarze metafizycznym; otwarty jest on „ku nowym”, wyższym formom istnienia. Możemy powiedzieć, że zawsze jest jakieś „jeszcze”, „bardziej”, „więcej”, „inaczej” i nie wolno ograniczać się do tego, jaki świat „jest”, lecz ciągle ujawniać to, jaki świat „może i powinien” być. Złudzeniem jest sądzić, że zamknięcie doświadczeń, czyli ograniczenie do „tu i teraz”, może prowadzić do zysku bezpieczeństwa, ułatwając ład i porządek, ponieważ wszystko może pojawić się w nim uporządkowane i we właściwym miejscu. Jest to jednak zawsze bezpieczeństwo opłacone eliminacją momentów historycznych, likwidacją nowości i gloryfikacją statyczności. I łatwo w tym wszystkim dostrzec, że proponowana walka z religią, jej destrukcja lub (ostatecznie) przesunięcie w sferę prywatną, wcale nie prowadzą dalej w rozwoju, lecz odwrotnie, zatrzymują i cofają.

Trudne i łatwe powroty religii

Sens pojęcia „religia” zmieniał się w naszej kulturze często¹⁰. Każda religia podlega również ewolucji. Próby oświecenia religii, zapoczątkowane w XVIII wieku, skończyły się doprowadzeniem do walki z nią i przeciwstawienia jej nauce. Kult nauki, zakończony skrajnym scjentyzmem, miał doprowadzić do usunięcia jej z kultury. Wielu zaczęło wierzyć w to, że nauka zniszczy (i może zniszczyć) religię, że nauka jest przeciwieństwem (i przeciwnikiem) religii, że istnieje alternatywa „religia albo nauka”. Tak się jednak nie stało: nauka nie ma takich możliwości ani też wcale nie stoi w sprzeczności z religią. Powtórzmy raz jeszcze: sprawa Boga i religii na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Człowiek przypomina sobie religijność i żadne krytyki nie są w stanie tego powstrzymać, zwalczanie religii nie powiodło się. Religii bowiem nie da się „zwalczyć”, „pokonać”, „zniszczyć”. Można ją tylko „pozytywnie znieść” przez duchowość. Wydaje się, że do tej ostatniej kultura (ale i człowiek) jeszcze nie dorosła. Dlatego jesteśmy skazani na powrót religii. Rozumiemy już, że jest ona częścią świadomości ludzkiej,

¹⁰ Por. T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 97 i n.

a nie tylko etapem historii tej świadomości. Owszem, ulega ona zmianie, ale pozostaje, gdyż taki jest człowiek. Wydawało się, że wpływ religii na sposób myślenia, zachowania ludzi i ich wybory będzie ulegał stałemu osłabieniu. Dzisiaj dostrzegamy jednak, że ani postęp w nauce, ani też poprawa poziomu życia nie zmniejszają zapotrzebowania na religie.

