

Przegląd Religioznawczy 3(293)/2024

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ANTONI TORZEWSKI

Uniwersytet Szczeciński

Instytut Filozofii i Kognitywistyki

e-mail: antoni.torzewski@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3299-783X>

DOI: 10.34813/ptr3.2024.5

Obcy i gość – stosunek do Innego na gruncie religii

Stranger and guest – Attitude towards the Other within religion

Abstract. Attitude towards the Other can be considered in the context of religion in relation to the positions which religion appreciates or even creates through its ideological sphere. The aim of the following text is to show the change, introduced by postmetaphysical interpretation of religion, which refers to the perception of I and the Other relationship within religion. The beforementioned change is motivated by the will to reduce violence of the given metaphysical interpretation of religion in which the Other is presented as a Stranger. In contrast, on the grounds of postmetaphysical religion the Other becomes Guest, thanks to which an attitude deprived of violence is appreciated.

Keywords: other, stranger, guest, philosophy of religion, postmetaphysical philosophy

Doświadczenie spotkania z Innym nieustannie towarzyszące każdemu człowiekowi zawsze wymaga reakcji, nie można pozostać wobec niego obojętnym. W kontekście religii¹ można powiedzieć, że nastawienie, które przyjmujemy

¹ Używając pojęcia „religia”, mamy na myśli głównie tradycję judeochrześcijańską, choć wiele uwag zamieszczonych w niniejszym tekście można z powodzeniem odnosić również do innych religii – np. Richard Kearney postawę gościnności wobec Innego, jak i cały projekt anateizmu (o czym będzie mowa poniżej) ukazuje w kontekście trzech monoteizmów – judaizmu, chrześcijaństwa i islamu (Kearney, 2011, s. 149).

wobec Innego, jest przez nią kreowane albo przynajmniej, że idee, które ona przyjmuje, wiążą się z dowartościowaniem konkretnych postaw w kontakcie z drugim człowiekiem. Częstokroć podejmowane współcześnie próby postmetafizycznej interpretacji religii², nastawionej krytycznie wobec zastanego jej rozumienia, podkreślają istotność kwestii spotkania z Innym, a w szerszej perspektywie – zwracają uwagę na etyczny i „codzienny” wymiar religii. Postmetafizycy ukazują, że zastana tradycja religijna, tradycja w istocie metafizyczna, rozważa Innego jako Obcego i o tyle jest też religią związaną z przemocą. W kontraście, na gruncie religii postmetafizycznej postulowane jest przyjęcie postawy gościnności i potraktowanie Innego jako Gościa³ właśnie, a tym samym pozbawienie religii jej przemocowego potencjału. Owa zmiana postrzegania Innego obrazuje zasadniczą różnicę między metafizyczną i postmetafizyczną interpretacją religii.

W nawiązaniu do problemu obcego i gościa można jasno ukazać fundamentalną kwestię podejmowaną na gruncie współczesnego namysłu nad religią (a szczególnie nad chrześcijaństwem), którą jest relacja między religią i przemocą. Innymi słowy: jakie postawy wobec Innego są dowartościowane przez zastaną postać religii i jej postać postulowaną. Celem niniejszego tekstu jest zatem próba ukazania zmiany, jaką wprowadza postmetafizyczna interpretacja religii, a która dotyczy postrzegania relacji Ja–Inny na gruncie religii. Poniższe rozważania podzielone zostały na dwie części: 1) zastana postać religii – Inny jako Obcy; 2) postulowana postać religii – Inny jako Gość; przedzielone krótkim interludium oraz uzupełnione zakończeniem.

² Objętość niniejszego tekstu nie pozwala na stosowne wytłumaczenie się z używania pojęć metafizyki i postmetafizyki do określenia dwóch opisywanych postaci religii. Za minimalne wyjaśnienie niech wystarczy stwierdzenie, że metafizyczną interpretacją religii określamy taką, która wiąże się z metafizyczną tradycją w myśleniu filozoficznym, a więc z myśleniem systemowym, ujednocającym, totalizującym, uniwersalnym i absolutnym. Takie ujęcie religii widoczne jest choćby w oficjalnej wykładni chrześcijaństwa, szczególnie w jej katolickiej odmianie. Religia postmetafizyczna jest natomiast zbiorczą nazwą na wysiłki wielu filozofów współczesnych, starających się ukazać postmetafizyczne właśnie, słabe ujęcie religii. W różnym stopniu należą do nich choćby Vattimo czy Kearney, ale także wielu innych, np. Taylor czy Caputo.

