

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Poznawcze i ideowe funkcje dialogu religijnego

Wstęp

Dialog religijny pełni dwie różne funkcje, które nie zawsze idą ze sobą w parze: poznawczą i ideową. Funkcja poznawcza wiąże się z poznawaniem innych religii, ale także poszukiwaniem wspólnych elementów (przekonań, wzorów zachowań, norm i wartości), które dialog umożliwiają. W niektórych przypadkach oznacza ona również poszukiwanie wyższej prawdy – nazwijmy ją prawdą transcendentną lub Prawdą przez wielkie P. Funkcja ideowa dialogu religijnego polega zwykle na posługiwaniu się dialogiem jako narzędziem służącym do osiągnięcia pozapoznawczych, a niejednokrotnie również pozareligijnych celów, np. zapewnienia ładu, pokoju, wzajemnego szacunku, podporządkowania jednej religii innej, prozelityzmu etc. Idea i praktyka dialogu religijnego oparte są na ideowych przesłankach, które nie mają charakteru wyłącznie poznawczego.

Słuszna wydaje się teza, że dialog religijny jest przedsięwzięciem przede wszystkim ideowym, zaś poznawczy wymiar dialogu jest podporządkowany działaniom ideowym. Potwierdza ją obserwacja, że dialog taki zazwyczaj nie zmierza do wyraźnie określonego oraz wspólnie ustalonego celu poznawczego. Przede wszystkim dialog religijny nie ma na celu poznania czy uzgodnienia prawdy, i to bynajmniej nie dlatego, że prawda w klasycznym rozumieniu nie jest istotna dla spotykających się religii (wręcz przeciwnie – wiele religii angażujących się w dialog stawia tę wartość bardzo wysoko, np. chrześcijaństwo), lecz dlatego, że poszukiwanie prawdy po prostu nie jest nadrzędnym zadaniem dialogu. Dialog religijny służy w znacznej mierze realizacji wartości pozareligijnych i jest funkcjonalny względem pozareligij-

nych praktyk społecznych. Zanim jednak zostaną przedstawione przykłady takiego funkcjonowania dialogu religijnego, samo pojęcie dialogu wymaga krótkiego omówienia.

Pojęcie dialogu

Dialog religijny może być różnie rozumiany w zależności od tego, w ramach jakiej tradycji religijnej jest definiowany i realizowany. Działania, które w jednej tradycji religijnej określane są mianem dialogu, w innej mogą zostać uznane za przekroczenie granic dialogu czy nawet sprzeniewierzenie się idei dialogu. Nie sposób tutaj prześledzić wszystkich niuansów pojęciowych, dlatego wskazanych zostanie jedynie kilka różnych sposobów rozumienia dialogu, a także kilka płaszczyzn, na których może on być realizowany. Dialog religijny w używanym tu znaczeniu obejmuje zarówno dialog między religiami, jak również dialog religii z różnego rodzaju świeckimi światopoglądami (np. dialog z niewierzącymi) oraz dialog w obrębie poszczególnych wyznań religijnych, które są na tyle wewnętrznie zróżnicowane, że pojawia się w nich swoista polifonia czyniąca dialog narzędziem nie tylko możliwym, ale i potrzebnym.

Przede wszystkim podkreślić należy, że dialog międzyreligijny nie jest zjawiskiem uniwersalnym. Tylko wybrane religie, a często jedynie wybrane środowiska w ramach tradycji religijnych uczestniczą w dialogu. Niejednokrotnie z dialogu milcząco wykluczone zostają religie nieuniwersalistyczne, religie politeistyczne, mające niewielu wyznawców religie plemienne, nowe ruchy religijne czy wręcz wyznawcy przyjmujący określone postawy (fundamentalizm, religijność zamknięta itp.). Również chronologicznie dialog międzyreligijny jest zjawiskiem stosunkowo nowym – słowem tym zaczęto posługiwać się na szerszą skalę dopiero po II wojnie światowej. Nie jest to oczywiście przypadek – dialog między religiami jest przedsięwzięciem, które wyrasta z doświadczeń związanych z wojnami światowymi. Dialog stanowi produkt – i to jest moim zdaniem klucz do rozumienia dialogu religijnego – społeczeństwa nowoczesnego, a więc społeczeństwa zróżnicowanego, zsekularyzowanego, opartego na zasadzie indywidualizmu, zracjonalizowanego. Jego źródła tkwią w myśli oświeceniowej.

