

MIROSLAW PAMRÓW

O MOŻLIWOŚCI HERMENEUTYCZNEGO DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO W ERZE GLOBALIZACJI

Streszczenie. W niniejszej pracy rozważany jest problem dialogu międzyreligijnego w jego hermeneutycznej formie, zaproponowanej przez Raimundo Panikkarą. Kwestia dialogu międzyreligijnego jest wciąż aktualna, w związku z nadal istniejącymi prześladowaniami, aktami agresji czy nietolerancji. W kontekście, między innymi, procesu globalizacji w ramach tej pracy podjęto próbę odpowiedzi na pytanie o możliwość istnienia w życiu społecznym nietypowej formy dialogu międzyreligijnego, jakim jest dialog hermeneutyczny, którego głównym celem jest autentyczne i głębokie zrozumienie obcej religii.

Słowa kluczowe: dialog międzyreligijny, Raimundo Panikkar, hermeneutyka, globalizacja, konsumpcjonizm

1. Wstęp – dlaczego dialog międzyreligijny? 2. Religia a globalizacja. 3. Religia a hermeneutyka. 4. Dialog hermeneutyczny – propozycja R. Panikkarą. 5. Krytyka koncepcji Panikkarą. 6. Wnioski – dialog hermeneutyczny w erze globalizacji.

1. WSTĘP – DLACZEGO DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY?

Współcześnie w kręgu cywilizacji zachodniej kwestia potrzeby istnienia dialogu międzyreligijnego nie budzi większych zastrzeżeń (w przeciwieństwie do kształtu tego dialogu). Jednakże ów dialog nie

jest rzeczą błahą, posiada wręcz pewną dozę dramatyzmu, który ujawnia się wraz ze zwróceniem uwagi na przeciwny typ relacji między religiami – konflikt, prześladowania, wojna. Mówiąc o prześladowaniach czy wojnach religijnych, nie musimy sięgać do średniowiecza czy nowożytności, wystarczy analizować ostatnie dane. W raporcie *Persecuted and Forgotten? A Report on Christians oppressed for their Faith 2011–2013* autorzy reprezentujący organizację Aid to the Church in Need (Pomoc Kościołowi w Potrzebie) przedstawiają fakty dotyczące prześladowania chrześcijan (różnych wyznań) w 30 krajach świata. Prześladowania chrześcijan w niektórych częściach globu mają miejsce na porządku dziennym, są umocowane w lokalnym prawie lub stanowią rezultat nastrojów społecznych – chrześcijanie pełnią rolę kozłów ofiarnych. Oprócz jawnej przemocy, ataków na kościoły, domy i miejsca pracy, porwania wyznawców i duchownych, istnieją inne formy prześladowań. Jedną z nich jest ograniczanie praw obywatelskich oraz wolności religijnej poprzez różnego rodzaju prawne restrykcje, takie, jak zakaz budowania świątyń, ograniczanie biernego i aktywnego prawa wyborczego. Ponadto w wielu przypadkach odnotowano dyskryminowanie w zakresie prawa do edukacji czy opieki zdrowotnej, uniemożliwianie dostępu do zatrudnienia. Autorzy raportu przekonują, że chrześcijaństwo jest obecnie najbardziej prześladowaną religią na świecie¹. Jednak nie ten fakt, skądinąd przerażający, jest dla nas najważniejszy, lecz skala zjawiska ukazana na przykładzie tylko jednej grupy religijnej – według raportu nawet 100 milionów chrześcijan może być dotkniętych jakąś formą dyskryminacji, opresji czy prześladowania. W świetle tych danych kwestia koegzystencji różnych religii, ze szczególnym uwzględnieniem chrześcijaństwa, w dalszym planie dialogu międzyreligijnego, nabiera innego wymiaru – nie jest już tylko pewnego rodzaju postulatem intelektualnym, ale nagłą potrzebą. Oczywiście, mówienie o dialogu w przypadku państw takich, jak ogarnięte konfliktami Syria i Egipt jest wręcz absurdalne, jednakże wypracowywanie płaszczyzn relacji w miejscach, gdzie istnieją warunki do

¹ *Persecuted and Forgotten? A Report on Christians oppressed for their Faith 2011–2013*, www.acnuk.org/persecution (dostęp: 17.12.2013).

dialogu, jest również spełnieniem powyższej potrzeby. Szczególnie, iż w erze globalizacji będziemy obserwować postępujące „mieszanie się” kultur i religii². Dlatego też w ramach niniejszej pracy podejmiemy próbę odpowiedzi na pytanie o możliwość istnienia w erze globalizacji dialogu międzyreligijnego w jego nietypowej, hermeneutycznej formie.

2. RELIGIA A GLOBALIZACJA

To właśnie początki tego, co teraz nazywamy globalizacją, przyczyniły się do zdobycia przez niektóre religie statusu religii globalnych. Globalna ekspansja religii, tak jak innych elementów kultury, rozpoczęła się w epoce Wielkich Odkryć Geograficznych, a wraz z nią doszło do rozszerzenia się wpływu świata europejskiego na inne kontynenty. „Wraz z przedmiotami kultury materialnej wiele elementów kultury duchowej, głównie europejskiej, rozprzestrzeniło się na całym świecie. Należą do nich, na przykład, języki, religie (chrześcijaństwo, islam, buddyzm), których misjonarze odkrywali nieznanne wcześniej regiony i zakątki świata. Stąd, jako rezultat rozpoczynającej się globalizacji, która przede wszystkim otworzyła nowe możliwości komunikacji i umożliwiła głoszenie różnych idei na całym świecie, wspomniane wyżej religie stały się, w pełnym tego słowa znaczeniu, uniwersalne i osiągnęły status »religii światowych«³. Globalizacja, jako proces przede wszystkim ekonomiczny, zasada się na rosnącej wymianie dóbr, idei, informacji i ludzi w skali ponadnarodowej, co jest umożliwione przez coś, co można określić „kompresją czasoprzestrzeni” – czyli rosnącą technologiczną zdolnością przesyłu informacji, transportu towarów oraz migracji ludności. Ponadnarodowość wymiany spowodowała powstanie globalnych instytucji, które kontrolują i czerpią

² Por. M. Marquardt, *Interreligious Dialogue in Conflict Situations*, *European Judaism* 37(2004)1, 79–80.