³ Pojęciem, które można by rozważyć zamiast „gościa”, jest „bliźni” (posiadające wyraźne związki z religią), stawiane nierzadko w jednym szeregu z Innym czy Obcym (Glinkowski, 2019, s. 199). Bliźni tym jednak różni się od gościa, że zawiera w sobie aspekt przyswojenia – bliźni jest „swoim” innym, podczas gdy gość przychodzi z zewnątrz, nie zostaje przyswojony, ale ugoszczony, jego różnica i status jako zewnętrznego zostają w większym stopniu zachowane niż w przypadku bliźniego. Między innymi z tego powodu decydujemy się na odwoływanie się do pojęcia gościa, a nie bliźniego.

Zastana postać religii – Inny jako Obcy

W połowie XIV wieku w Europie czarna śmierć zbiera pokaźne żniwo, doprowadzając do śmierci wielu milionów ludzi oraz wstrząsając świadomością ówczesnych społeczeństw (Scott i Duncan, 2020, s. 22). Przerażliwe doświadczenie szalejącej choroby, którego człowiek XXI wieku mógł zaznać w nieporównywalnie mniejszym stopniu podczas pandemii COVID-19, odcisnęło piętno na kulturze średniowiecza i jego intelektualnej oraz artystycznej spuściźnie. Jednym z głównych pytań w obliczu wszechobecnej śmierci spowodowanej przez dżumę było niewątpliwie: kto ponosi winę? Kto jest odpowiedzialny za ów horror przetaczający się przez całą Europę? Na kim zatem można skupić swój gniew? Jeden z najsłynniejszych twórców średniowiecznego świata Guillaume de Machaut w *Sądzie króla Navarry* zawiera typowe dla ówczesnego chrześcijanina wyjaśnienie bezpośrednich przyczyn czarnej śmierci:

Poczem przybyła zgraja
Falszywa, zdradziecka i bluźniercza:
Było to żydostwo przekłete,
To złe, to wiarołomne,
Które dobra nienawidzi, a kocha wszelkie zło,
Które tyle dało złota i srebra
I poleciło (pewnym) chrześcijanom,
Iżby studnie, rzeki i źródła,
Które były czyste i zdrowe,
W wielu miejscach zatruli,
Od czego wielu (ludzi) swe życie zakończyło:
Albowiem wszyscy, którzy z ich (wody) korzystali,
Dość nagle umierali.
Z czego, zaprawdę, dziesięć razy po sto tysięcy
Umarło, tak na wsi jak w mieście.
I tak ujawniła się
Ta śmiertelna plaga.
Ale ten, który wysoko zasiada i daleko widzi,
Który wszystkim rządzi i o wszystko dba,
Zdrady tej dłużej ukrywać
Nie chciał, tak więc ujawnił ją
I dał tak powszechnie poznać,
Że (zdrajcy) utracili życie i dobra (swe).
Albowiem wszyscy Żydzi zostali zniszczeni,
Jedni powieszoni, inni spaleni,
Inni (znów) utopieni, innym
Ścięto głowy toporem lub mieczem (za: Girard, 1987, s. 7)⁴.

⁴ Obwinianie żydów za czarną śmierć było powszechne i skutkowało najczęściej wielką falą przemocy (Nierenberg, 1996, s. 231).

Powyższy opis przywołuje Girard, używając go jako przykładu tekstu o prześladowaniach. Przedstawia on bowiem kolektywny mord na starannie (choć niekoniecznie świadomie) wyselekcjonowanym kozle ofiarnym, którym w prezentowanym przypadku nie jest jednak pojedynczy człowiek, ale cała grupa. Dla francuskiego filozofa owa selekcja ofiarnicza przebiega wedle wyraźnych kryteriów, które sprowadzają się do kwestii różnicy (Girard, 1987, s. 35). Chodzi zatem o wszelkiego rodzaju uwarunkowane kulturowo nienormalności, dewiacje i patologie, a więc np. niepełnosprawności (zarówno umysłowe, jak i fizyczne), kalectwo, odrębny kolor skóry, odmienne od większości przekonania, herezje itd. (s. 30, 50). Kozioł ofiarny postrzegany jest jako monstrum (s. 52), negatywnie wartościowany odstępcą, przełamujący homogeniczność społeczeństwa złożonego z pozornie „normalnych” i modelowych przedstawicieli, których gniew znajduje swe ujście w przemocy wobec Innego⁵.

