

Katarzyna Brataniec

Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

Wyzwania w komunikacji międzykulturowej wynikające z uznania innych łaadów aksjonormatywnych ugruntowanych religijnie

Wprowadzenie

Akceptacja odmiennosci, szukanie faktycznych reprezentantów mniejszości religijnych, negocjowanie z pozycji szacunku dla drugiego człowieka nie są dogmatami poprawności politycznej, lecz nową koniecznością, z którą zmierzyć się muszą jednostki, narody i kultury, przekonane o własnej cywilizacyjnej wyższości. Komunikacja podejmowana w działaniach *public relations* musi uznać odmienne systemy wartości, ugruntowane religijnie, ponieważ zignorowanie tego faktu, jak twierdzi Ulrich Beck, osunie ludzkość w erę nowego barbarzyństwa. W naukach społecznych i humanistycznych powstaje nowy paradygmat, oparty na dialogu, porozumieniu i kosmopolityzmie¹, będący odpowiedzią na destrukcyjną teorię zderzenia cywilizacji Samuela Huntingtona z lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Idea porozumienia międzykulturowego nie jest oczywiście nowa, odwołuje się między innymi do koncepcji wybitnych polskich historyków: Witolda Kuli, Jana Kieniewicza oraz Fernanda Braudela, Edwarda W. Saida na gruncie międzynarodowym. Nowa jest natomiast myśl, że bez owego uznania, które jest czymś innym niż głoszona powszechnie na Zachodzie tolerancja, nie da się zbudować poprawnych i głęboko ludzkich relacji między odmiennymi kulturami i religiami. Polityka wielokulturowości być może znajduje się w kryzysie, szczególnie w obliczu problemów, z którymi borykają się najbardziej wpływowe zachodnioeuropejskie państwa, lecz nie ma dla niej alternatywy. Społeczeń-

¹ Kosmopolityzm jako akceptacja różnorodności, praw człowieka, społeczeństwa obywatelskiego. [Beck 2005, s. 347].

stwa zachodnie muszą ożywić ideę współżycia kultur w Europie i dokonać rozróżnienia między procesami integracji i asymilacji [Kula 2011, s. 60]. Powinny także zdefiniować w nowym duchu wszelkie działania *public relations* jako tych, które mogą wprowadzić w życie idee postrzegania rzeczywistości oczami Innego i zaproponować społeczeństwu formułę uznania dla różnych tradycji etnicznych, narodowych i przede wszystkim religijnych. Rozważania akademickie i przekonania, które istnieją wyłącznie jako koncepcje teoretyczne, nie zmienią postaw ludzkich. Jedynie przemyślane i spójne działania ze strony instytucji, ruchów społecznych i organizacji są władne dzięki długotrwałej perswazji wpłynąć na opinię publiczną. Organizacje i instytucje *public relations* w naszym kraju powinny określić jasno swój cel jako misję o charakterze publicznym, mającą wprowadzić społeczeństwo w erę nowoczesności pojmowanej jako otwarcie na Innych. Migracja do Polski z państw muzułmańskich nie jest jeszcze zbyt liczna, mamy jednak do czynienia z uchodźcami z Czeczenii i Iraku. Wkrótce zmierzmy się z imigrantami z Afganistanu. Nie jest to tylko problem rządu i jego polityki zagranicznej. Dotyczy stosunku społeczeństwa polskiego do szeroko pojmowanych Innych. Proces ten jasno pokazuje kierunek zmian: muzułmanie staną się naszymi sąsiadami, a islam religią, która powinniśmy uszanować. Tymczasem jak wskazują dane z badań opinii publicznej w Polsce, które zostaną zinterpretowane w ostatnim rozdziale nie jesteśmy na to przygotowani, ani moralnie, ani obywatelsko. Pojawia się więc pytanie, czy organizacje *public relations* podejmą to wyzwanie i stworzą odpowiednie instrumenty do wdrażania programu zrozumienia i tolerancji wobec wyznawców islamu. Program ten powinien być zintegrowany z działaniami mediów, polityków i edukacją dzieci i młodzieży.

Globalizacja a komunikacja międzykulturowa

W ujęciu Rolanda Robertsona globalizacja oznacza intensywne „kurczenie się świata”. Globalizacja przejawia się w stale rosnącej liczbie globalnych powiązań i zaistnieniu w świadomości społecznej rozumienia tego nowego stanu rzeczy [Robertson 1992, s. 189]. „Kurczenie się świata” odnosi się do przedstawionych przez Giddensa instytucji nowoczesności: kapitalizmu, industrializmu, systemu nadzoru, państwa narodowego i władzy wojskowej, ponieważ owe instytucje zdolne są do działania w skali globalnej. Umożliwiają także rozdzielenie czasoprzestrzeni oraz wyniesienie stosunków społecznych z danej lokalizacji i ich ponowne osadzenie w zupełnie innej i wybranej dowolnie rzeczywistości, zgod-

nie z reprezentowanymi przez nie interesami. Dzięki rozdzieleniu czasu, miejsca i przestrzeni pojawiła się nowa forma stosunków społecznych, która nie wymaga obecności uczestników w tym samym czasie i miejscu. Wraz z nimi powstały nowe formy komunikacji i kontroli informacji, odnoszą się one nie tylko do sfery ekonomicznej i politycznej. Globalny przepływ kulturowy uwarunkował także nowe ujęcie kultury, wykraczające poza określone miejsce i konkretną społeczność. Kultura zatem to otwarta i skierowana na zewnątrz całość, a tożsamość zbiorowa wyrosła na gruncie tak rozumianej kultury ma charakter hybrydyczny, mieszany i względny. Zatem nie można jej określać za pomocą starych pojęć i kategorii: ciągłości tradycji, jednorodności kultury, autentyczności [Clifford 2000, s. 17]. Relacje między kulturami w świetle tego rozumienia oddają raczej krzyżujące się sieci niż odgraniczone od siebie terytoria. Do zrozumienia danej formy kultury lub jej elementu nie wystarczy już umiejscowienie go w tej strukturze kulturowej. Ważniejsze jest uwzględnienie relacji tego elementu w stosunku do innych sieci kulturowych. Znaczna część wzorów kultury w wyniku wzajemnych wpływów posiada status hybrydy kulturowej. Dlatego relacje międzykulturowe są oparte na przeciwieństwach, oddziaływaniach pomiędzy odgraniczonymi całościami. W myśl tej koncepcji, jeśli odwołują się do kategorii zniszczenia, podporządkowania czy też zanikania kultur, stają się anachroniczne [Baldwin, Longhurst, McCracken, Ogborn, Smith 2007, s. 36].

Najważniejszą z cech współczesnej kultury jest zwiększona liczba kontaktów i powiązań kulturowych, możliwa dzięki rozprzestrzenieniu komunikacji elektronicznej, wzorom przemieszczania się, migracjom i zwiększonej ruchliwości społecznej w skali świata. Rodzi to problemy z tożsamością jednostek i zbiorowości, wzajemnej komunikacji, oraz różnorodności systemów wartości, z którymi spotykają się społeczeństwa i jednostki. Zamiast jednolitego procesu homogenizacji kulturowej mamy do czynienia z wielością form cywilizacji nowoczesnej [Sztompka 2005, s. 595]. Nowoczesność jako forma cywilizacji dominującej narodziła się na Zachodzie, zatem globalizacja w swojej pierwszej fazie oznaczała rozprzestrzenienie się nowoczesności zachodniej. Jednak obecnie proces ten przestaje mieć charakter jednostronnej i niesymetrycznej wymiany. Społeczeństwa i kultury poddane różnorodnym wpływom cywilizacji zachodniej, szczególnie w XIX wieku: dominacji militarnej, eksploatacji ekonomicznej, zniewoleniu kulturowemu, wyemancypowały się niejako z tej zależności, a globalizacja przestała być procesem jednokierunkowym i monolitycznym kontrolowanym przez Zachód. Obecnie nasilają się zjawiska utowarowienia elementów innych kultur, przepływu etnicznych potraw i ubrań, powstawania diaspor etnicznych w krajach bogatszych,

wzrost oddziaływania islamu, hinduizmu i innych religii światowych na społeczeństwa zachodnie [Barker 2005, s. 196].