³ A. Chumakov, *Culture in the Global World: Between Dialogue and Conflict*, w: *Globalistics and Globalization Studies*, red. L. Grinin, I. Iliyn, A. Korotayev, Wołgograd 2012, 292 (to oraz dalsze tłumaczenia z języka ang. wł.).

zyski ze światowej wymiany⁴. Te charakterystyczne składowe procesu globalizacji ułatwiają wzmoczoną migrację kultur i wierzeń. Łatwość podróżowania, osiedlania się w nowych miejscach (najczęściej z przyczyn ekonomicznych⁵) powoduje tworzenie się diaspor religijnych, wzmoczone mieszanie się religii. Jak twierdzi James Beckford, proces ten nie jest niczym nowym, natomiast globalizacja spotęgowała go i wyprowadziła na nowy jakościowo poziom. Co oczywiste, wierzenia czy religie spotykały się i mieszały wcześniej, jednakże dzięki globalizacji częstotliwość tych spotkań znacznie wzrosła. Oprócz migracji ważny wpływ na relacje międzyreligijne mają media. Dostarczają informacji na temat wydarzeń dotyczących innych religii, budując ich obraz⁶.

Wspomniana migracja religii, pojawianie się nowych wierzeń w miejscach, w których wcześniej nie były obecne, rodzi różnorodne reakcje ze strony zarówno zastanych organizacji religijnych, jak i państwa – od tolerancji poprzez niejawną lub jawną dyskryminację po ograniczenia prawne⁷. Pluralizm religijny, rozumiany jako pewien socjologiczny fakt, polegający na istnieniu w przestrzeni społecznej wielu wierzeń i religii, jest zjawiskiem coraz bardziej powszechnym. Współczesny pluralizm, jak przekonuje Peter Berger⁸, jest również zjawiskiem psychicznym, stanem niepewności w kwestiach religii. Współautor *Spolecznego tworzenia rzeczywistości* opisuje na jaskrawym przykładzie starożytnej Grecji, iż niegdyś religia była nierozłączną częścią tożsamości członka danej społeczności oraz tożsamości

⁴ J. Beckford, *Religious Interaction in a Global Context*, w: *New Religions and Globalization: empirical, theoretical and methodological perspectives*, red. A. Geertz, M. Warburg, Aarhus 2008, 24.

⁵ 40% ruchu migracyjnego odbywa się ze słabiej rozwiniętych państw Południa ku lepiej rozwiniętym państwom Północy. *World Migration Report 2013 – Key Facts and Figures*, International Organization for Migration, <http://publications.iom.int/bookstore/free> (dostęp: 05.03.2014).

⁶ Por. Tamże, 33.

⁷ Por. Tamże, 27–39.

⁸ P. Berger, *The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue Between the World Religions*, *Buddhist-Christian Studies* 1(1981), 31–41.

jednostki („Your gods were a part of you, as your skin was, and almost everything about your life”). Jednakże nowożytność przyniosła zjawisko wyboru religii wraz z pojawieniem się różnych odłamów chrześcijaństwa. Jak przekonuje Berger, fakt wybieralności swojej wiary zamiast predestynowania do niej poprzez urodzenie („from fate to choice”), w połączeniu z wielością możliwości wyboru, którą przyniosła globalizacja, skutkuje brakiem pewności w sprawach religii. Każda forma religijna musi zostać wybrana, nie istnieje już świat, w którym człowiek rodzi się w danej religii i jest przez nią „posiadany” całkowicie – jest świadomy innych wierzeń i mają one na niego pewien wpływ⁹. „Dalszym skutkiem pluralizmu o którym mówię jest zanikanie granicy pomiędzy »wiernym« a »nie-wiernym«”¹⁰. Według Bergeera dzisiejszy dialog międzyreligijny ma miejsce w nakreślonych wyżej warunkach niepewności. „Ma on częściej miejsce między ludźmi, którzy są bardzo niepewni swojej tożsamości, niż między tymi, którzy są oddani swoim tradycjom”. Peter Berger proponuje formę dialogu międzyreligijnego, który polegałby na poszukiwaniu prawdy przez ludzi, którzy nie są mocno osadzeni w żadnej tradycji.

Mimo iż sam opis pluralizmu sporządzony przez Bergeera jest interesujący, szczególnie wspomniany aspekt psychologiczny, to już z jego koncepcją dialogu trudno się zgodzić. Czy jest to dialog faktycznie międzyreligijny, skoro jego podmiotami są ludzie nieosadzeni w żadnej tradycji? Jest to raczej dialog ludzi poszukujących. Używając słowa „prawda”, wchodzimy w świat epistemologii, metodologii, kryteriów i definicji jednego z podstawowych dla nauki pojęć. Poszukiwanie takie prawdopodobnie przemieniłoby się w różnego rodzaju rozważania filozoficzne. W religii bowiem akcent nie jest położony jednoznacznie na kwestię prawdy, ale jest on rozłożony na wiele różnych elementów, tworzących złożoną mozaikę. Oczywiście, filozoficz-

⁹ Choć rzekoma nieobecność tego aktu wybrania swojej wiary, religii, w wiekach poprzednich jest uproszczeniem.

¹⁰ „A further implication of the pluralistic situation I am talking about (...) is this: in this situation of pluralism, of uncertainty, of choices, there is a blurring of boundaries between »insiders« and »outsiders«”.

ne rozważania na temat religii są bardzo ważne, jednakże wydaje się, że większość współczesnych filozofów stara się oddzielać porządek religijny od filozoficznego¹¹.

3. RELIGIA A HERMENEUTYKA

Pojawia się zatem pytanie, jaki kształt musiałby mieć dialog międzyreligijny, aby zapobiegał prześladowaniom i budował wzajemny szacunek oraz zrozumienie? Jedną z propozycji daje hermeneutyka.