Nie oznacza to, że wcześniej nie dochodziło do dialogicznych spotkań między religiami. W szerokim sensie dialog międzyreligijny miał miejsce wszędzie tam, gdzie dochodziło do pokojowego współistnienia różnych religii. W tym sensie o dialogu można mówić nawet wówczas, gdy nie ma żadnej intencji prowadzenia dialogu, istnieje natomiast nieuświadomiane uczenie się od siebie nawzajem, poznawanie doktryn i obrzędów innych religii, a także współpraca wyznawców różnych religii w dążeniu do pozareligijnego celu.

Można wskazać wiele przykładów takiego współlistnienia wyznań religijnych na przestrzeni dziejów, a także przykładów oddziaływania jednych tradycji religijnych na inne.

Przedmiotem zainteresowania jest tutaj dialog w węższym rozumieniu. Przez dialog rozumiem mniej lub bardziej zinstytucjonalizowaną wzajemną komunikację między wyznawcami różnych religii. Może ona obejmować wymianę idei, przekonań, norm, wartości, uczestnictwo we wspólnych obrzędach, wspólne zaangażowanie w rozwiązywanie problemów społecznych, a także dążenie spotykających się religii do wzajemnego zrozumienia. W zależności od tego, jakie wymiary życia religijnego dialog międzyreligijny obejmuje, może być on głębszy lub płytszy. Przykładowo dialog może się ograniczać tylko do komunikowania przekonań religijnych uznanych za prawdziwe w poszczególnych religiach, ale może też opierać się na komunikowaniu symboli podczas wspólnych rytuałów. Treści wyrażone w przekonaniach religijnych nie odzwierciedlają głębi życia religijnego, która może zostać wzajemnie odkryta podczas wspólnych obrzędów.

Ponadto dialog może być prowadzony na różnych poziomach organizacji instytucji religijnych. Najwyższy poziom to poziom autorytetów religijnych, takich jak papież czy Dalajlama. Poziom średni obejmuje duchowieństwo, uczonych, specjalistów, artystów oraz takie działania, jak: dyskusje uczonych, wspólna kontemplacja mnichów, wspólne spotkania wyznawców, pielgrzymki. Najniższy poziom dialogu angażuje zwykłych wiernych (np. grupy młodzieżowe, organizacje kobiece) i ma zwykle charakter oddolny¹. Jeśli chodzi o bardziej zinstytucjonalizowane formy dialogu religijnego, ich początku można doszukiwać się w 1893 r., kiedy odbył się pierwszy Parlament Religii Świata w Chicago. Równolegle rozwijał się chrześcijański ruch ekumeniczny, początkowo w postaci protestanckich ruchów ekumenicznych (Światowa Konferencja Misyjna, Edynburg 1910), które zostały zjednoczone w 1948 r. w Amsterdamie przez utworzenie Światowej Rady Kościołów. Wspomniane ruchy ekumeniczne nie obejmowały Kościoła katolickiego, który do czasów Soboru Watykańskiego (1962-1965) odżegnywał się od idei i praktykowania dialogu międzyreligijnego². Sobór Watykański II był istotnym przełomem pozwalającym na włączenie Kościoła katolickiego do ruchu ekumenicznego, a także do dialogu z religiami pozachrześcijańskimi oraz dialogu z niewierzącymi. Równie przełomowe było zaangażowanie się w dialog międzyreligijny świata muzułmańskiego kilka lat po zamachu na World Trade Center w 2011 r.