Wszystko to świadczy, że żyjemy w jednym z kluczowych momentów przemian w dziejach religii i od tego, w jaki sposób powraca religia dzisiaj, zależy jej przyszłość, zatem to, jakie będą jej jutrzejsze losy. Więcej nawet: od tego, w jaki sposób powróci ona dzisiaj, zależy to, czy warto z nią wiązać w przyszłości nadzieję na scalanie ludzi i narodów i rozwój duchowości, czy też będzie ona (jak często dawniej bywało) jeszcze jednym elementem walki, twórcą idolatrii i osłepieniem duchowości. Dostrzegając ten powrót, przedstawiciele wielkich religii (również chrześcijaństwa) coraz częściej ujawniają pewne zakłopotanie. Z jednej strony powrót ten napawa radością i optymizmem, gdyż nieprawdziwe okazały się wieszczona o końcu religii. Z drugiej jednak, obserwowane powstawanie i rozwój nowych ruchów religijnych, przemiany w obszarze religijnym, osłabienie chrześcijaństwa w Europie i coraz wyraźniej ujawniająca się jego nowa postać określana przez kultury pozaeuropejskie, wszystko to dla wielu zamiast nadziei i oczekiwań, przynosi lęk przed zagrożeniem rozpadem integralności przesłania chrześcijańskiego. W ten sposób za wydarzeniem powrotu religii z perspektywy chrześcijaństwa wydaje się ukrywać ambiwalentne nastawienie. Widzi się w nim, co prawda, pozytywne zjawiska, na przykład w tym, że kultura się zmienia i dostarcza korzystnych sposobności dla rozwoju religii i religijności. Ale jednocześnie zauważalne są zjawiska negatywne, na przykład w tym, że powrót ów daje taka sama szansę wszystkim religiom. Wraz z odrodzeniem religii niekiedy chce się tylko wskrzeszenia jakiegoś złotego wieku kultury chrześcijańskiej i razem z tym powrotu jej holistycznego wymiaru, w którym chrześcijaństwo zładnie przedstawiało siebie jako posiadacza zamkniętej prawdy, a nie jako pielgrzymka ku prawdzie. Rzadko jeszcze chrześcijanin wraz z tym powrotem ma odwagę ujrzeć wspólny świat religii¹¹ i dostrzec w innych religiach „globalny zbawczy plan Boży”¹². Zamiast tego zastępuje wszystko doktrynerstwem wiary i oczekuje „powrotu triumfalnego”, w którym sam siebie przedstawia jako będącego w stanie pełnego oglądania prawdy, a wszystko inne traktuje jako nieporozumienie, błąd i zagrożenie. Mając to wszystko na uwadze, należy zapytać: jak religia powraca do współczesnego człowieka i współczesnej kultury? I jaki powrót prowadzi do kreowania kultury dialogu?

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno przymierze*, tłum. E. Piecul, Poznań 2004, s. 95.

¹² Por. J. Dupuis SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003, s. 29.

Pragnienie i potrzeba

Powtórzmy raz jeszcze: to, co dzieje się w świecie religii, sama religia i świat zjawisk religijnych, wyrasta z tego, że człowiek doświadcza niewystarczalności i braku możliwości określenia siebie samego w codzienności życia, i poszukuje takiego określenia w czymś większym i szerszym, oferowanym właśnie przez religie. Z tego, co istnieje (faktyczności) nie sposób wydobyc odpowiedzi na pytanie o samego człowieka i jego sens istnienia. W świecie tym ukazuje się raczej brak racji i sensu, co czyni go światem otwartym, zmuszając do poszukiwań. Można powiedzieć, że tajemnica człowieka (i świata) nie wyczerpuje się w doświadczeniu codzienności. Dzięki religii i doświadczeniu religijnemu zyskuje człowiek możliwość ujawnienia pełni swego istnienia i losu. Niegotowość świata, nas samych, metafizyczne odczucie braku i poszukiwanie dopełnienia, czynią z religii i doświadczenia religijnego niezbędny element naszego bytowania w świecie. Świat religii nie wiąże się jednak z budowaniem mechanizmów przetrwania, ani niesienia pomocy w tym, że będziemy sobie radzić lepiej z blaskami i cieniami życia, ani też z tym, że uzyskamy skonstruowany przez nią inny świat, zaświat. Gdyby tak było, to już dawno po religii nie pozostałby ślad w kulturze, gdyż znacznie lepiej ten mechanizm przetrwania budowany jest na przykład przez naukę. Religia wnika w świat i człowieka znacznie głębiej. Strzeże ona człowieka przed tym, aby nie utknął w tu i teraz i nie uznał aktualnej rzeczywistości za cały świat i za wszystko. To właśnie dzięki religii stale ujawnia się, że ani człowiek, ani świat nie są gotowi i muszą pozostać otwarci. I w tym sensie religia stwarza nadzieję na dialog.