Hermeneutyka stawia przed sobą zadanie rozumienia: przeszłości, Drugiego oraz samego siebie. Tradycja, przeszłość wydają się niedostępne poprzez przepaść czasu, który w ostatnich dziesięcioleciach znacznie „przyśpieszył”. „Nie znaczy to jednak, że nie mamy dostępu do przeszłości. Jediną ścieżką takiego dostępu jest właśnie rozumienie będące swoistą obecnością przeszłości w świadomości terażniejszej”¹². Tradycja staje się żywa w tym, który stara się ją zrozumieć. Rozumienie Drugiego oznacza zaproszenie go do swojego *domu* i dopuszczenie do tego, aby stał się bliźnim, by już nie poznawać go jak Innego, ale samego siebie. „Drugi w rozumieniu nie jest już Obcym, lecz pozostaje »Ty«, ujawniając się w międzyludzkiej relacji osobowej i nie daje się zobiektywizować. Nie może być już »zawłaszczony«, lecz pojawia się w naszej wspólnej rzeczywistości interpersonalnej”¹³. W rozumieniu Drugiego niezbędna jest postawa otwartości – Drugi odsłania mnie dla mnie samego; rozumienie może nastąpić, jeśli posiada się zdolność do podważania swoich sądów o sobie i świecie. Ta otwartość jest niezbędna również przy poznaniu, rozumieniu samego siebie, które dokonuje się w sposób zapośredniczony, przez przejawy życia, działań i ich skutki oraz w obliczu Drugiego. „Filozofia refleksji jest przeciwieństwem filozofii bezpośredniości. (...) Musi być »zapośredniczona« przez przedstawienia, działanie, dzieła, instytucje, pomniki, które ją

¹¹ Inaczej jest np. w Indiach – zob. K.D. Tripathi, *Interfaith Dialogue: The Hindu View, Dialogue & Universalism* 11(2001)4, 75–84.

¹² M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012, 47.

¹³ Tamże, 40.

obiektywizują; w tych właśnie przedmiotach *ego* ma się zagubić i odnaleźć¹⁴. Rozumienie siebie nie oznacza li tylko samowiedzy. „Refleksyjna postawa wobec własnych poglądów i przekonań nie oznacza jeszcze wkroczenia na drogę rozumienia. (...) Lecz rozumienie siebie nie jest troską i zadaniem epistemologicznym¹⁵. Rozumienie samego siebie to ciągły proces integracji i dezintegracji, przeżywania zdziwienia samym sobą, poczucia winy i wstydu, które budują wewnętrzny dystans; owo rozumienie siebie polega przede wszystkim na umiejętności mówienia o sobie samym jako o Innym, w czym, według Kazimierza Dąbrowskiego, kluczową rolę odgrywa sfera emocjonalna.

Dwudziestowieczna hermeneutyka wywarła głęboki wpływ na teologię i na badania nad religiami. Dzięki niej teologia odkryła historyczność Objawienia, co złagodziło napięcie między dążeniem do restrykcyjnego zachowania Prawdy Objawienia a coraz to dynamiczniejszą rzeczywistością, w której powinna tę Prawdę głosić. Teraźniejszość może nie stała się sprzymierzeńcem teologii, ale pewnego rodzaju terytorium dla głoszenia Prawdy – zachowanie Prawdy nie może oznaczać niedostrzegania dziejowości jej przekazu. „Właśnie w interpretacji i rozumieniu Pisma spotkały się Objawienie i moment historyczny: pierwsze informujące, drugie ożywiające. Między Biblijnym Słowem a dzisiejszą sytuacją istnieje zawsze związek, korelacja¹⁶. Religia dzięki hermeneutyce nie jest już traktowana jak pozaczasowe, absolutne rozumienie rzeczywistości, które ma mieć więcej wspólnego z wykładami logiki niż z ludzkim życiem, ale zostaje wpisana w konkretną sytuację kulturowo-historyczną człowieka. „Religia nie przestaje mieć związku z Objawieniem, lecz to człowiek jest tym, który je rozumie i interpretuje¹⁷. W myśleniu hermeneutycznym pluralizm religijny nie jest w żadnym znaczeniu zjawiskiem nienaturalnym, tak jak czymś naturalnym jest różnorodność kultur. „Za sprawą hermeneutyki

¹⁴ P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, tłum. z fr. J. Skoczylas, w: Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, 116.

¹⁵ M. Szulakiewicz, dz. cyt., 45.

¹⁶ Tamże, 252.

¹⁷ Tamże, 265.

pluralizm religijny zyskuje znaczenie pozytywne w naszym świecie. Sama religia ujawnia za sprawą hermeneutyki dwa filary. Jednym jest »filar« metafizyczny, drugim indywidualny, historyczny, kulturowy¹⁸. Wcielanie wymiaru metafizycznego w wymiar kulturowy można nazwać inkulturacją – jej niezbędność została dostrzeżona, czego wyraz znajdujemy w *Redemptoris missio*.

Wspomniana kulturowo-historyczna interpretacja zjawisk religijnych niesie za sobą dalsze konsekwencje. Dziejowość religii oraz jej podstawowy ludzki wymiar oznacza, iż żadna religia nie może twierdzić, że zna Boga takim, jaki On jest. „Religie często żyją tak, jakby dosięgały już prawdy, posiadały ją na własność, informowały o Bogu, jakim on jest »sam w sobie«. Hermeneutyka zmienia to zapatrywanie, odsłaniając, że nawet religia może być tylko – co najwyżej – w drodze do prawdy, zaś informacje o Bogu dotyczą zawsze naszej sytuacji¹⁹. Trzeba zwrócić jednocześnie uwagę, że to stwierdzenie ujawnia niezwykle głęboki dialogiczny aspekt religii – wzywa do postrzegania Transcendencji jako żywej, dynamicznej, nie zaś zamkniętej w definicjach i dogmatach – jednocześnie tych dogmatów nie podważając. Religia jest „naszym” odniesieniem do Transcendencji, skorelowanym z daną sytuacją historyczno-kulturową, które posiada wymiar społeczny – jest odniesieniem grupowym. Ma ono miejsce w czasoprzestrzennej głębi naszej egzystencji – to, gdzie i kiedy żyje dany człowiek, w którym momencie historii i miejscu na mapie, determinuje nasze możliwości pojmowania Transcendencji oraz wyrażania jej rozumienia. Hermeneutyka pokazuje, „że człowiek religii nie jest takim dlatego, iż »posiadł prawdę«, w przeciwieństwie do innych (niereligijnych), którzy prawdy takiej nie posiadli, lecz jest nim dlatego, że ma na nią nadzieję. Zamiast fundamentalizmu, fanatyzmu i nietolerancji hermeneutyka uczy rozumienia i współczucia, pokazuje, iż właśnie nadzieja wyznacza świat religii, a nie przekazywanie niezmiennych dogmatów wiary²⁰. Hermeneutyka ukazuje, że nasze próby mówienia

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, 254.