Globalizacja przyczyniła się także do powstania szczególnej sytuacji wyboru różnych systemów wartości i przynależności kulturowej. Wybór ten w znacznej mierze dostępny jest dla elit każdego społeczeństwa. Dla nich kultura zachodnia nie stanowi kultury obcej, lecz główny punkt odniesienia dla osiągnięcia sukcesu życiowego. Owa kulturowa globalizacja, której doświadczają klasy średnie, pociąga za sobą kryzys tożsamości i pytania o własną przynależność kulturową. W społeczeństwach uznawanych za tradycyjne rozwiązaniem tego problemu stał się powrót do tradycji definiowanej religijnie. W celu ochrony bądź podtrzymania własnej tożsamości kulturowej wzmacnia się tradycyjne zakazy i nakazy, a religia staje się podstawowym elementem tożsamości kulturowej. Procesy odnowy religijnej nie dotyczą tylko społeczeństw islamskich (fundamentalistów), ale też Indii, współczesnych Chin (ruch Falun Gong), Stanów Zjednoczonych (patrioci) i Izraela (Żydzi haredi) odwołując się do najbardziej widocznych przykładów. Wszystkie one reprezentują ruch zwany przez Manuela Castellsa tożsamością projektu, czyli „próbą budowy nowej tożsamości na podstawie dostępnych materiałów kulturowych, która redefiniuje ich pozycję w społeczeństwie jednocześnie przyczyniając się do transformacji całej struktury społecznej. [Castells 2008, s. 23].

Chociaż globalizacja, stwarzając nowy porządek społeczny, kieruje się regułami, które możemy uznać za zrozumiałe dla każdego, kto uczestniczy świadomie w tym procesie, to jednak reguły te odnoszą się do przepływu dóbr materialnych i usług, a nie do wartości i przekonań. Dlatego też coraz większą wagę przywiązuje się do poznania i zaklasyfikowania typów poszczególnych kultur i wyznawanych przez nie wartości. Wiedza ta jest niezbędna dla powstania i funkcjonowania właściwej komunikacji międzykulturowej, która oparta jest na dialogu i porozumieniu zastępującym uprzedzenia i stereotypy, dotychczas powszechnie uznawane za przydatne narzędzia do kontaktów z przedstawicielami innych kultur. Zatem, celem nowoczesnej komunikacji jest wypracowanie wspólnej płaszczyzny porozumienia tzw. trzeciej kultury poprzez ustanowienie wspólnych dla wszystkich uczestników zasad komunikacyjnych [Mikułowski-Pomorski 2003, s. 16]. Zdaniem Tadeusza Palecznego komunikacja zachodzi wtedy: „gdy ludzie należący do różnych grup rasowych, etnicznych, narodowych, religijnych i językowych potrafią zrozumieć swoje działania, zachowania oraz słowa i gesty zgodnie ze wspólną, ustaloną na „wyższym” poziomie zasadą interpretacyjną ich znaczeń [Paleczny 2008, s. 46].

Barierzy komunikacji

W świecie zachodnioeuropejskim powszechne było do niedawna przekonanie, że poza obszarem dobrobytu i postępu, w świecie pozaeuropejskim zacofanie cywilizacyjne jest stanem naturalnym. Dlatego kolonializm nie przyczynił się do powstania szkód w tych społeczeństwach, ponieważ zawsze podążały one odrębną drogą rozwoju. Cała koncepcja Trzeciego Świata została zbudowana wokół tego wyobrażenia krajów biednych i pozbawionych perspektyw rozwoju. Ponadto tym jednym pojęciem obejmowano bardzo różne kraje, należące do odmiennych kręgów cywilizacyjnych: Indie, Indonezję, Brazylię, Pakistan, Iran, czyli kraje Ameryki Łacińskiej, Azji i Afryki. Zasadniczym kryterium była wysokość dochodu narodowego na głowę. Obok czynników ekonomicznych liczyły się także kryteria demograficzne, tradycyjna struktura rodziny, niechęć do pracy, konserwatywne instytucje społeczne blokujące postęp i wprowadzanie zmian [Kieniewicz 2003, s. 322]. Jednak kryteria cywilizacyjne w sensie postępu i rozwoju okazały się niewystarczające. Relacje między Zachodem a krajami stojącymi niżej na szczeblu rozwoju gospodarczego i społecznego zaczęły dotyczyć różnic w stanie świadomości. Postawiono pytania o kulturę i system wartości i ich wpływ na sukces cywilizacyjny. Zastąpiono termin Trzeci Świat kategorią krajów rozwijających się. W tym przypadku, jak pisze Jan Kieniewicz, „ewolucja postaw kręgów naukowych znacznie wyprzedziła świadomość mediów i świata polityki. Pod koniec wieku XX ten sposób myślenia stał się jednak dominujący” [Kieniewicz 2003, s. 324]. Dzięki temu dialog międzykulturowy mógł zaistnieć, ponieważ ponad różnicami rozwojowymi dostrzeżono przestrzeń kultury i wartości, które są niezależne od postępu i kryteriów gospodarczo-ekonomicznych, same mogą na nie wpływać. Po stronie społeczeństw rozwijających się podstawową barierą we wzajemnych kontaktach pozostało silne dziedzictwo kolonializmu, rozumianego jako akceptacja zwierzchności i własnej niższości, przyjęcie postawy poddańczej w stosunku do świata dominującego” [Kieniewicz 1983, s. 284]. Bariera ta przybrała postać autostereotypów, postrzegania siebie jako innego i gorszego. Jak zwraca uwagę Kieniewicz, pozostałości kolonializmu tkwią w lokalnej kulturze, ponieważ zostały przez nią zasymilowane. Odwoływanie się do tradycji, czasem oznaczało „zwykle utrwalanie modeli czy stosunków ukształtowanych pod rządami kolonialnymi i pod wpływem zależności”. Tak stało się z indyjskim systemem kastowym [Kieniewicz 2003, s. 355]. Kolonializm nadal jest elementem tożsamości społeczeństw Wschodu, niezależnie od tego, czy się do tego przyznają,

czy też zdecydowanie odrzucają to stwierdzenie. Musimy o tym pamiętać w procesie komunikacji międzykulturowej. Niepowodzenia modernizacji w wielu krajach przyniosły prawdziwy renesans powrotu do tradycji i uznania wagi własnych wartości w tych społeczeństwach. Spowodowało to także odrzucenie uniwersalizmu wartości zachodnich i wpływ zwolenników relatywizmu systemów wartości. Na gruncie akademickim zaowocowało niezwykle nośną i wpływową koncepcją „zderzenia cywilizacji” Samuela Huntingtona. Jednak po praktycznej klęsce tego paradygmatu, który doprowadził do wojny w Iraku i Afganistanie, pozostajemy w punkcie wyjścia, czyli kwestia porozumienia międzycywilizacyjnego pozostaje otwarta i jeszcze bardziej paląca.

Zachód od kilkudziesięciu lat analizuje odrodzenie religijne w krajach pozaeuropejskich, zapominając, że na Bliskim i Dalekim Wschodzie religia nigdy nie utraciła swojego kulturotwórczego znaczenia. W krajach muzułmańskich od sześćdziesięciu lat toczyła się walka o wpływy i kształt tożsamości tych społeczeństw. Jednocześnie rządy świeckie stały przed dylematem, jak prowadzić politykę i zachować nad nią kontrolę przy poszanowaniu zasad religijnych i nie naruszając tradycyjnego porządku społecznego. Kraje te zastosowały różne strategie poradzenia sobie z tą kwestią. W Egipcie na przykład sfera kultury, edukacji została oddana pod kontrolę fundamentalistom, z zachowaniem przez rząd władzy politycznej i ekonomicznej. W Arabii Saudyjskiej życie społeczne było regulowane zgodnie z szariatem i jego interpretacją przez ulemów, natomiast sprawy państwa i przede wszystkim gospodarki, stosunków międzynarodowych i polityki zagranicznej monarchii leżały w gestii rodziny książęcej. W Chinach bezwzględnie tępieno przejawy wszelkiej opozycji wobec działań rządu i ruchy religijne krytykujące jego poczynania.