Z perspektywy niniejszego artykułu przywołana wyżej historia jest istotna z nieco innego powodu. Ukazuje bowiem stosunek do Innego jako do Obcego (wartościowanego negatywnie⁶) w kontekście przemocy religii – w końcu to właśnie chrześcijanie skupiają swój gniew i rozpacz, niemoc spowodowaną falą śmierci, na żydach, legitymizując swoje działanie licznymi odniesieniami do religii, np. powołując się na wolę Boga, który nie chciał dłużej ukrywać „prawdziwych” winowajców odpowiadających za chorobę i śmierć. Obcy, z perspektywy chrześcijan, wzbudza lęk, obawę, jest nieprzewidywalny, nie wiadomo, jakie są jego cele, trzeba się przed nim bronić. „Przyjmij obcego do domu, a wtrąci cię w zamieszanie i oddali cię od twoich najbliższych” (Syr 11:34)⁷ – czytamy w Starym Testamencie. Dla opisywanych przez de Machaut chrześcijan inność (różnica) jest czymś, co należy raczej zwalczać, niż zaakceptować. To kieruje nas na kwestię zastanej (metafizycznej) postaci religii i stojącego za nią zestawu przekonań. Innymi słowy, na pytanie, na jakim ideowym gruncie Inny rozumiany jest jako Obcy.

Zastana religia metafizyczna zakłada przekonanie o posiadaniu absolutnej prawdy, do której może odwołać się jako do potencjalnego usprawiedliwienia przemocy (Locke, 1963, s. 24; Kołakowski, 2010, s. 90; Ziemiński, 2020,

⁵ U Girarda istotną rolę w kontekście schematu kozła ofiarnego oraz różnicy odgrywa wydarzenie, nazywane przez niego kryzysem odróżnorodnienia, polegające na stapianiu się różnic, „homogenizowaniu” społeczności. Ów kryzys działa jak zapalnik, który wyzwała falę przemocy, dzięki której społeczeństwo może na nowo się ukonstytuować, jasno zarysowując różnice (Girard, 1987, s. 21–24).

⁶ Kowalska, a także inni badacze, wskazują jednak, że obcość „nie musi być postrzegana w kategoriach niebezpieczeństwa i wrogości. Obcy może być po prostu obojętny, nieobecny w polu uwagi – i może właśnie wtedy jest obcy w najmocniejszym sensie” (Kowalska, 2019, s. 163; por. także: Środa, 2019, s. 44).

⁷ Cytaty ze Starego i Nowego Testamentu podaję za Biblią Tysiąclecia.

s. 120)⁸. W przywołanym tekście przemoc ugruntowana jest nie tylko w akcie zemsty, nie tylko w chęci zapobiegnięcia dalszemu rozwijaniu się epidemii, ale także – a może przede wszystkim – w głębokim przekonaniu, że taka właśnie jest wola Boża, aby zabijać żydów. W imię woli Boga oraz prawdy religijnej dokonano niezliczonej ilości mordów, a bluźniercy, heretycy i ateści masowo ginęli przez swoje przekonania (Armstrong, 2000; de Vries, 2002)⁹. Dość wskazać na nieprawowiernych naukowców, głoszących sprzeczne z doktryną religijną poglądy (Brewster, 2019). Zastana postać religii skupiona jest właśnie na owym zbiorze przekonań, prawd, jakim jest doktryna zawierająca wykład tego, co jest, jak jest i jak być powinno. W związku z tym opisywana religia jest również fundamentalistyczna, i to dwojako. Po pierwsze, fundamentalizm przejawia się jako przekonanie o istnieniu i poznaniu fundamentu wiedzy, którym jest Bóg, ugruntowujący i uprawomocniający doktrynę. Po drugie, religia ta jest fundamentalistyczna w tym sensie, że nie ma w niej miejsca na wątpliwości, a nakazy i zakazy realizowane są gorliwie i bez zawahania.

Tak rozumiana religia jest programowo przeciwna wszelkiej inności. Słowa świętego Pawła: „nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3:28) nie muszą być rozumiane jako deklaracja miłującego uniwersalizmu i inkluzywizmu, ale jako wyraz niezgody na inność i dążeń ujednoczających silnie obecnych w zastanej postaci religii (Žižek, 2010, s. 58). Sprzeciw wobec inności nie jest jednak specyficznie chrześcijański. Widać go również wyraźnie na gruncie judaizmu. W Starym Testamencie Obcy z jednej strony zawsze pozostanie Obcym, ale z drugiej strony jego obcość zostaje zniwelowana, ponieważ musi on dostosować się do zwyczajów żydowskich (przede wszystkim przestrzegać prawa) i w tym sensie nie ma zgody na uznanie jego różnicy za jakkolwiek wartościową (Lb 9:14) (Dziadosz, 2017, s. 34; Jasiński, 2017, s. 164).

Obcym można się też stać w wyniku odstępstw. Największa prócz śmierci kara przewidywana przez religię: chere, anatema, ekskomunika, wykluczenie poza obóz, to przecież uczynienie kogoś obcym, wyobcowanie. Wyraźnie pokazuje to status Obcego. Być Obcym to prawie jak być martwym. Być poza wspólnotą, być różnym jest zawsze czymś negatywnym. W wielu wykładniach chrześcijaństwa Obcy (ten, który znajduje się poza Kościołem) nie może być zbawiony, a więc czeka go los najgorszy z możliwych (Kołakowski, 2010, s. 85). Tylko rezygnacja z obcości, zniwelowanie różnic, ujednoczenie, prowadzi do niemalże ontologicznego wywyższenia.