²⁰ Tamże, 255.

o Transcendencji z immanencji naszej egzystencji zawsze są niepełne, Transcendencja nie daje się „schwytać” w żadne słowa. Stąd też obecny w myśleniu hermeneutycznym akcent położony na apofatyczność Transcendencji oraz powracające wezwanie do tego, aby w myśleniu i mówieniu o Bogu nie uprzedmiotawiać Go: „Skończoność nie może poznać nieskończoności, może tylko podejmować hermeneutyczne próby ciągłego rozumienia »z terażniejszości« i dostrzegać konieczność ugruntowania Objawienia w konkretnej kulturze”²¹.

4. DIALOG HERMENEUTYCZNY – PROPOZYCJA R. PANIKKARA

Hermeneutyka otwiera zatem przestrzeń do dialogu religijnego, do rozumienia Innych, tak samo jak do rozumienia Tradycji. Jest to przestrzeń dla ludzi autentycznie religijnych, przestrzeń przede wszystkim ludzka, a nie instytucjonalna czy doktrynalna, gdyż jest to przestrzeń rozumienia. „Celem dialogu wewnątrzreligijnego jest zrozumienie, nie zaś triumf nad innymi bądź też dojście do całkowitej zgodności czy religii uniwersalnej. Ideałem jest porozumiewanie się, aby zasypać przepaść wzajemnej ignorancji i błędnych ocen między różnymi kulturami świata, pozwalając im wyrazić otwarcie ich własne intuicje w ich własnych językach”²². Tak oto w dziele *Religie świata w dialogu* definiuje cel dialogu Raimundo Panikkar, urodzony w Barcelonie teolog, filozof, syn Hindusa i hiszpańskiej katoliczki. Warto podkreślić, iż tak pojęty cel nie jest, z jednej strony, próbą stworzenia uniwersalnej religii, lecz prowadzi do kultywowania różnorodności tradycji, z drugiej nie jest li tylko socjologicznym stwierdzeniem faktów i, w gruncie rzeczy politycznym, ustalaniem status quo. Wyznaczając taki cel, hermeneutyka wkracza bardzo wyraźnie w sferę religii i z wydarzenia dialogu czyni akt religijny. Autor *Nieznanego Chrystusa hinduizmu* przytacza pewne wizje spotkania religijnego, aby zobrazować problemy i zagadnienia odnośnie swojej koncepcji dialogu.

²¹ Tamże, 256.

²² R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, tłum. z ang. J. Marzęcki, Warszawa 1986, 33.

Pierwszy obraz przedstawia pielgrzymów wspinających się na ukryty w chmurach szczyt wysokiej góry, podążających nań różnymi ścieżkami. „Szczyt ten ma wiele nazw. Nazwy te jednak – bez względu na ich stosowalność – nie opisują właściwie rzeczywistego szczytu, który uchodzi zazwyczaj za niewysłowiony i niedostępny, dopóki tkwimy w swej obecnej ludzkiej kondycji”. U podnóża góry nawet nie dostrzega się, podążając własnym szlakiem, innych tradycji. Są one od siebie zbyt oddalone, rozdzielone wzgórzami. W trakcie wspinaczki pojawiają się inne drogi i zmiana szlaku jest możliwa oraz dozwolona, ale wchodzimy na nowy szlak z bagażem doświadczeń. Im wyżej pielgrzym się wspina, tym bardziej prawdopodobne, że napotka inny od swojego szlak. Niekiedy znajdują się tacy, którzy wytyczają nowy szlak, kiedy indziej szlak okazuje się zniszczony, urywa się nagle nad przepaścią lub jest zablokowany. Dlatego też wybór ścieżki wiąże się z ryzykiem. Pielgrzym musi być autentyczny w swojej wspinaczce, ścieżka, którą podąża, musi być jego szlakiem – musi uznać drogę za swoją własną, nie zaś na ślepo podążać drogą, do której nie jest przekonany.

Kolejnym obrazem, który przedstawia Panikkar, jest tęcza: oto religie są jak kolory tęczy, które powstają po rzuceniu białego światła na pryzmat. Metafora ta ukazuje relacje między religiami – mimo iż poszczególne kolory są dobrze określone, nie można rozpoznać, gdzie dany kolor się rozpoczyna, a gdzie kończy, a z połączenia dwóch może powstać trzeci. „Co więcej, przez jakąkolwiek określoną barwę, tj. religię, można dotrzeć do źródła światła”. Takie ujęcie wyklucza struktury, które nie mają w sobie światła, czyli nie są tradycją religijną, nie odnoszą do transcendencji. Odmiennym obrazem jest porównanie religii do języka. „Każda religia jest kompletna, tak jak każdy język jest zdolny do wyrażenia wszystkiego, co tylko zapragnie wyrazić. Każda religia jest otwarta na wzrastanie i rozwój, tak jak i każdy język”. Tak samo jak język, religia żyje, gdy są ludzie, którzy uznają ją za własną, kiedy istnieją jej wyznawcy. Tak jak w przypadku języków jeden potrafi nazwać np. sto rodzajów śniegu, drugi tylko dwa, tak w przypadku religii również akcenty są rozłożone różnorodnie, ale zawsze umożliwiają opisanie tego, co pragnie się wyrazić. „Możemy mieć jedno