Ludzie uczestniczący w procesie komunikacji międzykulturowej, aby się porozumieć muszą mieć świadomość tego, co ich dzieli. Obok różnic językowych, odmiennych sposobów interpretacji gestów i zachowań uwarunkowanych kulturowo, niepewności czy też lęku z powodu poczucia własnej niekompetencji na gruncie innej kultury do najważniejszych barier należą uprzedzenia i stereotypy wyniesione z kultury własnej oraz przekonanie o wyższości własnego systemu aksjonormatywnego [Paleczny 2008, s. 48]. Zachód od początku przekonany był o swojej religijnej i cywilizacyjnej wyższości. Gdy pojawił się islam, wytykano nowej religii jej wtórność wobec chrześcijaństwa, zaś w XIX wieku wykorzystano zacofanie cywilizacyjne krajów islamu pod postacią kolonializmu. Dotychczas kształt wzajemnych stosunków wyznaczały historycznie i religijnie uwarunkowane antagonizmy. Po stronie Zachodu wola ekspansji i dominacji połączona z poczuciem misji, po stronie islamu poczucie

krzywdy i resentymetu połączonego z wolą odwetu i odwrócenia biegu historii. Począwszy od średniowiecza cywilizacja europejska była przede wszystkim chrześcijańska i to różnice religijne wyznaczały kontekst pojmowania odrębnej kultury, jaką był islam. Na przykład twierdzenia o cywilizacji islamu, popularne na Zachodzie w latach dziewięćdziesiątych i upowszechnione dzięki koncepcji „zderzenia cywilizacji”: „to nie islamski fundamentalizm stanowi problem dla Zachodu, lecz islam, odmienna cywilizacja, której przedstawiciele są przekonani o wyższości swojej kultury i mają obsesję na punkcie własnej słabości” [Huntington 2000, s. 326] czy też: „Militaryzm, nieprzenikalność i sąsiedowanie z niemuzułmanami to trwałe cechy islamu, które mogłyby tłumaczyć konfliktowość jego wyznawców na przestrzeni dziejów [Huntington 2000, s. 404]. Inne wśród orientalnych stereotypów to ugruntowane w kulturze zachodniej obrazy: „wiecznego i niezmiennego Wschodu, seksualnego nienasycenia Arabów, kobiecej egzotyki, rojnego placu targowego”, żeby wymienić tylko pierwsze z brzegu [Clifford 2000, s. 278]. Dodać należy, że etnocentryzm i przekonanie o cywilizacyjnej misji wobec innych kultur ugruntowane jest historycznie na Zachodzie i reprezentantom tej cywilizacji szczególnie trudno rozstać się ze świadomością własnej wyższości. Tym bardziej, że większość krajów i społeczeństw poddanych europejskiej ekspansji kolonialnej wyzwoliła się spod jej wpływów w latach czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego wieku.

Uprzedzenia i stereotypy nie są wyłącznie domeną Europejczyków. Pozostałością kolonialnych stosunków są także przekonania społeczeństw kolonizowanych w postaci niechęci wobec wszystkiego, co zachodnie, nawet jeśli miałyby to poprawić ich sytuację. Owa niechęć przybiera czasem formę wrogości wobec modernizacji i wszelkiego unowocześnienia, które pociąga za sobą przebudowę stosunków społecznych, rozwój edukacji, równouprawnienie kobiet i mężczyzn czy zmianę pozycji religii w społeczeństwie. Walka z modernizacją zostaje nazwana przez ruchy konserwatywne w społeczeństwach tradycyjnych obroną tożsamości, ochroną własnej kultury bądź odnową religijną. W ocenie fundamentalistów islamskich ludzi Zachodu cechuje: egoizm, indywidualizm i obojętność, a cały zachodni wysiłek cywilizacyjny służy jedynie zniewoleniu człowieka przez dobra materialne. Islam reprezentuje w ich mniemaniu wartości humanistyczne, a Zachód materializm [Zdanowski 1986, s. 115].

Wszystkie te elementy, które składają się na „swoisty bagaż kulturowy uczestników relacji z pozoru wydają się nie do przezwyciężenia i czynią podejmowanie takiej komunikacji zajęciem beznadziejnym. Wystarczy podać przykład relacji polsko-romskich czy palestyńsko-izraelskich, bardzo bliskich fizycznie, lecz pełnych barier mentalnych – mocno zakorzenio-

nych w świadomości uprzedzeń i negatywnych wyobrażeń definiujących nieomal każde spotkanie przedstawicieli tych dwóch kultur². Jedynym wyjściem dla stworzenia neutralnej sytuacji komunikacyjnej wydają się projekty edukacyjne, na przykład: Lifelong learning, Education for all, Erasmus, Sokrates, Youth in Action, wymiany dzieci i młodzieży, wspólne działania mające na celu kreowanie szczególnej przestrzeni³ „do dialogowania między ludźmi i ich kulturami” [Markowska-Manista 2009, s. 62].

Dialog międzykulturowy jako płaszczyzna wzajemnego porozumienia

Naszym wspólnym zadaniem jest poszukiwanie jak największej ilości płaszczyzn służących do wzajemnego porozumienia. Jedną z dróg ku temu jest analiza tego, co mają do powiedzenia przedstawiciele innych kultur, aby uzgodnić pewne wartości wspólne. Książka *Kto mówi w imieniu islamu, czyli co naprawdę myśli miliard muzułmanów?* Johna L. Esposito i Dalii Mogahed wnikliwie przedstawia opinie muzułmanów względem wartości, które są istotne również dla ludzi Zachodu. Oparta jest na badaniach 90% światowej społeczności muzułmanów, która była badana przez sześć lat przez pracowników Instytutu Gallupa, którzy przepytali kilkadziesiąt tysięcy mieszkańców trzydziestu pięciu krajów muzułmańskich. Okazało się, że ponad 90% muzułmanów chce demokracji, wolności słowa, przestrzegania praw człowieka; nie widzą oni sprzeczności między islamem a demokratyzacją ich krajów; tylko 1 na 10 muzułmanów ma radykalne poglądy, a islam nie ma na to żadnego wpływu. Muzułmanie podziwiają zachodnią demokrację, wolność i technologię. Ponadto 93% pytanym sprzeciwia się atakom terrorystycznym, a zabijanie cywilów uważa za niczym nieusprawiedliwione (badani przytaczali cytaty z Koranu, które zabraniają zabijania) [Esposito, Mogahed 2008]. Z kolei badania Pippy Norris i Ronalda Ingleharta *Islam and the West: Testing the Clash of Civilization Thesis* (Harvard 2002) wskazują, że wsparcie dla demokratycznych ideałów i wolności w społeczeństwach muzułmańskich jest porównywalne z zachodnim, a rozbieżności kulturowe pojawiają się w przypadku równości płci i swobody seksualnej.

² Niemniej jednak istnieją projekty żydowsko-arabskie na przykład Jewish Arab “Galilee” School- Misgav.

³ Strona Europejskiego Roku Dialogu Międzykulturowego zawiera przykłady zrealizowanych projektów z zakresu edukacji międzykulturowej <http://interculturaldialogue2008.eu/>.

Dialog międzykulturowy jest czymś szczególnym w procesie wzajemnego porozumiewania się ludzi z różnych kultur. Może mieć wiele wymiarów: rozwiązywać lub generować problemy, napięcia i antagonizmy. Zakres znaczeniowy tego pojęcia, pisze Urszula Markowska-Manista, nie oznacza wyłącznie spotkania czy rozmowy nakierowanej na osiągnięcie porozumienia, współpracę czy pokojowe współistnienie. Niekiedy zamiast przekreślenia wzajemnych stereotypów mamy do czynienia z podtrzymywaniem różnic i dystansu, a dialog jest zorientowany na ekspansję, zniszczenie czy też budowanie nieprzekraczalnych barier między ludźmi i ich kulturami [Markowska-Manista 2009, s. 60]. Nie wszyscy uważają, że dialog jest wartością autoteliczną, której należy podporządkować własne racje. Uważają, że współczesny dialog religijny stał się szczególną postacią konformizmu i doktrynalnego indyferentyzmu, hołdując ideom równości wszystkich religii, agnostycyzmu, sceptycyzmu czy też synkretyzmu religijnego [Kościelniak 2002, s. 276]. Tak rozumiany dialog opiera się na swoistej propagandzie sukcesu opartej na unikaniu tematów trudnych i kontrowersyjnych, rezygnacji z zasady wzajemności na rzecz przyjaznej atmosfery, niestawianiu granic. Chociaż w dialogu międzyreligijnym jego teologicznym fundamentem jest wspólny dla całej ludzkości Bóg, to nie wszystkie religie pojmują go w ten sam sposób jako byt osobowy [Kościelniak 2002, s. 286]. Nie wszystkie również w podobny sposób określają wobec niego obowiązki wiernych. Jednak realia współczesności, świadomość pluralizmu i wspólnych dla wszystkich zagrożeń przemawiają za kontynuacją dialogu. Przemawia za nim także nowoczesne rozumienie praw człowieka, stosunków międzynarodowych oraz konieczność uwzględnienia racji gospodarczych regionów mniej rozwiniętych. Po stronie religii oznacza to rozwijanie ekumenicznego rozumienia współistnienia religii, na poziomie cywilizacji zakłada ich koegzystencję jako zgodę na różnorodność i zachowanie przez cywilizacje ich indywidualności. Dotyczy to zwłaszcza cywilizacji pozaeuropejskich, w których większość wzorów kulturowych ma uzasadnienie religijne, nie racjonalne jak w cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Dlatego też, w przypadku tych całości „religia jest siłą największą jako przeszłość i teraźniejszość cywilizacji”. [Braudel 2006, s. 56]. Nie powinna nas zatem dziwić pewna występująca w nich prawidłowość, że zawsze społeczeństwa pozaeuropejskie szukają nowych inspiracji dla siebie, określenia własnej tożsamości w religii: tak się stało w przypadku islamu: ruch fundamentalistyczny i jego nowy odłam w postaci salafiji (Chiny): Falun Gong jako niezgoda na nowoczesność i powrót do tradycji, haredi w Izraelu. Pomimo że Zachód odszedł daleko od chrześcijaństwa, to jednak odpowiada ono za najgłębsze struktury cywilizacyjne społeczeństw obecnie świeckich:

zasady moralne, postawy wobec życia i śmierci, stosunek do pracy, rolę dziecka i kobiety, które wywodzą się z religii. Braudel twierdzi, że: „to, co religijne, nadprzyrodzone i magiczne jest nieodłącznym elementem prawie wszystkich cywilizacji. Jest stale bijącym źródłem najsilniejszych motywacji psychiki zbiorowej” [Braudel 2006, s. 57]. Jeśli podejmiemy trud poznania podstaw i wartości obcych religii, to prawdopodobnie unikniemy prymitywnej konfrontacji w komunikacji z ludźmi reprezentującymi te struktury. Wysiłek ten powinniśmy podjąć nie tylko w przypadku wyjazdów zagranicznych i podróży, ale powinniśmy go uznać za fundament wykształcenia nowoczesnego człowieka.

Religie odradzają się w postaci nowych ruchów sięgających do tradycji, jeśli przeciwstawiają się globalizacji i nowoczesności. Stanowią zatem wyzwanie w procesie komunikacyjnym. Czy możliwy jest jednak dialog z fundamentalistami?

Jeśli potraktujemy każdą z religii jako „jedną z dróg bycia ludzkim i formę ludzkiego zaangażowania na ziemi, po to by dotrzeć do boga, transcendencji czy też innego”, to urzeczywistnimy pełny dialog międzykulturowy. Gdy skupimy się na udowodnieniu ważności czy prawdziwości kolejnych objawień religijnych nigdy nie dojdziemy do porozumienia. [Cantwell, Smith 1981]. Kościół katolicki, nawołując do dialogu i wzajemnego poszanowania, nigdy nie uznał prawdziwości objawienia Mahometa i nie przyznał islamowi statusu religii objawionej. Jan Paweł II w duchu ekumenizmu twierdził, że islam zredukował objawienie chrześcijańskie, zatem nie jest religią, która może konkurować z objawieniem Chrystusa jako jedynym i pełnym objawieniem pochodzącym od Boga. Islam może zawierać jedynie ziarna prawdy, lecz jest w całości ludzkim przedsięwzięciem [Kościelniak 2002, s. 212]. W istocie duch ekumenizmu wpisuje się w kilkusetletnią tradycję chrześcijańskich kontaktów z islamem i prób zdystryktowania tej religii poprzez odmówienie islamowi statusu prawdziwego Objawienia. Tak zwany ekumenizm niewiele zmienił we wzajemnych relacjach, na uwagę zasługują jednak próby pojednania wysuwane ze strony muzułmańskiej, zarówno przez duchownych, jak i inteligencję.

Potwierdzenie możliwości zaistnienia dialogu, współpracy i tolerancji między cywilizacjami Zachodu i islamu

Przykładem jest list otwarty 138 uczonych muzułmańskich wysłany 13 października 2007 roku do zwierzchników wspólnot chrześcijań-

skich, dla którego uznanie wyrazili uczestnicy ekumenicznego spotkania w Berlinie m.in. Katolicka Rada Konferencji Biskupów Europy i Konferencja Kościołów Europejskich. W spotkaniu tym brało udział 20 przedstawicieli kościołów katolickich, prawosławnych i protestanckich z całej Europy, łącznie z Turcją. W październiku 2008 roku odbyła się w Brukseli Europejska Konferencja z udziałem wyznawców islamu pod tytułem „Być obywatelem Europy i człowiekiem wierzącym. Chrześcijaństwo i muzułmanie czynnymi partnerami w europejskich społeczeństwach. Z inicjatyw tych wynika, że muzułmanie nie unikają problemu przemocy i terroryzmu identyfikowanego na Zachodzie z islamem. Dowodem tego, jest Międzynarodowy Kongres Islamski, który odbył się 2007 roku w Walencji w Hiszpanii. Brała w nim udział także reprezentacja Kościoła katolickiego, a świat islamu reprezentowali przedstawiciele władz religijnych, ulemów i świata uniwersyteckiego z Arabii Saudyjskiej, Kuwejtu, Jordanii oraz Zjednoczonych Emiratów Arabskich. Problemy, które były poruszane na konferencji, to: Czy islam może dostosować się do Zachodu, a konkretnie do hiszpańskiego modelu demokracji?; Na czym polega uzupełnienie i dialog z innymi cywilizacjami?; Jak zatrzeć obraz łączący terroryzm z islamem? W Polsce powstają muzułmańskie centra kulturalno-oświatowe, najbardziej rozbudowane znajduje się we Wrocławiu. Jednocześnie ustalono, że 26 stycznia, poczynając od roku 2000, jest Ogólnopolskim Dniem Islamu.

Wyniki badań opinii publicznej w krajach islamskich Pew Research Center z 2006 roku „The Great Divide: How Westerners and Muslims view each other?“, przedstawiają spadek poparcia dla przemocy usprawiedliwionej religijnie w Pakistanie, Indonezji i Jordanii, i wśród muzułmańskich imigrantów w Europie (Wielkiej Brytanii, Niemczech i Francji) oraz pozytywne nastawienie muzułmańskich imigrantów do chrześcijan i ludzi Zachodu. Wyznawcy islamu nie widzą także sprzeczności między byciem pobożnym muzułmaninem a życiem w nowoczesnym społeczeństwie.

Badania arabskiej opinii publicznej przeprowadzone w Jordanii, Egipcie, Libanie, Syrii i Palestynie w 2005 roku przez Centrum Studiów Strategicznych Uniwersytetu Jordańskiego pod tytułem „Revisiting The Arab Street: Research From Within”⁴ wymieniają możliwe obszary współpracy

⁴ Badanie przeprowadzono w Jordanii, Syrii, Libanie, Egipcie i terytoriach palestyńskich przy współpracy ośrodków badawczych w tych krajach. Sondaż objął reprezentantów wszystkich klas społecznych, regionów, przedstawicieli większości zawodów, uwzględnił czynnik płci i wieku oraz miejsce zamieszkania i strukturę edukacyjną poszczególnych krajów. Przeprowadzono wywiady łącznie z 9700 ludźmi: w każdym badanym kraju uwzględniono 1200 osób z każdej grupy naro-

z Zachodem: turystykę, edukację, pracę, opiekę medyczną. Wskazują także na główne problemy, z jakimi borykają się społeczeństwa muzułmańskie, takie jak: fanatyzm, korupcja, brak kontroli finansów publicznych. Zgodnie z badaniami Brookings Institution: *What Arab Public Opinion Thinks of U.S. Policy?* Arabowie podziwiają i szanują podstawowe dla Amerykanów wartości, takie jak wolność i demokracja.

Wielokulturowość a komunikacja międzykulturowa

Wielokulturowość jako idea jest wielką szansą dla dialogu międzykulturowego. W istocie jest ona uznaniem odmienności kulturowej w społeczeństwach zachodnich. Trudność z pojęciem wielokulturowości łączy się z jego wieloznacznością i wkraczaniem w sferę praktyki i rzeczywistego działania społeczeństw i jednostek [Możejko 2004, s. 145]. Wielokulturowość postuluje uznanie równości wszystkich kultur niezależnie od ich podłoża religijnego, rasowego i geograficznego. Zakłada jednocześnie rozumienie i akceptację odmienności, które za sobą niosą.