Dialog religijny może przybierać różne formy w zależności od tego, co jest komunikowane wyznawcom innych religii oraz w jakiej formie treści

¹ S. Ayse Kadayifci-Orellana, *Inter-Religious Dialogue and Peacebuilding*, w: C. Cornille (red.), *Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, 2013, ss. 155-156.

² L. Swidler, *The History of Inter-Religious Dialogue*, w: C. Cornille, *Wiley-Blackwell Companion...*, cyt. wyd., s. 5.

religijne są przekazywane. Szczególną wagę przywiązuje się do dialogu doktryn religijnych, ponieważ są one głównym źródłem religijnych kontrowersji i to właśnie w nich poszukuje się legitymizacji religijnych i pozareligijnych działań. Odmienną formą jest dialog o charakterze praktycznym, wymagający głębszego zaangażowania i obejmujący takie działania, jak wspólna modlitwa, wspólne obrzędy. W trakcie takiego dialogu ma miejsce werbalna i niewerbalna komunikacja religijnych znaczeń w postaci symboli, która umożliwia głębsze zaangażowanie osób religijnych. Jeszcze inną formą dialogu religijnego jest dialog odwołujący się do doświadczenia religijnego. Jest ono czasami postrzegane jako odrębna płaszczyzna, na której możliwe jest głębsze porozumienie wyznawców różnych religii. Możliwość takiego porozumienia otwiera się wówczas, gdy doświadczenie religijne, zwłaszcza zaś doświadczenie mistyczne, postrzegane jest jako poznanie umożliwiające przekroczenie religijnych partykularyzmów i dotarcie do tego, co w religii najistotniejsze i co jest wspólne wielu religiom.

Funkcja poznawcza dialogu religijnego a przemiany nowoczesnego świata

Funkcja poznawcza dialogu między religiami obejmuje zarówno wzajemne poznawanie się różnych religii, jak i dążenie do poznania ponadludzkiej rzeczywistości, do poznania Prawdy przez wielkie P. Są to dwa różne dążenia poznawcze, które są jednak ze sobą powiązane. Dążenie do poznania Prawdy, a w jeszcze większym stopniu przekonanie o posiadaniu takiej Prawdy, może ograniczać skłonność do poznawania innych religii. Poznawanie innych religii oznacza bowiem niebezpieczną dla wiernych konfrontację z odmienną prawdą głoszoną przez inne religie. Zaangażowanie w dialog może prowadzić do zakwestionowania właściwego wielu religiom poznawczego absolutyzmu rozumianego jako przekonanie, że istnieje tylko jedna Prawda, prawda absolutna, a wszystko, co z nią sprzeczne, zasługuje na odrzucenie. W wyniku dialogu może dojść do swoistej deabsolutyzacji idei prawdy i w konsekwencji do rezygnacji z ekskluzywistycznej postawy.

Jeśli chodzi o poznawanie religii, dialog międzyreligijny umożliwia nie tylko poznawanie innych religii – ich doktryn, obrzędów, norm, wartości – ale także przekształca wyobrażenia o własnej religii i kształtuje wyobrażenia o religii w ogóle. Przekształcenia te mogą być jednocześnie skutkiem, jak i warunkiem dialogu. Przykładowo odrzucenie ekskluzywizmu religijnego (przekonania, że tylko moja religia jest prawdziwa, wszystkie inne zaś są fałszywe) może być skutkiem zaangażowania w dialog, ale jednocześnie rezygnacja z ekskluzywizmu wydaje się warunkiem podjęcia dialogu. Prze-

konanie, że dialog religijny może się opierać na absolutystycznym rozumieniu prawdy może prowadzić do wielu problemów. Jeżeli przyjmujemy, że w dialogu uczestniczą partnerzy, którzy znajdują się w posiadaniu prawdy absolutnej, partnerzy tacy niewiele mogą się od siebie nauczyć. Dialog rozumiany jako poszukiwanie prawdy okazuje się być przy takim rozumieniu prawdy bezużyteczny. Istnieją wówczas dwie możliwości: rezygnacja z dotychczasowego rozumienia prawdy lub przyznanie, że w dialogu wcale nie chodzi o dotarcie do Prawdy.