słowo na oznaczenie mądrości, Boga, współczucia czy cnoty, inna zaś religia – całe mnóstwo”. W przypadku dialogu międzyreligijnego sytuacja jest analogiczna do tłumaczenia na język obcy. „Religie są równoważne w tym samym stopniu, w jakim są przetłumaczalne języki; są też jedyne w swoim rodzaju o tyle, o ile języki są nieprzetłumaczalne”. Problematyczne jest to, iż większość najważniejszych słów, wyrażen sfery religijnej nie daje się przetłumaczyć – są one bowiem związane z pewnym rodzajem doświadczenia, zależą od kontekstu kulturowego. Aby dane słowo zrozumieć, należy poznać jego kontekst, zrozumieć światopogląd za nim stojący. Tłumacz powinien być w pewnym stopniu przekonany co do prawdy słów, które tłumaczy, powinien być orędownikiem obcej tradycji. „Tłumacz musi władać »obcym« językiem jak swoim własnym. Dopóki mówimy jakimś językiem tłumacząc z innego języka, nigdy nie będziemy mówić płynnie ani nawet poprawnie. Dopiero, gdy mówimy tym językiem, dopiero gdy »mówi się« tą religią jak swoją własną, można będzie naprawdę stać się jej rzecznikiem, stać się jej tłumaczem”. Tylko w takiej sytuacji tłumacz będzie mógł przybliżyć swojej tradycji obcą religię.

Dla dialogu religijnego Panikkar nakreśla jedną podstawową zasadę: „Spotkanie religijne musi mieć charakter prawdziwie religijny”²³. Cecha religijności spotkania oznacza, iż jest ono aktem religijnym, nie zaś negocjacjami. Wymiar spotkania jest również fundamentalny: „Mój punkt widzenia jest następujący: nigdy nie będę mógł spotkać się z innym tak, jak on spotyka i rozumie samego siebie, jeśli nie spotkam i nie zrozumieję jego w sobie samym i jak siebie samego”²⁴. Stąd też rdzeniem dialogu międzyreligijnego rozumianego jako autentyczne spotkanie jest, według Panikkara, dialog wewnątrzreligijny. Jest on warunkiem uniknięcia przerostu formy nad treścią dialogu: „Często jednak słyszymy więcej słów o dialogu międzyreligijnym niż faktycznym dialogu. Aby uniknąć tej pułapki, chciałbym zacząć od uwydatnienia pomijanego często pojęcia dialogu wewnątrzreligijnego, tj. wewnętrznego dialogu toczącego się we mnie samym, spotkania w głębi mej

²³ Tamże, 63.

²⁴ Tamże, 79.

osobistej religijności, zetknięcia się z innym religijnym doświadczeniem na tej właśnie intymnej płaszczyźnie. Innymi słowy, jeśli dialog międzyreligijny ma być rzeczywistym dialogiem, musi mu towarzyszyć dialog wewnątrzreligijny, tj. musi się zacząć od zgłębienia siebie samego i relatywności swoich wierzeń (co nie oznacza relatywizmu), przyjęcia wyzwania zmiany, nawrócenia i ryzyka obalenia mych tradycyjnych wzorów. Quæstio mihi factus sum, »wejrzałem badawczo w samego siebie«, powiedział wielki Afrykanin, Augustyn. Nie można po prostu wkroczyć na teren autentycznego dialogu religijnego bez takiego samokrytycznego nastawienia²⁵. Relatywność wierzeń oznacza w tym kontekście ich różnorodność, zależność od danej kultury. Wierzenia, jak to już wspomnieliśmy, podlegają historyczno-kulturowym zmianom, natomiast zawsze wyrażają wiarę. Dialog wewnątrzreligijny jest zatem podstawowym warunkiem dialogu międzyreligijnego, tak jak otwartość i gotowość podważenia własnych sądów warunkiem każdej hermeneutyki.

5. KRYTYKA KONCEPCJI PANIKKARA

Podsumowując powyższy szkic propozycji Panikkara, możemy wyróżnić następujące punkty:

- Celem dialogu międzyreligijnego jest wzajemne zrozumienie. Dialog jest działaniem religijnym ludzi autentycznie wierzących, nie zaś aktem instytucjonalnym czy doktrynalnym.
- W dialogu musi być uwzględniony podział na wiarę i wierzenie, czyli na akt wiążący z transcendencją i na jego kulturową manifestację relatywną, ale nie relatywistyczną.
- Religie stanowią rzeczywistość wzajemnie się przenikającą i każda na swój sposób wskazuje na Transcendencję²⁶.

²⁵ Tamże. Z. Kubiak inaczej tłumaczy powyższy cytat ze św. Augustyna, przytoczony za pozycją *Religie świata w dialogu*: „(Przed oczyma Twymi) stałem się dla siebie problemem (i na tym polega moja choroba)”. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. z łac. Z. Kubiak, Kraków 2007, X 33.

²⁶ „Zacznymy uświadamiać sobie, że religia naszego bliźniego nie tylko nie kwestionuje naszej własnej – może nawet ją wzbogacać – lecz że ostatecznie te właśnie

- Każdy, kto chce zaangażować się w dialog z daną religią, musi poznać ją jak swoją własną, musi stać się jej rzecznikiem.
- Jądrzem i warunkiem autentycznego dialogu międzyreligijnego jest dialog wewnątrzreligijny.

Mimo swojej atrakcyjności propozycja Panikkarra budzi pewne zastrzeżenia. Ostrożność prowokuje pogląd, iż będąc w dialogu, należy poznać obcą sobie religię jak swoją własną. Poznanie takie jest już poznaniem z pozycji swojej tradycji, tak więc wydaje się niemożliwe, aby można było znać, rozumieć jakąś religię tak jak swoją własną. Chyba że zastosuje się jakiś rodzaj *epoche*, przed czym jednak Panikkar przestrzega. Rozumiejące poznanie danej religii zawsze odbywa się w pewnej dialektyce dali-bliskości, gdyż przy uchwyceniu i rozumieniu nadal istnieje przepaść „Moja”-„Nie Moja”²⁷. Zachowana zostaje odrębność, czyli warunek różnorodności. Odrębność, która w wizji Panikkarra również wydaje się zachwiana. Wzajemne przenikanie się religii ma swoje granice, nie można dopuścić do „zlewania” się granic tak jak w wiązce światła – jeśli nie istnieją różnice i granice, gdzie miejsce na dialog?