Za Christine Inglis można wyróżnić trzy wymiary wielokulturowości: deskryptywny, ideologiczny i polityczny [Inglis 1996, s. 49]. Wymiar ideologiczny oznacza pielęgnowanie i utrzymywanie bogactwa kulturowego, różnych tradycji i dziedzictw przez zasadę pełnego równouprawnienia obywateli i ich uczestnictwa w życiu publicznym, gospodarczym i społecznym. W sferze praktycznej, nazwanej przez Inglis wymiarem politycznym, oznacza to taką politykę państwa, która zapewnia przestrzeń do istnienia sprzecznych, a nawet wrogich sobie wzorców i tradycji kulturowych. W porządek polityczny wpisana jest oczywiście lojalność i przestrzeganie prawa państwa praktykującego wielokulturowość. Tak rozumiana wielokulturowość w interpretacji idealistycznej jest projektem, który stawia wszystkim grupom wysokie wymagania bądź nierozwiązywalnym problemem wynikłym ze współistnienia odmiennych kanonów wartości związanych z odrębnymi grupami etnicznymi w ramach jednego państwa [Burszta 2004, s. 167]. Zdaniem Edwarda Możejki podstawową i najważniejszą obecnie funkcją projektu wielokulturowości jest stworzenie przyjaznego klimatu i ułatwienie przystosowania się do nowych warunków kulturowych dla imigrantów poprzez łagodzenie szoku kulturowego. Służy temu sieć instytucji, urzędów i organizacji pozarządowych.

dowej, 500 studentów uniwersytetów, 120 członków biznesu i 120 przedstawicieli mediów; kwestionariusz zawierał 150 pytań.

Jak każda niejednoznaczna koncepcja idea ta podlega ostrej krytyce. Zdaniem Wojciecha Burszty, spór o wielokulturowość i jego praktyczny wyraz, czyli multikulturalizm, dotyczy w istocie możliwości pogodzenia ze sobą idei równości i różnicy, tożsamości państwowo-narodowej oraz identyfikacji etniczno-kulturowej [Burszta 2004, s. 168]. Niektórzy krytycy twierdzą, że różnorakie grupy mniejszościowe w obrębie jednego państwa podważają jego stabilność, ponieważ ich interesy nie zawsze pokrywają się z interesami państwa przyjmującego, może to osłabić spójność państwa, z drugiej strony prowadzić do powstania zamkniętych enklaw etnicznych i religijnych rządzących się własnymi prawami. Tak stało się we Francji w blokowiskach opanowanych przez fundamentalistów – wyznawców salafiji, czy haredi w Izraelu, Romów w Europie Środkowej, gdzie właściwie prawo państwowe nie jest przestrzegane ani egzekwowane przez policję. Zamknięcie pewnych grup na resztę społeczeństwa oraz ich marginalizacja skutkuje trwałym wykluczeniem społecznym. Pojawia się wówczas podwójna lojalność, czyli lojalność wobec kraju pochodzenia bądź religii. Etniczność we współczesnym świecie można rozumieć nie jako wzbogacenie kultury, lecz jako przeszkodę do urzeczywistnienia nowoczesnego społeczeństwa. Ślepe przywiązanie do własnej kultury i religii, gdy żyje się gdzie indziej niż jej środowisko pochodzenia, oznacza wykorzenienie, utrwalanie stereotypów i uprzedzeń oraz rezygnację z urzeczywistnienia własnego człowieczeństwa [Bissoondath 1994, s. 234]. Wyjściem z tej zamkniętej sytuacji wydaje się pojmowanie wielokulturowości jako „żywego stanu kultury”, gdzie grupowa tożsamość nieustannie się odnawia i przekształca, a tradycje i kanony reprezentowane przez imigrantów istnieją w interakcji z kulturą dominującą [Kymlicka 1995].

Celem wielokulturowości jest: ochrona odmienności kulturowej w jej różnorodnych przejawach: zwyczajach religijnych, kulinarnych, sposobie ubierania, relacjach rodzinnych, wychowywaniu dzieci itp. Uznanie innych tożsamości, akceptacja wartości, których nie rozumiemy. Problemem jest wyznaczenie granicy dla naszej akceptacji: czy mieszczą się w jej ramach wspólne modlitwy muzułmanów blokujące jezdnie i ulice we Francji? Żądania segregacji płci na publicznych pływalniach i zasłanianie w nich okien, aby nie było światła zewnętrznego, jak to się dzieje w Niemczech? Czy zasłanianie twarzy w miejscach publicznych? Spory wokół tych kwestii trwają. Izrael również ma poważne problemy ze swoją mniejszością religijną, jaką stanowią ortodoksyjni żydzi, starający się przemocą narzucić swoje wyobrażenia o życiu społecznym wszystkim obywatelom tego państwa (segregacja płci w miejscach publicznych i miejskich środkach transportu, uszanowanie dnia świętego, odpowiedni strój, sposób spędzania czasu wolnego). Powstaje kolejne pytanie, czy idea współlist-

nienia jest ważna tylko dla zachodnich Europejczyków i Amerykanów i świadczy o ich naiwności?

O wiele ważniejsze wydaje się jednak pogodzenie ze sobą godności jednostki zbudowanej na fundamentalnych prawach człowieka i żądań ze strony grup kulturowych, do których owa jednostka należy [Burszta 2004, s. 175]. Michael Walzer podkreśla, że należy urzeczywistnić równowagę między obroną idei wielokulturowości a ideą indywidualizmu, obydwie postawy powinny być dopuszczalne, w zależności od kontekstu i okoliczności. [Walzer 1997, s. 137].

Innym rozwiązaniem tego dylematu jest koncepcja rozumienia komunikacji międzykulturowej jako transgresji kulturowych. Transgresja w tym przypadku dotyczy przekroczenia przez jednostkę wyuczonych wzorów zachowań w relacjach z przedstawicielami innych kultur oraz porzucenia niejako konwencji, stereotypów i uznanych praktyk na rzecz twórczego i nowego działania. Dzięki temu transgresje kulturowe mogą rozwijać i wspierać dialog oraz koegzystencję kultur, jeśli nie są wymuszone przez strukturalne uwarunkowania o ekonomicznym czy politycznym charakterze [Korporowicz 2011, s. 141]. Postępująca wielokulturowość współczesnego świata stwarza środowisko dla naturalnych interakcji międzykulturowych, lecz jak już wspomniałam, mogą one prowadzić do różnych scenariuszy od pełnego zamknięcia się i obrony własnej tradycji do destrukcji i rozmycia się tożsamości grupy. Obecnie dziedzictwo kulturowe każdej wspólnoty zaczyna być postrzegane jako wspólne dobro, w tym kontekście „komunikacja międzykulturowa jest rozpoznawaniem i przekazywaniem sobie zasobów tkwiących w każdej z kultur, jako ich skumulowanego dziedzictwa, następnie wymianą umiejętności i uzdolnień, a więc kompetencji, w dynamicznym procesie przekazu i poszukiwania interaktywnych form koegzystencji” [Korporowicz 2011, 146]. Fred Casmir także podkreśla, że należy zmienić podejście do komunikacji międzykulturowej na rzecz dynamicznego i procesualnego ujęcia uwzględniającego problematykę zmieniającej się kultury i osobowości poszczególnych uczestników relacji. Należy zastąpić europejskiego ducha kontroli i podporządkowania ideą otwarcia, współzależności i współdoświadczenia [Casmir 1993].

Wspólne standardy i granice tolerancji

Jak twierdzi Andrzej Szahaj, „Sprawą pierwszorzędną jest jednak świadomość przynależności oraz poczucie solidarności; jeśli ludzie uznają, że istnieją odrębne kultury (wspólnoty) i ludzie, którzy są ich nośnikami

i których los jest im nieobojętny, to uznanie to powoduje, iż kultury te stają się rzeczywiste, przynajmniej na tyle, że mogą służyć jako odniesienia w procesie jednostkowej autoidentyfikacji” [Szahaj 2004, s. 62]. Szahaj podejmuje wątek poczucia słuszności standardów własnej kultury wobec kultur innych. Podkreśla, że kultura zachodnioeuropejska jako jedyna wykształciła w sobie „unikalną umiejętność dystansowania się od własnych standardów i zainteresowania obcością”. Jednak tolerancja międzykulturowa i uznanie wartości obcych kultur nie mogą być nieograniczone z punktu widzenia Zachodu. Jeśli pewne obce normy naruszają podstawy naszego ładu normatywnego to punktem odniesienia są nasze wartości, zwłaszcza w sytuacji naruszenia tego ładu przez imigrantów. Chodzi tu o łamanie prawa jednostek do życia i własnych wyborów, które są fundamentalne dla Europy, a mniej ważne dla kultur zorganizowanych wokół podtrzymywania wspólnoty i jej autorytetu, jak w islamie. Zatem konieczne wydaje się wyznaczenie granic nawet w sytuacji wielokulturowości rozumianej jako neutralny fakt „współwystępowania na tej samej przestrzeni dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych kulturowych cechach dystynktywnych” [Golka 2008, s. 226]. Pozwala to na uniknięcie pułapki relatywizmu kulturowego w obliczu obrony praw człowieka, sprawiedliwości społecznej, godności jednostki.