Uogólniając, można stwierdzić, że zmiana postrzegania tradycji religijnych jest zarazem konsekwencją, jak i warunkiem dialogu. Dialog zmienia wyobrażenia o własnej religii, innych religiach oraz o tym, czym w ogóle jest i może być religia, ale zarazem samo podjęcie dialogu wymaga spełnienia pewnych minimalnych warunków. Dialog religijny może zaistnieć jedynie w świecie, w którym dokonało się przewartościowanie tradycyjnych wyobrażeń o religii i prawdzie religijnej. Zmiana tych wyobrażeń jest przejawem globalnych przemian społeczeństw nowoczesnych. To właśnie w tych przemianach należy poszukiwać źródeł idei dialogu między religiami. Istotne jest dostrzeżenie w tym powiązaniu nie tylko tego, że społeczeństwo nowoczesne umożliwia powstanie idei dialogu i tworzy przestrzeń dla jej realizacji, ale także tego, że dialog religijny – jak zostanie to pokazane w kolejnej części niniejszego tekstu – wpisuje się w logikę nowoczesnego społeczeństwa i jest funkcjonalny wobec istotnych procesów konstytuujących nowoczesność.

Odpowiedź na pytanie, jakie przemiany legły u podstaw idei dialogu religijnego, jest złożona. Zdaniem Leonarda Swidlera były to przemiany świadomościowe. Jednym z kluczowych warunków pojawienia się idei dialogu między religiami była według niego zmiana paradygmatu epistemologicznego, która dokonała się w poprzednich stuleciach (począwszy od XVIII wieku) w świecie chrześcijańskim. Paradygmat epistemologiczny – określenie zaczerpnięte od Thomasa Kuhna – określa sposób postrzegania świata, myślenia o świecie oraz działania. Istotnym elementem takiego paradygmatu są wyobrażenia na temat prawdy. W przekonaniu Swidlera Oświecenie zapoczątkowuje przejście od idei prawdy absolutnej, statycznej, monologicznej (ekskluzywnej) do idei prawdy nieabsolutnej, dynamicznej i dialogicznej³. Na proces ten składają się takie zjawiska, jak: historyzacja prawdy, podkreślenie roli intencjonalności, rozwój socjologii wiedzy, zwrot językowy, rozwój hermeneutyki, rozwój dialogicznej koncepcji prawdy. Historyzacja prawdy jest procesem jej deabsolutyzacji. Dla historyzmu prawda nie ma charakteru absolutnego, ponieważ jest wynikiem historycznych uwarunkowań. Dlatego też prawda powinna być relatywizowana do kontekstu historycznego. Istotną rolę odgrywa również relatywizacja prawdy do działającego podmiotu, co

³ Tamże, ss. 10-11.

oznacza, że „twierdzenie musi być rozumiane w odniesieniu do zorientowanej na działanie intencji mówiącego”⁴. Socjologia wiedzy dokonuje deabsolutyzacji wiedzy poprzez wskazanie na jej społeczne uwarunkowania, takie jak przynależność twórców wiedzy do określonej klasy społecznej, płci. Z kolei zwrot językowy – zmiana w sposobie myślenia zapoczątkowana głównie przez Ludwiga Wittgensteina i jego kontynuatorów – umożliwia dostrzeżenie istotnej roli języka w poznaniu oraz ograniczeń, jakie na to poznanie nakłada język. Każde twierdzenie posiada pewną formę językową, która narzuca pewien punkt widzenia specyficzny dla danego języka. Istotną rolę w omawianych przemianach odegrały ponadto hermeneutyka i postawa dialogiczna. O ile pierwsza rozpowszechnia interpretacyjne pojęcie prawdy, forsując przekonanie, że wszelkie odczytanie tekstu, a także wszelkie doświadczenie jest interpretacją, o tyle dla drugiej poznanie nie jest bierne czy odbiorcze, lecz dokonuje się w dialogu z poznawaną rzeczywistością.