Łatwo spostrzec, że w ten sposób powrót religii połączony zostaje z ogólną koncepcją człowieka. Religia włączona zostaje w wykładnię ontologiczną świata i nas samych. Nie odwraca się ona od dzisiejszego świata, lecz nie pozwala na ograniczenie do niego. Powrót ten jest też podkreśleniem jej roli w spełnianiu się bytu ludzkiego. Właśnie takie jej ugruntowanie wskazuje, że współczesny powrót nie jest (nie powinien być) uwarunkowany potrzebą, zapotrzebowaniem, rynkiem, koniunkturą, sytuacją kultury, lecz wyrastać powinien z pragnienia głębi człowieczeństwa, konieczności spełnienia jego bytu, z głębi, która może teraz na nowo być odkryta, gdyż coś ważnego zaczyna się dziać w kulturze współczesnej: odrzuca ona zafałszowania i iluzje, zwalcza redukcję człowieka do wymiaru materialnego i pozwala na bycie religijnym, nie widząc w tym nic wstydlivego i godnego pogardy. Religia powraca, gdyż świat i my sami jesteśmy otwarci na to, co Inne, jeszcze inaczej, jeszcze-Nie. I zubożeniem świata i nas samych byłaby jakakolwiek próba ograniczania do tylko tu, tylko tak i nic więcej. Można powiedzieć, że jeśli kultura nie działa

już jak blokada i przeszkoda, to w sposób naturalny religia powraca jako wyraz otwartości, budzenia się świadomości nieskończoności i pragnienia dodatkowego wymiaru, duchowości w naszych sercach, naszym życiu, świecie i dziejach. Powraca ona jako pragnienie, będąc niejako powrotem kultury do normalności.

Jeśli kultura nie fałszuje zjawiska religijności i nie spełnia sztucznej funkcji ograniczania i wykluczania, to w sposób zwyczajny religia odzyskuje swoje miejsce w życiu jednostek i wspólnot. Dzisiaj kultura już tego nie czyni i możliwy jest powrót. Powrót taki – jak łatwo dostrzec – jest bardzo trudny dla człowieka, kultury i świata. Musi bowiem człowiek często buntować się przeciwko złudzeniom, fałszom i iluzjom. Musi częściej mówić nie nawet wobec różnych religijnych światów, które chcą pragnienie, nadzieje i oczekiwanie przemienić w coś już spełnionego, konkretnego i rozpoznanego, i zasłonić drogę do duchowości. Religia bowiem może powrócić tylko jako droga prowadząca do odkrycia duchowości, a nie jako przekonanie, że „istnieje Bóg, który wszystkim rządzi i który wymaga od nas czi” (Hobbes). Mało tego, religia taka może też często uczyć tak żyć, *etsi deus non daretur* (jakby nie było Boga), gdyż Bóg rozpoznany staje się tylko więźniem tej terażniejszości i może uniemożliwiać otwarcie na tajemnice istnienia i duchowość. Powracając jako pragnienie, jest religia wyrazem tęsknoty za życiem duchowym. W żadnej religii ta tęsknota nie może być zrealizowana i spełniona, lecz jest tylko pragnieniem i nadzieją.

Potrzeba religii

Ale obserwując współczesny powrót religii, można też udzielić innej odpowiedzi niż powyższa: jest to powrót religii wyrastający nie z pragnienia i ontologicznej konieczności, nie z nadziei na duchowość, lecz z potrzeby przetrwania konkretnego człowieka i świata oraz „nierozumnego strachu przed bogami” (Cyceron). Tu powraca ona jako mechanizm obronny i rezultat strachu przed życiem, i taki powrót nie stworzy dialogicznego wymiaru kultury. Powraca ona bowiem tym bardziej, im większe są zagrożenia i im gorzej dzieje się człowiekowi. Akceptację znajduje też tylko ta religia, która wskaże więcej mechanizmów ułatwiających przetrwanie w trudnych chwilach. Jeśli pragnienie wyraża pewien brak i dążenie związane z samym człowiekiem, jeśli jest ono pozbawione wszelkiej pewności i przejawia się jako nadzieja i oczekiwanie na skraju życia i świata, to potrzeba wyraża stan radykalnie odmienny. Zatrzymuje ona człowieka w tu i teraz, zamiast przynosić nadzieję, przynosi spełnienie, zamiast otwierać ku jeszcze inaczej, ku duchowości, ogranicza do tylko tak. Jak łatwo spostrzec, tu religia powraca w sposób łatwy, bez zbytecznego zaangażowania, stając się jedynie realizacją oczekiwań. Powrót taki łatwo też zrozumieć. Im bardziej człowiek współ-