Różnice i granice jednak istnieją, szczególnie jeśli odejdziemy od perspektywy nauk o religii, języka epifanii, teofanii i Transcendencji (tudzież transcendencji), a pomyślimy o praktyce życia religijnego, tej historycznej, cielesnej, doczesnej. W języku widać tendencję Panikkarra bardziej do dialogu filozoficznego, niż religijnego. Innymi słowy, rozmówcy nie opisują „swojej historii”, nie przedstawiają swojej wiary, ale wchodzą na poziom pojęć filozoficznych. Dialog dotyczy oczywiście ludzi wierzących, ale przecież cielesnych, żyjących „tu i teraz”, dialogują konkretne „Ja”, dlatego nie powinien zbyt łatwo abstrahować od sfery wierzeń jako od nieistotnych historyczno-kulturowych ekspresji jednego dążenia. Religia nie jest bowiem ani tylko wiarą, ani tylko wierzeniem, ani nawet połączeniem obu – religia organizuje, porządkuje egzystencję w każdym jej fragmencie, hierarchizuje

różnice, które nas dzielą, są niejako potencjalnie zawarte w świecie mych własnych przekonania religijnych”. R. Panikkar, dz. cyt., 22.

²⁷ Zob. M. Szulakiewicz, dz. cyt., 72–73.

priorytety, obejmuje sferę zarówno prywatną, jak i społeczną. Stąd też Panikkar tendencja do prywatyzacji religii, w konsekwencji do eklektyzmu, musi budzić niepokój. Należy rozróżnić pewną relację między prywatną a społeczną sferą religijności i „religijność osobistą”, na tyle pojemną, iż mogącą pomieścić pewne idee obce dla danej religii.

Nie można jednak Panikkarowi odmówić bardzo zaangażowanego podejścia do dialogu międzyreligijnego, postawy pełnej gorliwości: „Po drugie, dialog religijny musi być prawdziwie religijny; nie może być zwykłą wymianą doktryn czy poglądów intelektualnych. (...) Dialog religijny – to nie rozrywka salonowa”²⁸.

Ciekawa wydaje się również koncepcja dialogu wewnątrzreligijnego. Możemy wyobrazić sobie model dialogu międzyreligijnego, który jeszcze bardziej ogniskuje się na dialogu wewnątrzreligijnym – taki rodzaj dialogu, w którym spotkanie z drugą religią jest okazją do pogłębienia swojej religijności. Jeżeli religie są rzeczywistością wzajemnie się przenikającą, to na tle różnic istnieją punkty wspólne, podobieństwa, które w różnych praktykach religijnych są inaczej zaakcentowane, wyrażone. Zrozumienie innej religii oraz skonfrontowanie się z nią może prowadzić do odkrycia tych punktów wspólnych, a w przypadku, gdy w obcej religijności są one mocniej podkreślone, mogą przyczynić się do pogłębienia rozumienia własnej religii. Tak też zetknięcie się chrześcijanina z pobożnością muzułmańską może skłonić go do poznania „swoich” form pobożności. Innym przykładem może być katolik napotyający bogactwo liturgiczne prawosławia – co pozwala na poznanie swojej religii jako również bogatej liturgicznie. Podobnie rzecz ma się z religiami martwymi – poznanie ich złożoności, zrozumienie symboliki może dopomóc w innym spojrzeniu i lepszym rozumieniu religii żywych. Ten rodzaj dialogu oczywiście również zakłada otwartość, ryzyko hermeneutyczne, „skok na głęboką wodę” innej religijności po to, aby przełamać dychotomię podmiot-przedmiot, która niweczy wszelkie poznanie rozumiejące. W omawianym modelu dialogu akcent pada na poznanie siebie zapośredniczone w drugim – poznanie (rozwijanie) własnej religijności zapośredniczone w innej.

²⁸ Tamże, 89.

Wszystkie rozważania na temat hermeneutycznych form dialogu międzyreligijnego prowadzą do pytania – jakie są zalety tego typu dialogu? Co sprawia, że ma on szansę być skuteczny? Należy zadać jednak jeszcze bardziej fundamentalne pytanie – jakiego dialogu międzyreligijnego potrzebują współcześni wyznawcy? Odpowiedź mogą stanowić ustalenia międzynarodowej konferencji ekumenicznej, która miała miejsce w Asyżu w 2012 roku. Jednym z głównych problemów poruszanych podczas debat była kwestia różnych ścieżek dialogu międzyreligijnego. Znalaziono analogię między formami dialogu międzyreligijnego a metodami zaczerpniętymi ze świata dyplomacji. W teorii dyplomacji istnieją trzy rodzaje ścieżek komunikacji – ścieżka pierwsza, czyli oficjalny kanał komunikacji obsługiwany przez profesjonalistów, reprezentujących państwo; ścieżka druga, oznaczająca nieoficjalne działania obywateli z różnych sektorów życia społecznego; ścieżka „półtora”, która jest kombinacją obu poprzednich – w założeniach ma stanowić most między działaniami oficjalnymi a nieoficjalnymi, czyli koordynację działań oficjalnych i nieoficjalnych. Analogicznie, ścieżka druga dialogu międzyreligijnego będzie oznaczać dzielenie się doświadczeniami, egzystencjalne spotkanie ludzi wierzących; ścieżka pierwsza natomiast będzie sprowadzała się do instytucjonalnego dialogu doktryn i instytucji²⁹. Według uczestników konferencji to właśnie ścieżki nieoficjalna i półoficjalna są największym wyzwaniem czasów współczesnych – tylko one mogą spowodować postęp w dialogu³⁰. Dialog hermeneutyczny idealnie wpisuje się w drugą ścieżkę dialogu – abstrahuje od instytucjonalnej wymiany doktrynalnej, skupia się na egzystencjalnym przeżyciu wiary. Siłą dialogu hermeneutycznego jest zmiana perspektywy z Ja-Obcy czy Ja-Inny w kierunku Ja-Drugi, poprzez poznanie rozumiejące, niedopuszczające do uprzedmiotowienia Innego. „Drugi w rozumieniu nie jest już Obcym, lecz pozostaje »Ty«, ujawniając się w międzyludzkiej relacji osobowej i nie dając się zobiektywizować. Nie może być już »zawłaszczony«, lecz pojawia

²⁹ G. Mannion, *Pathways for Dialogue in the 21st Century: What we Learned AT Assisi 2012*, *Journal of Ecumenical Studies* 48(2013)3, 394–398.