W naukach społecznych i humanistycznych coraz wyraźniej widać konieczność powstania nowego paradygmatu, opartego na rozumieniu, jak pisze Edward Said „nacechowanego współodczuwaniem”, „kontrapunktowego myślenia o Innych, a nie tylko o nas”. Oznacza to rezygnację z rządzenia Innymi, w sferze myśli i nauki rezygnację z ich klasyfikowania, tworzenia hierarchii, dyskursów władzy i poczucia wyższości. Niestety wyzwania te okazują się niewykonalne dla większości ośrodków rządowych i struktur władzy, wciąż nakierowanych na dominację. W tych działaniach wspierają je media elektroniczne, kultura dominująca, reprezentujące spójną perspektywę wobec społeczeństw niezachodnich. Said w ostatnich słowach *Kultury i imperializmu* pisze: „Nikt dzisiaj nie jest wyłącznie czymś jednym. Etykiety, takie jak Hindus, kobieta, muzułmanin czy Amerykanin nie są niczym więcej niż punktem wyjścia, który, jeśli choć przez chwilę prowadzi do rzeczywistego doświadczenia, szybko pozostaje w tyle. Imperializm skonsolidował mieszaną kultur i tożsamości na skalę globalną. Lecz jego najgorszym i najbardziej paradoksalnym darem jest to, że pozwolił ludziom uwierzyć, że są wyłącznie biali albo czarni, albo z Zachodu, albo ze Wschodu. A przecież ludzie tworzą nie tylko własną historię, ale również kulturę i tożsamość etniczną. Nikt nie może zanegować uporczywego trwania długich tradycji, nieprzerwanej lokalności, języków narodowych i kulturowych geografii. Natomiast je-

dynie strach i uprzedzenia zmuszają nas do upierania się, że są to osobne i wyróżniające się całości, jak gdyby tylko o to chodziło w ludzkim życiu. W przetrwaniu chodzi tak naprawdę o połączenia między rzeczami” [Said 2009, s. 382].

Dialog oparty na kosmopolityzmie

Kosmopolityzm akceptuje Inność, rezygnuje z układu hegemonii i stosunku władzy wobec Innych. Rezygnuje także z działań wychowawczych, negowania inności Innych i nawracania ich na „uniwersalne prawdy znajdujące się w posiadaniu Europy, USA czy ogólnie: Zachodu” [Beck 2005, s. 350]. Akceptacja ta oznacza odrzucenie rasizmu i uniwersalizmu. Rasizmu jako odwoływania się do przeszłości i poszukiwania w niej fundamentalnych różnic i uniwersalizmu jako szczególnej odmiany etnocentryzmu. Kosmopolityzm jest także krokiem naprzód i w pewien sposób rozwiązuje dylematy wielokulturowości, ponieważ odnosi się do jednostek i indywidualizmu. Zamiast wspólnot i jednorodnych grup otwiera możliwości dialogu między jednostkami, nie zamykając ich jednocześnie w „kolektywnych kategoriach”. Jak dowodzi Ulrich Beck „dualizm Europy i Innych jest podzielany w koncepcjach imperializmu, kolonializmu i etnocentrycznego uniwersalizmu”. Stanowi podstawę rozróżnień na tradycję i nowoczesność, wielokulturowość i globalny dialog. Podczas gdy jednostka w swojej indywidualności nie daje się określić i wyczerpać w tych kategoriach. Tożsamość każdej jednostki może być wieloraka i złożona, lecz nie przesądza o jej relacjach ze światem, ponieważ jednostka zdolna jest do dokonania wyboru. Zatem kosmopolityzm w ujęciu Becka nie zamierza zrównywać kultur czy znosić różnic, ma odkrywać i akceptować inne cywilizacje i ich wizje przyszłości, rozumieć inne wymiary racjonalności, natury ludzkiej [tamże].

Poczucie kryzysu cywilizacji zachodniej, utrata sensu jej dalszego istnienia funkcjonujące w myśleniu europejskim od połowy XX wieku, zwłaszcza po doświadczeniu holocaustu, jak pisze Kieniewicz, przyczyniło się do powstania „nowej kosmopolitycznej wrażliwości”. Pociągnęło za sobą „zasadę solidarności z prześladowanymi i postulat nowego odczytywania pamięci zbiorowej. Zatem nowa moralność kulturowa i polityczna miała stać się zasadą działania” [Kieniewicz 2003, s. 361]. Obok takich destrukcyjnych przekonań, w obrębie cywilizacji zachodniej wciąż trwa i rozwija się koncepcja koniecznego i nieuchronnego rozwoju społeczeństw. Teorie modernizacji przeszły długą drogę i doświadczyły konfrontacji z rzeczywistością.

Nadal jednak nie porzucono przeświadczenia, że udana modernizacja społeczeństw rozwijających się zakłada sekularyzację i rezygnację przez nie z religijności. Uznajemy, że skoro modernizacja Zachodu opierała się na sekularyzacji, to jest to właściwa droga rozwoju. Tymczasem zapominamy, że usunięcie form religijności z życia społecznego jest równoznaczne z odrzuceniem wartości, brakiem wiary w znaczenie tradycji, głoszeniem relatywizmu kulturowego. Nowoczesność zachodnia traktowana jest też jako swoista „pustka kulturowa rozumiana jako deficyt znaczeniowych i moralnych punktów odniesienia. Kładzie się nacisk na wytwarzanie dóbr materialnych kosztem istotnych wartości kulturowych. To kultura zubożona duchowo i przepełniona „chorobą znaczenia”. Inne określenia to „kultura narcyzmu”, „kultura przetrwania”, kultura egocentrycznych jednostek drażnionych przez apatię i inne zaburzenia psychiczne z powodu uwikłania w kulturę konsumpcyjną, rozpad tradycyjnej rodziny i rozwój organizacji biurokratycznych [Barker 2005, s. 200]. Anthony Giddens nazywa to zjawisko „indywidualnym poczuciem bezsensu – poczuciem, że życie nie ma do zaoferowania nic godnego uwagi, ponieważ ludzie zostali oddzieleni od zasobów moralnych i pewnych aspektów doświadczenia, które przesądzają o jego jakości: choroby, śmierci, szaleństwa, przestępstw i seksualności. Ludzie w cywilizacji zachodniej nie mają okazji przeżyć tych doświadczeń poza kulturą mediów, ponieważ zostały one wyrugowane z ich indywidualnego życia poprzez określoną organizację społeczeństw zachodnich [Giddens 2001, s. 13].

Próba rozwiązania tych problemów przez jednostki są praktyki przyjęcia innej religii, kontakty z tak zwaną „duchowością Wschodu” poprzez praktykowanie jogi, zen, różnego rodzaju ćwiczeń fizycznych mających doprowadzić do odbudowy jaźni czy poszukiwanie sensu we wspólnocie oferowanej przez sekty. Są to strategie indywidualne, należy się zastanowić, jak przeciwdziałać kryzysowi utraty sensu na poziomie bardziej ogólnym, czyli społeczeństw narodowych. Część badaczy postuluje odwołanie się do dziedzictwa każdej kultury, na które składają się ważne dla niej wartości. Spotkanie wartości i ich uzgodnienie pozwoli na podjęcie dialogu międzycywilizacyjnego.