Można wątpić w to, że opisane przez Swidlera zmiany w pojmowaniu prawdy, a także zaprezentowane przez niego bezpośrednie świadomościowe uwarunkowania tych zmian mają charakter powszechny oraz że są to zmiany dogłębne. Pod tym względem postawy jednostek religijnych są nadal bardzo zróżnicowane. Wątpliwe jest także to, że mieliśmy do czynienia ze zmianą paradygmatu epistemologicznego i że zmiana ta była zapoczątkowana w Oświeceniu. Jeśli już mielibyśmy posługiwać się określeniem paradygmat – w moim przekonaniu nie jest to uzasadnione – to zapewne należałoby mówić o rozpowszechnieniu wielu paradygmatów epistemologicznych. Świadomościowe przemiany, o których mówi Swidler, można by postrzegać nie tyle jako zastąpienie jednego sposobu myślenia innym, ile raczej jako wyłonienie się wielu alternatywnych sposobów myślenia.

Koncepcja Swidlera wskazuje jednak na ważną rzecz: otóż idea i praktyka dialogu religijnego pojawiły się w wyniku istotnych przemian świadomości społecznej w obrębie społeczeństw nowoczesnych. Wspólną cechą tych przemian jest rozpowszechnienie przekonania o „relacjonalności” przekonania, tzn. o tym, że są one w pewien sposób powiązane z podmiotem umiejscowionym w określonej rzeczywistości społeczno-kulturowej.

W koncepcji tej brakuje jednak dwóch istotnych rzeczy: (1) stwierdzenia, że owe zmiany świadomościowe są wynikiem istotnych zmian strukturalnych, jakie mają miejsce w nowoczesności; oraz (2) stwierdzenia, że dialog religijny nie jest po prostu spontanicznym przejawem religijnej otwartości, lecz praktyką funkcjonalną względem nowoczesnego społeczeństwa. To ostatnie stwierdzenie dotyczy ideowych funkcji dialogu religijnego. Dzięki istnieniu tych funkcji zasadne wydaje się twierdzenie, iż w dialogu religijnym nie chodzi przede wszystkim o poznanie i rozumienie innych religii, i że poznanie jest

⁴ Tamże, s. 12.

tylko środkiem realizacji pewnych interesów. Jaki bowiem użytek uczestnicy dialogu czynią z wiedzy uzyskanej w trakcie dialogu? Czy wiedza ta zostaje zanegowana, wkomponowana w system własnych przekonań religijnych, zignorowana? Otóż zwykle nie jest tak, że dialog między religiami prowadzi do zmiany własnych przekonań religijnych. Nie jest też tak, że prowadzi do wspólnego uznania absolutnej prawdy. Dialog religijny w istocie nie ma większego znaczenia dla treści uznawanych przekonań religijnych (chyba że staje się narzędziem kształtowania religijności subiektywnej)⁵. Pełni natomiast wiele innych ważnych funkcji, które określić można mianem ideowych.

Ideowe funkcje dialogu religijnego. Wybrane przykłady

Ideowe funkcje dialogu religijnego są zróżnicowane. Niektóre z nich ujawniają się w otwarciu formułowanych przez instytucje religijne celach dialogu międzyreligijnego. Celami takimi są m. in. pokój, tolerancja, wolność religijna, zaufanie, otwartość, spójność społeczna. Wszystkie wymienione funkcje dialogu religijnego mają charakter jawny. W jakim stopniu dialog międzyreligijny rzeczywiście realizuje te funkcje, jest to odrębną kwestią, która tutaj nie będzie badana. Obok funkcji jawnych istotną rolę pełnią funkcje ukryte, zwykle nieartykułowane, a nawet niedostrzegane przez uczestników dialogu. Należą do nich m.in. funkcja apologetyczna, budowy tożsamości religijnej oraz podporządkowanie religii logice systemu społecznego.