czesny żyje całkowicie zanurzony w niebezpiecznej terażniejszości, tym bardziej też rodzi się wola powrotu religii jakopotrzeby pocieszenia, która w tych trudnych czasach może przynieść ukojenie. Religia bowiem jest znakomitym sposobem odnajdywania się w sytuacjach trudnych. W takim powrocie nie dostrzega się jednak, że nie można być więźniem świata i jednocześnie naprawdę religijnym. Są to postawy wykluczające. Żyjąc całkowicie zanurzony w terażniejszości, negując siebie i świat jako nieskończoną otwartość, człowiek potrzebuje jednak pewnej formy religii lub (lepiej mówiąc) czegoś, co tylko nazywa religią. Jej źródłem jest, przy tak kształtowanym życiu, konieczność poszukiwania pocieszenia i nagrody, jaką ona przynosi w rzeczywistości (terażniejszości) niedostatku, lęków, frustracji i śmierci. Sama religia zostaje wkomponowana w pogoń za zaspokojeniem osobistych potrzeb, czy to tych konkretnych, życiowych, związanych z codzienną egzystencją, czy też tych bardziej ogólnych, wyrażających się jako dzisiejsza potrzeba zbawienia, czy też jutrzejsza potrzeba nieśmiertelności. Przyjmuje ona też na siebie łatwiejsze zadanie budowy ziemskiego rajy i narzędzia do ułatwienia przetrwania w trudnych chwilach.

Analizując taki powrót, można powiedzieć, że religia powraca, gdyż stworzona przez Zachód kultura nie zaspokaja wszystkich potrzeb, człowiekowi źle się wiodzie i poszukuje ratunku. Kultura wcale nie obiecuje współczesnemu człowiekowi wyzwolenia od cierpień i niedostatków życia i dlatego, oczekując takiego wyzwolenia, zwraca się on ponownie do religii lub czegoś, co nazywa tylko religią. Jak łatwo dostrzec, przyczyn powrotu takiej religii trzeba szukać w komercjalizacji kultury i wzroście zagrożeń człowieka. Ratunek przed tym wszystkim znajduje on właśnie w religii, stąd zapelnianie się kościołów, powrót praktyk religijnych, powstanie nowych ruchów religijnych, chętne sięganie do okultyzmu i wołanie o pocieszenie w trudnych chwilach. Religia powraca tu wręcz proporcjonalnie do wzrostu trudności życia, braku orientacji, trudnych chwil naszej kultury i świata, ale nie ma w takim powrocie miejsca na dialog. Im gorzej żyje się człowiekowi, im bardziej wzrastają trudy jego życia, tym bardziej też sięga po opium takiej religii.

Łatwo dostrzec, że odpowiedź ta zupełnie pomija ugruntowanie religii i religijności w bycie ludzkim, nie dostrzega jej metafizycznej wykładni, lecz akcentuje praktyczną funkcję w umożliwieniu przetrwania człowieka w rzeczywistości i uczy też wiary w religię. Jest to – można powiedzieć – interesowny powrót: religia powraca, gdyż dzięki temu zyskuje człowiek nowe możliwości przetrwania i dla nich właśnie sięga po religię. Sama religia jest tu ważna. Człowiek zaczyna wierzyć w religię i bardzo potrzebuje tej wiary, stąd fanatyzm, wojny religijne i brak dialogu. Bez niej wydaje się sobie nie poradzić. Bóg, jeśli się pojawia,