Komunikacja międzykulturowa w Polsce

W komunikacji międzykulturowej zapomnieliśmy jako przedstawiciele zsekularyzowanego Zachodu, że religia istnieje nadal i ma podstawowe znaczenie dla ludzi z innych kręgów cywilizacyjnych. Zapomnieliśmy

także, że „prywatyzacja religii”, czyli swobodne tworzenie religijności na własny użytek, łączenie różnych jej elementów zgodnie z upodobaniami jednostki i przeniesienie religijności w sferę prywatną poza kontrolę wspólnoty i instytucji religijnych należy do zdobyczy naszej cywilizacji. Dla wspólnot religijnych usytuowanych w odmiennym kontekście kulturowym religia nie jest sprawą indywidualnego wyboru, jest częścią życia i jej praktykowanie oznacza przynależność do konkretnej społeczności. Wyłamanie się z takiej wspólnoty pociąga za sobą ogromne koszty społeczne i psychiczne dla jednostki, ponieważ: „Wszystko w kulturze odnosi się do bariery wyjścia. Mieć kulturę, której opuszczenie jest całkowicie pozbawione kosztów [...] to nie mieć kultury w ogóle” [Szahaj 2004, s. 80]. Bardzo często w kontaktach międzykulturowych traktujemy przynależność religijną jako dobrowolny wybór jednostki albo jako ciężar, którego powinna się pozbyć dla dobra naszego spotkania. Dlatego wyzwaniem, które stoi przed każdym rodzajem komunikacji między ludźmi z innych kultur jest zdobycie podstawowej wiedzy na temat dogmatów wiary i wartości wyznawanych przez wszystkich uczestników spotkania. Ma to szczególne znaczenie w polskim społeczeństwie, które z racji swojej homogeniczności i ograniczonych kontaktów z obcymi przez lata realnego socjalizmu, nie ma nawyku refleksji nad różnicami religijnymi i kulturowymi. Duża niechęć i wrogość do muzułmanów, potwierdzona przez badania opinii publicznej w Polsce, nie ma przecież uzasadnienia w naszym doświadczeniu. Sondaż OPOP-u z 2001 roku potwierdził, że słowo islam kojarzy się Polakom przede wszystkim z religią (66%), Arabami (18%) i terroryzmem (12%). Islam kojarzony jest przez Polaków głównie z Arabami, którzy są najbardziej nielubianą i wywołującą niechęć grupą narodową, chociaż arabscy mieszkańcy Polski nie byli sprawcami czy uczestnikami żadnych incydentów, które mogłyby w Polakach wzbudzić wrogość czy poczucie szczególnego zagrożenia⁵.

Wyniki badań w Polsce mogą niepokoić, ponieważ na tle Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych Polacy wyrażają zdecydowaną niechęć wobec muzułmanów (utożsamionych z Arabami). Pomimo że Polacy nie mają doświadczeń z imigrantami muzułmańskimi ani też nie byli przedmiotem ataków terrorystycznych, niechęć wobec muzułmanów jest znacznie większa niż w krajach, które borykają się z napływem imigrantów muzułmańskich i przeżyły ataki terrorystyczne (Francja, Wielka Brytania i USA). Komunikaty z badań CBOS-u z lat 2005–2007 pokazują

⁵ Sprawa Achmeda Ammara imama wielkopolskiego, który musiał opuścić Polskę w maju 2004 roku, nie została dostatecznie wyjaśniona. Muzułmański Związek Religijny w Polsce zrezygnował z wydania oświadczenia w tej sprawie, kierując się dobrem społeczności muzułmańskiej w kraju.

drastyczną zmianę, jaka zaszła w świadomości Polaków po wydarzeniach z 11 września. W sondażu z roku 2005 zatytułowanym „Stosunek do innych narodów” badani określali swoje nastawienie do poszczególnych narodów przedstawionych w porządku alfabetycznym w skali siedmiopunktowej: od -3 (maksymalna niechęć) do +3 (maksymalna sympatia)⁶. Ponad połowa Polaków (59%) zadeklarowała wówczas zdecydowaną niechęć wobec Arabów, sympatię zaledwie 11%. Średnia wartość na skali sympatii / antypatii wyniosła – 1,20, co wskazuje na znaczny stopień niechęci, większy nawet niż wobec Rumunów, Romów (Cyganów), Żydów oraz Rosjan⁷. W sondażu przedstawiono także zmiany sympatii i niechęci do Arabów w latach 2001–2004, z których wynika, że sympatia stopniowo malała, natomiast stopień niechęci utrzymywał się na zbliżonym poziomie. Autorzy raportu wyjaśniają nieprzyjazne nastawienie Polaków do Arabów aspiracjami cywilizacyjnymi i utożsamianiem się z Zachodem. Z kolei w badaniach z 2007 roku „Przejawy dystansu społecznego wobec innych narodów i religii”, przeprowadzonych na podobnej próbie respondentów, nie uwzględniono narodowości arabskiej, lecz zapytano o stosunek do małżeństwa syna lub córki z osobą wyznania mahometańskiego. Swoją sprzeciw wyraziło aż 55% Polaków, podczas gdy wobec wyznania mojżeszowego – 47%. Najmniejszy sprzeciw budził związek z osobą wyznania ewangelickiego (31%) i bezwyznaniową (37%). Sondaż ten pokazuje, że Polacy najbardziej dystansują się wobec wyznawców islamu [Branianiec 2009, s. 202].

Polscy muzułmanie, Tatarzy, są z nami od przeszło sześciuset lat i nie było dotąd żadnego konfliktu dotyczącego tożsamości narodowej. Obecnie imigracja muzułmańska do Polski jest nieliczna, lecz w każdej chwili może się to zmienić. Zwłaszcza po zakończeniu polskiej misji w Afganistanie, gdzie do Polski wyemigruje prawdopodobnie kilka tysięcy Afgańczyków, którzy współpracowali z wojskiem i cywilnymi służbami polskimi, ponieważ ich życie po zakończeniu misji będzie zagrożone. Według danych OBOP z 2010 roku, jakie przytacza w swoim artykule Klaus Bachmann, aż 42 proc. ankietowanych sprzeciwiłoby się związkowi swoich dzieci z partnerem arabskim lub muzułmańskim. Polacy nie mają żadnej wiedzy na temat islamu i muzułmanów na świecie, ponieważ media i politycy zdaniem Bachmanna, przekonują ich, że polskie wojsko

⁶ Sondaż *Aktualne problemy i wydarzenia* przeprowadzono w dniach 3–6 grudnia 2004 roku, na liczącej 973 osoby reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski.

⁷ Badaniem objęto trzydzieści dwa narody w większości wchodzące w skład Unii Europejskiej, najbliższych sąsiadów Polski spoza Unii oraz narody pozaeuropejskie: Chińczyków, Japończyków, Wietnamczyków.

w Afganistanie znajduje się tam, aby pomagać Amerykanom. Ponadto nasza ugruntowana niechęć nie zmieniła się nawet po wybuchu rewolucji w krajach arabskich, gdyż demokratyzację tych krajów też uznajemy za zagrożenie [Bachmann 2012, s. 18].

Uogólniona wrogość do islamu i muzułmanów w przyszłości będzie rodziła wiele problemów, ponieważ będziemy mieli jako społeczeństwo do czynienia z uchodźcami z różnych krajów. Pomimo sympatii do walki narodowyzwoleniczej Czeczenów nie ustrzeżliśmy się przed wybuchem protestów w Katowicach, które wymierzone były przeciwko istnieniu ośrodka dla uchodźców czeczeńskich (po niespełna roku od otwarcia, ośrodek został zlikwidowany w 2009 roku, w wyniku decyzji władz miasta, z powodu konfliktów Czeczenów z mieszkańcami) ani zablokowaniem działań wokół budowy meczetu w Krakowie.

Podsumowanie

Komunikacja międzykulturowa nie jest abstrakcją, która dotyczy konkretnów międzynarodowych, wojska, służb dyplomatycznych czy wymiany uczniów w projektach edukacyjnych, ewentualnie bardziej otwartych społeczeństwach zachodnich. Jest faktem i rzeczywistością społeczną dla ogółu społeczeństwa polskiego. Społeczeństwo jednak nie przyjmuje tego do wiadomości, wypiera wiedzę o własnej przeszłości i wielokulturowym dziedzictwie, które kształtowało tożsamość narodową Polaków od wieków. Pielęgnuje urazy, uprzedzenia i neguje tradycje długiego i pokojowego współistnienia z mniejszościami religijnymi. Aby zmienić świadomość społeczną, należy rozpocząć szeroko zakrojone działania we wszystkich sferach życia publicznego: w edukacji i to już przedszkolnej, mediach (prasie i telewizji), programach samorządowych i wydarzeniach kulturalnych. Należy otworzyć społeczeństwo na Innych i rozbudzić ciekawość wobec różnorodności kulturowej świata, nauczyć szacunku i postawy uznania dla odmiennych religii i systemów wartości. Otwiera się tutaj możliwość także dla działań ze strony Kościoła katolickiego i jego szczególnej polityki ekumenizmu, którą należy prowadzić w duchu rozumienia, a nie poczucia bezwzględnej wyższości.