³⁰ Tamże, 399.

się w naszej wspólnej rzeczywistości interpersonalnej. Jest bliźnim”³¹. Dialog hermeneutyczny odkrywa w Drugim Inne-Ja; jednym z jego rezultatów jest budowanie wspólnej tożsamości ludzi wierzących. Dla hinduisty w dialogu z chrześcijaninem, wypracowującym rozumienie Ewangelii i osoby Chrystusa, chrześcijanin przestaje być Obcym, kimś wrogim, staje się Ty, odsłaniającym się Innym-Ja, udostępniającym Ja dla niego samego. Podobnie wspomniany chrześcijanin zafascynowany pobożnością muzułmańską, poznając siebie w sposób zapośredniczonym w Drugim, poznaje jednocześnie Drugiego w sobie, skoro został znaleziony między nimi pewien punkt wspólny.

6. WNIOSKI – DIALOG HERMENEUTYCZNY W ERZE GLOBALIZACJI

Międzyreligijny dialog hermeneutyczny roztacza ciekawe perspektywy, jednakże trzeba zastanowić się, czy w dzisiejszym świecie, w erze globalizacji, która niejako zmusza religie do dialogu, jest miejsce dla tej formy dialogu? Czy może on zaistnieć w życiu społecznym? Fundamentem hermeneutycznego dialogu międzyreligijnego jest kategoria rozumienia – to poprzez rozumienie możliwa jest taka relacja z obcą religią, która pozwala na dialog. Jak to było wcześniej opisywane (choć pobieżnie – nie jest naszym celem omawianie teorii rozumienia), podstawową cechą rozumienia jest to, iż jest przeciwieństwem poznania przedmiotowego, nie uprzedmiotawia tego, ku któremu się zwraca; ponadto uwzględnia historyczność jako punkt odniesienia. Z powyższego wynika, że nasze poprzednie pytanie o możliwość zaistnienia dialogu hermeneutycznego w życiu społecznym jest tak naprawdę pytaniem o rozumienie – czy człowiek współczesny potrafi rozumieć? A ponieważ w rozważaniach na temat współczesności i życia społecznego nie sposób abstrahować od procesu globalizacji i tego, w jaki sposób zmienił on nasze myślenie i funkcjonowanie – człowiek współczesny bowiem to człowiek ery globalizacji i to na jego miarę powinien być projektowany model dialogu międzyreligijnego

³¹ M. Szulakiewicz, dz. cyt., 40.

– pytanie powyższe należy jeszcze raz przeformułować: czy globalizacja „produkuje” człowieka, któremu dostępne jest rozumienie? Jest to pytanie zamykające nasze rozważania, odpowiedź na nie wskaże możliwość istnienia dialogu hermeneutycznego życiu społecznym.

Otóż człowiek ery globalizacji jest przede wszystkim człowiekiem w ruchu – czy to w sensie fizycznym, czy w ramach rzeczywistości wirtualnej. „Większość z nas jest w ruchu nawet wtedy, gdy fizycznie stoimy w miejscu; kiedy wpasowani w krzesło z pilotem w dłoni przeskakujemy z kanału na kanał telewizji kablowej czy satelitarnej, przenosząc się z jednego obcego miejsca w drugie z szybkością o wiele większą niż ponaddźwiękowe odrzutowce i rakiety kosmiczne, nigdzie jednak nie pozostając na dłużej, zawsze jako goście, nigdy nie czujemy się u siebie”³². Jesteśmy w ruchu również w sensie duchowym – niestałość stała się sposobem życia, gdyż tego oczekuje od człowieka gospodarka. „Łokciami torując sobie drogę w gęstym, ciemnym, wybujałym, »nie strzyżonym« gąszczu światowej konkurencji, aby znaleźć się w kręgu światła jupiterów publicznej uwagi, towary, usługi i informacje muszą wzbudzać pożądanie, a zatem powinny skusić potencjalnych konsumentów, jednocześnie odwracając ich uwagę od konkurencji. Jednak skoro tylko uda im się to osiągnąć, szybko muszą ustępować miejsca innym przedmiotom pożądania – inaczej globalny pęd za zyskiem i jeszcze większym zyskiem (nazywany wzrostem gospodarczym) stanie w miejscu. Napędem współczesnego przemysłu w coraz większym stopniu staje się produkcja atrakcji i pokus”³³. Redukcja do minimum czasu dostępu do zaspokojenia pragnień jeszcze bardziej napędza „magiczne koło pokus i pragnień”. „Nasze społeczeństwo jest społeczeństwem konsumpcyjnym” – to zdanie zaczerpnięte z książki *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika* Zygmunta Baumana zdają się potwierdzać nawet wpływy budżetowe³⁴. Człowiek ery globaliza-

³² Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. z ang. E. Klekot, Warszawa 2000, 92.

³³ Tamże, 94.

³⁴ W 2012 roku w Polsce wpływy z podatków pośrednich wyniosły 62,7% wszystkich wpływów. Źródło: *Analiza Wykonania Budżetu Państwa i Założeń Polityki Pieniężnej w 2012 Roku*, raport Najwyższej Izby Kontroli, Warszawa 2013, 68.