Jedną z jawnych funkcji dialogu religijnego jest ustanawianie i utrwalanie pokoju, w szczególności zaś pokojowego współistnienia różnych religii. Należy pamiętać, że przekonanie o istotnej roli dialogu w tworzeniu pokoju wynika nie tyle z zawartego w religiach potencjału aksjologicznego i praktycznego pozwalającego na łagodzenie i przewycięzanie konfliktów, ale raczej z założenia o konfliktogennej roli religii. Dialog międzyreligijny może być postrzegany jako religijne antidotum na konflikty, które niejednokrotnie mają genezę religijną. Oczywiście religia rzadko bywa jedyną przyczyną konfliktu. Współczesne konflikty mają często charakter etniczno-religijny, co oznacza, że religia jest tylko jednym z czynników.

W opinii wielu decydentów politycznych dialog religijny może być istotnym środkiem budowania pokoju na świecie. Przekonanie to wydaje się być pokłosiem czasowego bankructwa pewnej idei sekularyzmu, a mianowicie przekonania, że procesy strukturalnych przemian społeczeństw nowoczesnych doprowadzą do marginalizacji czynnika religijnego (w tym

⁵ Dialog prowadzi natomiast do zmiany statusu przekonań religijnych, przez co religia staje się funkcjonalna względem systemu społecznego.

działań politycznych motywowanych religijnie), który – z uwagi na swoją ograniczoną racjonalność (by nie powiedzieć – irracjonalność) – może zakłócać pokojowe współistnienie. Otóż przekonanie, że religia przestanie pełnić istotną politycznie rolę, okazało się nieuzasadnione (wiele mówi się obecnie o desekularyzacji), w związku z czym idea dialogu międzyreligijnego stanowi przedmiot politycznej rewaloryzacji. Dialog religijny postrzegany jest w wielu środowiskach politycznych jako potencjalnie skuteczne narzędzie budowy ładu społecznego i zapewniania pokojowego współistnienia grup etniczno-religijnych. W wyniku tego dialog religijny uzyskuje wsparcie – polityczne oraz finansowe – wielu instytucji państwowych.

Dialog religijny pełni wiele funkcji ukrytych. Trzy spośród nich zostaną przedstawione w tym miejscu. Po pierwsze, idea i praktyka dialogu religijnego odgrywa znaczącą rolę w adaptacji instytucji religijnych do wymogów świata późnej nowoczesności. W skrajnej sytuacji dialog jest przejawem podporządkowania religii logice tego świata. Zjawisko to można przedstawić na przykładzie przekonań religijnych. Otóż dialog religijny wiąże się z przekształceniem statusu poznawczego tych przekonań. Wprawdzie, jak to zostało pokazane wcześniej, zmiana statusu poznawczego przekonań religijnych jest warunkiem podjęcie dialogu, ale jednocześnie sam dialog pogłębia zmianę tego statusu. Zmiana statusu poznawczego polega na odrzuceniu przekonania o epistemologicznym uprzywilejowaniu w dostępie do prawdy na rzecz założenia mówiącego, że nikt nie posiada pełnej wiedzy o żadnym przedmiocie. Założenie takie leży nie tylko u podstaw nowoczesnej nauki, ale także organizuje świadomość społeczną, rugując z przestrzeni publicznej postawy fundamentalistyczne. Oznacza to, że dialog religijny jest wyrazem rezygnacji niektórych religii z tradycyjnych roszczeń poznawczych i normatywnych, tj. roszczeń do absolutnej prawdziwości i słuszności, a tym samym podporządkowaniem religii logice późnonowoczesnego świata – logice pluralizmu, względności, braku pewności. Charakterystyczne w tym względzie jest wykluczanie fundamentalizmów religijnych z dialogu religijnego. Owo podporządkowanie ma na celu neutralizację konfliktogenego potencjału religii przy jednoczesnym zachowaniu funkcjonalnych względem systemu społecznego zasobów tradycji religijnych. Chodzi tutaj zwłaszcza o zasoby aksjologiczne, regulację zachowań jednostek, motywując do działania.