Elity nie potrzebują informacji o islamie i jego bogactwie kulturowym, nie potrzebują także lekcji akceptacji i uznania. Istotnym problemem jest: jak upowszechnić wiedzę o społeczeństwie muzułmańskim i jego wartościach w społeczeństwie polskim? Jak stwierdza Piotr Ibrahim Kalwas, pisarz żyjący w Egipcie: „Problemem jest słaba wzajemna znajomość swoich pryncypiów kulturowych. Stereotypy po obu stronach, często powielane

przez media, powodują narastającą niechęć i lęk. Bieda i brak perspektyw przyciąga do Europy miliony Arabów i Afrykanów, głównie muzułmanów. Na łodziach nie przyplływają do Europy intelektualści i artyści. To coraz większa rzesza zabiedzonych półanalfabetów, którzy Zachód znają tylko z YouTube'a i amerykańskich filmów z dolnej półki. Przywożą do Europy bagaż swego zacofania" [Kalwas 2012, s. 25]. Polskie Stowarzyszenie Public Relations powinno wystąpić z projektem przygotowania naszego społeczeństwa na to spotkanie poprzez podjęcie masowej kampanii społecznej i wyznaczenie obszarów działań edukacyjnych, które mogłyby się skupić na przełamywaniu barier kulturowych. Medialna akcja pod tytułem: co nas łączy z islamem, mogłaby podkreślić wielowiekowe związki z polskimi muzułmanami i przedstawić chrześcijaństwo jako religię szanowaną przez muzułmanów.

Przed działaniami PR stoi wiele wyzwań, spoczywa na nich wielka odpowiedzialność związana z kształtowaniem wielokulturowej rzeczywistości społecznej, która wkrótce stanie się naszym udziałem.

Zapamiętaj!

1. Wielokulturowość współczesnego świata to nie przekleństwo, ale okazja do rozumienia jego złożoności, bogactwa, pluralizmu. Różnica, zmiana, konflikt to naturalne procesy zachodzące w otaczającym nas świecie, mogą one być twórcze. Tylko od nas zależy, czy wykorzystamy je w sposób destrukcyjny.
2. Większość ludzi na świecie to istoty religijne i przywiązane do własnych wartości. Religijność nie oznacza zacofania cywilizacyjnego, nie jest też tożsama z fundamentalizmem. Fundamentalizm religijny to odrębne pojęcie i zjawisko. Poznajemy inne systemy wartości dla lepszego zrozumienia Innych.
3. Umiejętność komunikowania się ponad podziałami religijnymi i kulturowymi to podstawowa kompetencja cywilizacyjna współczesnego człowieka.

Abstract

These days individual nations and cultures have to deal with a new necessity, which stands before them in face of numerous contacts with others: namely acceptance of diversity, negotiation from a position of respect for others and recognition of

different established religious value systems. If one ignores these facts, according to Ulrich Beck, humanity may find itself in the era of a new barbarism. Social and human sciences offer a new paradigm based on dialogue, cooperation and cosmopolitanism. The idea of intercultural understanding is obviously not new, but what is new is the idea that without this recognition it is impossible to build correct and profoundly human relationships between different cultures and religions. Western societies need to revive the idea of coexistence of cultures in Europe and make a distinction between the process of integration and assimilation. They should also define a new spirit of all public relations activities as those who can implement the idea of perceiving things through the eyes of others.

Academic considerations and beliefs that exists only as theoretical concepts cannot change human attitudes. Only thoughtful and coherent action by the institutions, social movements and organizations is able to influence public opinion by prolonged persuasion. This process is associated with a new understanding of culture as an open whole. Collective identity resembles modern culture and is mixed and relative. Another feature of contemporary culture is increasing number of contacts and cultural ties in face of globalization. Good communication is based on cross-cultural dialogue and common understanding, a so-called third culture which stems from establishing common rules for all participants. Fundamental barriers in communication in mutual contacts still remain: the legacy of colonialism in colonized societies and the attitude of civilization superiority of Western societies with their simplified ideas about developing countries. They specifically suppress the importance and role of religion for people from other civilization. In many cultures, religion affiliation is not a free choice of an individual, which is why basic knowledge about dogmas and values of participants of communication is essential.

Multiculturalism as an idea is a great opportunity for dialogue of civilizations. In fact it means the recognition of cultural diversity in Western societies. In practice it means the state policy which provides space for the existence of contradictory and even hostile patterns and cultural traditions. It is a project that sets high expectations for all cultural groups located on the given territory. The basic problem is to mitigate the culture shock of immigrants. The education is a key to understanding each other, particularly in host society.

Intercultural communication is not an abstraction which applies to international corporations, military or diplomatic services, but it is a reality for Polish society too.

Bibliografia

1. Bachmann K., [2012], *Osiedlą się u nas Afgańczycy*, „Gazeta Wyborcza”, 20 stycznia.
2. Baldwin E., Longhurst B., Mccracken S., Ogborn M., Smith G., [2007], *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Zysk i S-ka, Poznań.

3. Barker Ch., [2005], *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
4. Bauman Z., [2004], *O tarapatkach tożsamości w globalizującym się świecie*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, TAIWPN Universitas, Kraków.
5. Beck U., [2005], *Władza i przeciwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, przeł. J. Łoziński, Scholar, Warszawa.
6. Bissoondath N., [1994], *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism in Canada*, Penguin Books. Toronto
7. Braudel F., [2006], *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa.
8. Brataniec K., [2009], *Zachód i islam. Dylematy relacji*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków.
9. Burszta W.J., [2004], *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
10. Casmir F.L., [1993], *Third-Culture Building: a Paradigm Shift for International and Intercultural Communication*, „Communication Yearbook”, red. S.A. Deetz, Sage Publisher, Newbury Park, London–New Delhi.
11. Castells M., [2008], *Siła tożsamości*, PWN, Warszawa.
12. Clifford J., [2000], *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Dzurak, Wydawnictwo KR, Warszawa.
13. Esposito J.L., D. Mogahed, [2008], *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, Gallup Press, New York.
14. Giddens A., [2001], *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa.
15. Golka M., [2008], *Socjologia kultury*, Scholar, Warszawa.
16. Huntington S.P., [2000], *Zderzenie cywilizacji*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa.
17. Inglis Ch., *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, Most Policy Papers No. 4 UNESCO, 1996, <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105582e.pdf>
18. Kalwas P.I., [2012], *Egipskie ulice są bezpieczne*, „Tygodnik Powszechny”, nr 5.
19. Kieniewicz J., [2003], *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Dialog, Warszawa.
20. Kieniewicz J., [1986], *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, Czytelnik, Warszawa.
21. Korporowicz L., [2011], *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
22. Kościelniak K., [2002], *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Wydawnictwo „M”, Kraków.
23. Kula M., [2011], *Multi-problem*, „Polityka”, nr 50.

24. Kymlicka W., [1995], *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford.
25. Markowska-Manista U., [2009], *Dialog międzykulturowy w projektach i programach edukacji międzykulturowej na pograniczu i w centrach kulturowych*, [w:] *Dialog międzykulturowy a budowanie wzajemności. Teoria i praktyka*, Białystok.
26. Mikułowski-Pomorski J., [2003], *Komunikacja międzykulturowa. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Krakowie, Kraków.
27. Możejko E., [2004], *Wielka szansa czy iluzja: wielokulturowość w dobie ponowoczesności*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, TAIWPN Universitas, Kraków.
28. Paleczny T., [2008], *Komunikacja międzykulturowa w globalizującym się świecie*, „Państwo i Społeczeństwo”, nr 1.
29. Paleczny T., [2005], *Stosunki międzykulturowe. Zarys problematyki*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków.
30. Robertson R., [1992], *Globalization*, CA: Sage, London–Newbury Park.
31. Said E.W., [2005], *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Zysk i S-ka, Poznań.
32. Said E.W., [2009], *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
33. Smith W.C., [1981], *On Understanding Islam*, Mouton Publishers, The Hague The Netherlands.
34. Southern R.W., [1978], *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London.
35. Szahaj A., [2004], *Wielkość i nędza ideologii wielokulturowości*, [w:] *idem, E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków
36. The Brookings Institution, *What Arab Public Opinion Thinks of U.S. Policy*, Saban Center Policy Luncheon, <http://www.brook.edu/fp/saban/events/20051212.htm>.
37. *Revisiting The Arab Street: Research From Within*, Center for Strategic Studies University of Jordan, Amman–Jordan, February 2005.
38. Sztompka P., [2005], *Socjologia*, Znak, Kraków.
39. Walzer M., [1999] *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, PIW, Warszawa.
40. Zdanowski J., [1986], *Bracia Muzułmanie i inni*, „Glob”, Szczecin.