cji jest konsumentem, ale nie w znaczeniu li tylko dosłownym – jest to nie tylko stwierdzenie oczywistego faktu powszechnej i, w szerszej perspektywie czasowej, wzrastającej konsumpcji, ale i roli społecznej. Tej roli podporządkowana jest cała machina społeczna. „Sposób, w jaki kształtowani są przez współczesne społeczeństwo jego obywatele, podporządkowany jest przede wszystkim roli konsumenta, jaką mają do odegrania. (...) Jednak to przesunięcie nacisku [z produkcji wieków poprzednich na konsumpcję współczesności – przyp. autora] spowodowało ogromne różnice w każdej praktycznie dziedzinie życia społecznego, kulturalnego i życia jednostki”³⁵. Konsument powinien być cały czas w ruchu, od jednej pokusy do drugiej, od zaspokajania jednej zachcianki do kolejnej. Wszystko trwa tylko „chwilę”, wszystko jest ulotne, we wszystkim ma się zrealizować moment „teraz”. „Spektakularna kariera »teraz«, wywołana rozwojem technologii »ściskania czasu«, wyraźnie współbrzmi z logiką gospodarki nastawionej na konsumenta: konsument powinien być zadowolony w j e d n e j c h w i l i (...)”³⁶. Konsument nie koncentruje uwagi, nie skupia się na jednym, lecz jest niecierpliwy, chce jak najszybciej przeskoczyć do kolejnej pokusy, a posiadanie traktuje jako swoje najświętsze prawo – odebranie mu go jest największym pogwałceniem wolności i praw człowieka. Jednocześnie, jak to było wspomniane, to posiadanie trwa tylko przez „chwilę”, tyle ile zaspokojenie, albo nawet tylko wypalenie się pożądania. W pożądaniu oraz posiadaniu nie chodzi więc o gromadzenie, ale o doświadczenie: „Konsumenci są przede wszystkim zbieraczami w r a ż e ń ; kolekcjonują r z e c z y jedynie wtórnie, jako pochodne doznania”³⁷. Warto podkreślić, że według Baumana kondycja człowieka jako konsumenta nie jest czymś powierzchownym, nie jest tylko jakimś zbiorem zachowań, które można odrzucić – nie, jest to sposób myślenia i życia, w którym człowiek jest ukształtowany jako jednostka społeczna. Globalizacja przeniknęła wrota umysłu. Jako konsument człowiek ery globalizacji odnosi się również do świata kultury, funk-

³⁵ Z. Bauman, dz. cyt., 96.

³⁶ Tamże, 97.

³⁷ Tamże, 99.

cjonuje w relacjach społecznych, w życiu politycznym, wydaje się, iż także w życiu religijnym, czego przejawami są: nieumiejętność osadzenia w danej tradycji, ciągle poszukiwania coraz to nowych, bardziej atrakcyjnych form religijności, owa „niepewność” omawiana przez Bergera.

Jednakże podstawowym problemem w kontekście zadanego wcześniej pytania jest sama istota dialogu hermeneutycznego – rozumienie. Czy konsument potrafi rozumieć? Innymi słowy – czy konsument potrafi się zatrzymać? Oczywiście nie potrafi tego uczynić, do istoty bycia konsumentem należy bycie w ruchu. „Zatrzymanie się” jest niezbędne dla rozumienia, wyjścia z perspektywy przedmiotowej i przejścia do perspektywy spotkania. Rozumienie dzieje się w horyzoncie przeszłości, aby odczytać teraźniejszość, ponieważ przeszłość determinuje teraźniejszość, dlatego zrozumienie przeszłości warunkuje zrozumienie teraźniejszości. Stąd hermeneutyka wyznacza jako jedno ze swoich zadań zrozumienie tradycji. Poznanie rozumiejące co prawda dzieje się „tu i teraz”, ale jest zawsze skierowane ku przeszłości. Rozumienie Drugiego dokonuje się w warunkach dziejowości zarówno Ja, jak i Drugiego – rozumienie musi uwzględniać te perspektywy. Konsument natomiast żyje w wiecznym „teraz” nie tylko pragnienia czy potrzeby, ale i przedmiotu zaspokojenia. Jest on, Drugi, tylko wrażeniem, a wrażenie nie ma historii dłuższej niż jego trwanie w „teraz” kolekcjonera wrażeń. Człowiekowi globalizacji, konsumentowi *par excellence*, wydaje się niedostępne poznanie rozumiejące, wyjście poza „teraz” wrażenia ku dziejowości obecnej w dialogu. Kondycja współczesnego człowieka, na szczęście, rzadko odpowiada czystemu konsumpcjonizmowi³⁸, dlatego też dialog hermeneutyczny jest możliwy, ale jedynie w zakresie ograniczonym przez pogoń za teraźniejszością – ci, którzy potrafią się od niej wyzwolić, mogą stać się podmiotem dialogu.

³⁸ Zob. Tamże, 117.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. z ang. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000.
- Beckford J., *Religious Interaction in a Global Context*, w: *New Religions and Globalization: empirical, theoretical and methodological perspectives*, red. A. Geertz, M. Warburg, Aarhus University Press, Aarhus 2008, 23–43.
- Berger P., *The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue Between the World Religions*, *Buddhist-Christian Studies* 1(1981), 31–41.
- Chumakov A., *Culture in the Global World: Between Dialogue and Conflict*, w: *Globalistics and Globalization Studies*, red. L. Grinin, I. Iliyn, A. Korotayev, 'Uchitel' Publishing House, Wołgograd 2012, 291–299.
- Mannion G., *Pathways for Dialogue in the 21st Century: What we Learned AT Assisi 2012*, *Journal of Ecumenical Studies* 48(2013)3, 391–409.
- Marquardt M., *Interreligious Dialogue in Conflict Situations*, *European Judaism* 37(2004)1, 76–84.
- Panikkar R., *Religie świata w dialogu*, tłum. z ang. J. Marzęcki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.
- Ricoeur P., *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, tłum. z fr. J. Skoczylas, w: *Tenże, Egzystencja i hermeneutyka*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985, 76–123.
- Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Tripathi K. D., *Interfaith Dialogue: The Hindu View*, *Dialogue & Universalism* 11(2001)4, 75–84.
- World Migration Report 2013 – Key Facts and Figures*, International Organization for Migration, <http://publications.iom.int/bookstore/free>.

ON THE POSSIBILITY OF HERMENEUTICAL INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN THE ERA OF GLOBALIZATION

Abstract. This paper concerns the problem of interreligious dialogue in its hermeneutical form developed by Raimundo Panikkar. With respect to current examples of persecution, acts of aggression and intolerance, the question of interreligious dialogue is still relevant. In the context of, among other things, the process of globalization, the paper endeavours to answer the question as to whether the occurrence of such an unusual form of interreligious dialogue as hermeneutical interreligious dialogue, which mainly aims for a profound and authentic understanding of other religions, is possible in social life.

Keywords: interreligious dialogue, Panikkar Raimundo, hermeneutics, globalization, consumptionism