jest tylko hipostazą życzeń ludzkich, umożliwiającym ucieczkę od trosk i wypełniającym marzenie o błogiej szczęśliwości. Używając języka ekonomicznego, można stwierdzić, że w tym kontekście religia powraca, gdyż rynek stwarza na nią popyt. I właściwie nie jest to zwycięstwo religii, lecz jeszcze jedna jej klęska. Gdyż to nie religia powraca i ogarnia sobą człowieka, lecz to człowiek jeszcze raz obwieszcza zwycięstwo i panowanie nad religią, swoim Bogiem, kościołem, wyznaniem itp. Tę potrzebę religii łatwo też odwrócić: gdyby nie było zła, cierpień, niepowodzeń, nieszczęść, to wtedy Bóg, religia, nie byłiby w ogóle potrzebni. Niestety, wszystko to spotykamy w świecie i w naszym życiu, stąd też religia powraca i będzie stale obecna. Można powiedzieć nawet więcej, w takim powrocie trzeba widzieć największy sukces krytyków religii i początek prawdziwej ery postreligijnej. Jeśli religia powraca z takiego właśnie powodu, to są to największe znaki jej upadku i klęski. Zaczyna się właśnie era niereligijna, chociaż pozory mówią coś innego. I będzie ona święciła triumfy, gdyż nie ma nadziei na świat pozbawiony trudów, zmartwień i cierpień, i będzie ona też mylnie tylko udawała erę religijną. Jest to oczywiście łatwy powrót, lecz wcale nie religii, tylko czegoś, co jedynie przybiera religijną maskę. I taki powrót nie buduje kultury dialogu.

Zakończenie

Przedstawiona powyżej sytuacja kultury, religii i nas samych, pozwala zrozumieć dialog i powrócić do jego źródłowego sensu. Teraz dopiero dostrzec można jego niebezpieczne uproszczenia. Często najgroźniejszym z nich jest utożsamienie dialogu z dysputą między różnymi stanowiskami, której efektem ma być porozumienie, identyfikowane z obustronną rezygnacją ze skrajności i uzgodnieniem jakiegoś środka. Jest to jednak błędna teoria dialogu i słuszne są przeciwko niej protesty i krytyki. Tkwi w niej jakiś fałsz, czy wręcz świętokradztwo. Można powiedzieć, że gdyby dialog był tylko drogą do „uzgodnienia stanowisk”, to byłby niebezpieczny dla obu (i więcej stron) jego uczestników: mogłyby z niego wynikać błędy, fałsze i złudzenia. Przecież wartości „wydialogować” nie można, a dodatkowo można zawsze oskarżyć takie tendencje dialogiczne o chęć przekonania lub pokonania „drugiej strony”. Taki dialog byłby „bezkrwawym pojedynkiem”, w którym ktoś musi przegrać a najczęściej przegrywają jego uczestnicy, rezygnując z siebie samego.

Jednak dialog nie jest wspólnym konstruowaniem (prawdy, wartości), ani tym bardziej jakkolwiek próbą pokonania przeciwnika, przekonania do swoich racji, czy też poszukiwaniem jakiegoś kompromisu. Nie jest on też wspólnym tworzeniem uniwersalnej wizji świata, czy też uniwersalnej religii. Z uniwersalizacją nie ma on nic wspólnego. Włączając do dialogu pluralizm i Innego, i czyniąc z tych kategorii jego niezbędny warunek,

nie możemy z dialogiem wiązać prób zlikwidowania pluralizmu, przekreślenia Inności i budowę uniwersalnej jedności. Podkreślić trzeba, że źródłowy sens dialogu wskazuje, że jest on wartością, i to wartością złożoną. Dążenie do niego nie jest dążeniem do kompromisu i uniformizacji, lecz – przenikającym całe nasze życie – odsłanianiem wartości. Jest to zatem taka wartość, która (jak wszystkie wartości) nie pozostaje bez wpływu na konkretny byt, rzeczywistość, samego człowieka. Przez tę wartość dialogu byt, rzeczywistość, sam człowiek, ukazują coś więcej, czego nie możemy dostrzec bez dialogu. Można zatem powiedzieć, że dialog jest taką wartością, dzięki której (i przez którą) ukazuje się wyższa wartość konkretnego bytu (drugiego człowieka, innej religii, siebie samego itd.). Jako taki jest on też narzędziem odkrywania wartości, a nie środkiem do osiągnięcia kompromisu. Realizuje się w nim idea udzielania sobie wzajemnie posiadanych wartości i wola wzajemnego doskonalenia (a nie kompromisu). Dlatego jest on naszym wspólnym sposobem bycia (człowieka, religii, kultur, kościołów...), w którym chodzi o udzielenie sobie wzajemnie posiadanych wartości i wzbogacenie siebie samego.