Drugim przykładem funkcji ukrytej, jaką może pełnić dialog religijny, jest funkcja apologetyczna. Dialog często zawiera elementy apologetyczne, ponieważ pojawia się w nim naturalna skłonność do obrony własnych przekonań religijnych. W niektórych kościołach chrześcijańskich apologetyka była istotną reakcją na spotkania z innymi religiami. Jednakże przekonanie, że dialog religijny zastępuje apologetykę, jest nieuzasadnione o tyle, o ile funkcja apologetyczna w sposób ukryty realizowana jest w trakcie dialogu.

Przykładem takiego stanu rzeczy może być dialog religijny w rozumieniu tych przedstawicieli Kościoła katolickiego, którzy podkreślają, że celem dialogu religijnego jest prawda. Przyjmując, że Kościół jest dysponentem prawdy, można stąd wyciągnąć wniosek, że ukrytym celem takiego dialogu jest m.in. samopotwierdzenie prawdziwości doktryny Kościoła.

Po trzecie, w warunkach późnej nowoczesności dialog religijny staje się użytecznym narzędziem konstrukcji prywatnej religijności. Religijność taka jest reakcją jednostki na zderzenie wymogów nowoczesności z potrzebą religijną. Człowiek nowoczesny w znacznej mierze samodzielnie i refleksyjnie buduje swoją tożsamość, również tożsamość religijną, i przekształca ją w zależności od życiowej potrzeby⁶. Religijność taka staje się bardziej płynna niż religijność człowieka społeczności tradycyjnych.

Dialog religijny jest narzędziem umożliwiającym budowanie nowych tożsamości religijnych, które w znacznym stopniu mają charakter subiektywny, prywatny i w coraz mniejszym stopniu tworzone są w oparciu o instytucje religijne. Zarówno ogólny klimat kulturowy, który leży u podłoża dialogu, jak i sam dialog religijny dostarczają jednostce „narzędzi poznawczych” pozwalających konstruować synkretyczną religijność przystosowaną do wymogów późnej nowoczesności (np. płynność, pluralizm, refleksyjność, destrukcja idei prawdy), jak i treści poznawczych, stanowiących substrat subiektywnych wyobrażeń i przekonań religijnych.

Dialog religijny może być zatem postrzegany jako przejaw ideologii późnej nowoczesności, próba dostosowania religii do wymogów nowoczesnego świata. W tym przypadku nie jest to formalnie uregulowany dialog religijnych instytucji, lecz dialog, który niejako na własną rękę podejmują wyznawcy poszczególnych religii oraz tzw. bezwyznaniowi poszukiwacze.

Sławomir Sztajer – COGNITIVE AND IDEOLOGICAL FUNCTIONS OF RELIGIOUS DIALOGUE

Religious dialogue plays two fundamental functions: cognitive and ideological. The cognitive function involves the understanding of other religions, searching for common elements included in different religious traditions, and sometimes searching for a higher truth. The ideological function consists in using religious dialogue for attaining noncognitive, and sometimes also nonreligious, goals such as peacebuilding, assuring mutual respect, gaining control over a religious faith, or proselytizing. It can be argued that religious dialogue is predominantly an ideological endeavour and its cognitive dimension is subordinated to ideological goals. To a considerable degree, religious dialogue is oriented towards attaining nonreligious goals and is functional for many nonreligious social practices.

⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 105.