Wszystko to oznacza konieczność przewyciężenia dotychczasowych nieporozumień. Nie powinniśmy nań patrzeć od końca, z perspektywy jego efektów (jak to czyni się najczęściej), lecz dostrzec, iż najważniejsze są w nim pierwotne postawy jego uczestników: sam dialog, a nie wydialogowane rezultaty. To dialog jest wartością, a nie dopiero jego rezultaty, i dotyczy to tak samo sfery politycznej, kulturowej, jak i religijnej. W źródłowym sensie dialogu nie znajdzie się też idei przekonania uczestnika do swoich racji, pokonania czy też wspólnego odnalezienie (prawdy, sensu). Nie są to postawy związane z dialogiem. Prawdy wydialogowane, wartości wynikające z kompromisu nie wyznaczają sytuacji dialogicznej. O dialogu należy przestać myśleć w kategoriach problematyki uniwersalistycznej jedności, prawdy, przekonania kogoś do swoich racji, pokonania itd. Zgodnie z takim źródłowym sensem dialogu od jego uczestników i rezultatów nie wymaga się osiągnięcia consensusu. Od uczestników prawdziwy dialog wymaga czegoś innego. Wymaga on woli dawania i woli przyjmowania. Tworzyć kulturę dialogu i propagować dialog również w świecie religii nie oznacza zatem zmierzać do odnalezienia wspólnych prawd ani też zrezygnować ze swoich idei i przekonań na rzecz nieokreślonego consensusu. Warunkiem dialogu jest uznanie Inności i oczekiwanie czegoś nowego. Inność - jak mówił H.-G. Gadamer - jest zapraszająca i pomagająca nam spotkać się z samym sobą. Tak określona kultura dialogu jest przede wszystkim kulturą pozostawiającą «u siebie» miejsce na to, co Inne. Dialog jest tu ważny nie dlatego, że wcześniej zaplanujemy do czego doprowadzi, lecz właśnie dlatego, że **nie wiemy**,

co z tego wyniknie. Pozostawia on otwartą przyszłość. Jedno jest jednak pewne: żaden z jego uczestników nie będzie już taki, jakim był wcześniej.

Pewna chasydzka opowieść mówi o Żydzie z Krakowa, któremu przyśniło się, że pod mostem Karola w Pradze jest zakopany skarb i powinien po ten skarb pojechać. Bohater długo nie dawał temu wiary. Lecz gdy sen ciągle powracał, pojechał w końcu do Pragi. Tam spotkał policjanta, który wyśmiewając się z jego łatwowierności, stwierdził, że i on ma sen, że u pewnego Żyda w Krakowie, za piecem jest ukryty skarb. Ale on w to nie wierzy i do Krakowa nie pojedzie. Nasz bohater dłużej nie czekał, wiedział bowiem, że ten sen policjanta jest o nim i o jego domu. Wrócił do Krakowa i z za swego pieca wydobyl skarb. Nic lepiej niż ta opowieść nie przedstawia istoty dialogu: musimy wyruszyć w drogę, spotykać się, rozmawiać, dialogować, aby u siebie, „za swoim piecem” znaleźć skarb.

Literatura

- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. M. Modzelewska, Warszawa 1970.
- Cupitt D., *Po Bogu. Od tradycyjnej wiary po nowa wizje religii*, tłum. P. Sitarski, Warszawa 1998.
- Dennett D. C., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008.
- Dostojewski F., *Biesy*, tłum. T. Zagórski i Z. Podgórzec, Warszawa 1977.
- Dürr H., *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, Augsburg 1997.
- Dupuis J. SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003.
- Halik T., *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006.
- Nenning G., *Gott ist verrückt. Zukunft der Religion*, Düsseldorf 1997.
- Ratzinger J., *Wielość religii i jedno przymierze*, tłum. E. Piecul, Poznań 2004.
- Roszak P. ks., *Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasa z Akwinu i współczesność*, Toruń 2013.
- Warnke U., *Quantenphilosophie und Spiritualität: der Schlüssel zu den Geheimnissen des menschlichen Seins*, Berlin 2011.
- Weimer W., *Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist*, München 2006.