⁸ Na gruncie judaizmu przekonaniem takim może być choćby ekskluzywna idea wybrania (Dziadosz, 2017, s. 20).

⁹ O schematach przemocy religii piszą natomiast Girard (1993–1994) czy Sloterdijk (2014).

Na gruncie zastanej religii Inny, pojęty jako Obcy, jawi się jako wróg i zagrożenie, a nawet brud profanujący czystość sacrum.

Przemówił znów Pan do Mojżesza: „Rozkaż Izraelitom usunąć z obozu każdego chorego na trąd, cierpiącego na wycieki oraz tego, kto zaciągnął nieczystość przy zwłokach zmarłego. Tak mężczyznę jak i kobietę macie usunąć poza obóz, aby nie plugawili waszego obozu, gdzie Ja mieszkam pośród was”. (Lb 5:1–4)

Ten, kto w jakiś sposób odróżnił się od społeczności – czy to poprzez grzech, czy chorobę, czy kontakt ze śmiercią, staje się Obcym i musi zostać wyłączony poza obóz, gdzie mieszka Bóg. Obcy nie ma zatem dostępu do Boga, w Jego obliczu bowiem wszyscy są tacy sami, społeczność święta jest absolutnie homogeniczna. W innym miejscu czytamy:

Dalej Pan powiedział do Mojżesza: „Mów do Izraelitów: Ktokolwiek spośród synów Izraela albo spośród przybyszów, którzy osiedlili się w Izraelu, da jedno ze swoich dzieci Molochowi, będzie ukarany śmiercią. Miejscowa ludność ukamieniuje go. Ja sam zwrócę oblicze moje przeciwko takiemu człowiekowi i wyłączę go spośród jego ludu, ponieważ dał jedno ze swoich dzieci Molochowi, splugawił mój święty przybytek, zbezczeszczył moje święte imię”. (Kpł 20:1–3)

Czczenie obcych bóstw, w ogóle herezja, sprawia, że człowiek staje się różny, Obcy – w związku z tym zostaje wykluczony poza społeczność, a Bóg odwraca się od Niego.

Innowiercy i ateści nie zawsze jednak muszą być heretykami (o ile heretyka rozumieć jako przedstawiciela danej religii, który rości sobie prawo do właściwej jej interpretacji, podczas gdy oficjalna wykładnia jest inna – Kołakowski, 2010, s. 11). Metafizyczna postać religii zakłada podejmowanie z nimi dialogu (co widoczne jest choćby poprzez obowiązek misyjny w chrześcijaństwie). Jest to jednak dialog skierowany na nawrócenie, a więc na zniwelowanie istniejącej różnicy między prawowiernym a Obcym (Ziemiński, 2016, s. 250, 253). Inność, różnica jako taka, jest czymś jednoznacznie niepożądanym na gruncie religii zastanej, a dialog nie może być uznany za autentyczny, nie jest bowiem oparty na partnerskich relacjach i wzajemnym szacunku. Obcy zawsze będzie tym, który jest w błędzie i którego owszem – można wysłuchać, ale którego nie można pozostawić takim, jakim jest obecnie, tylko należy sprowadzić go na drogę prawdy. Jeśli natomiast nie jest to możliwe słowem i perswazją, trzeba to uczynić siłą¹⁰. W tym sensie zastana religia jest religią przemocy, co widać wyraźnie w historii – prócz przytoczonego już przykładu prześladowań żydów jako Obcych, można wskazać także na inne wydarzenia z przeszłości,

¹⁰ Fanatyków przemocą nawracających w imię prawdy nazywa trafnie Locke „szermierzami prawdy” (Locke, 1963, s. 20).

takie jak: krucjaty, polowania na czarownice czy kolonializm – by przywołać te najbardziej oczywiste.

Zastana postać religii to zatem religia, gdzie Inny traktowany jest nie z miłością i otwartością, ale jako intruz, Obcy, którego należy albo jak najszybciej włączyć we „właściwą” społeczność religijną, zasymilować, albo pozbyć, najlepiej ostatecznie, aby jego przekonania nie wpłynęły w żaden sposób na absolutne prawdy jedynej właściwej religii. Współczesna kultura Zachodu, gdzie podkreślane są takie wartości jak tolerancja czy pluralizm, domaga się jednak wykroczenia poza zastaną metafizyczną interpretację religii i sformułowanie takiej, która ukazywałaby religię jako otwartą na Innego, traktującą go jako Gościa, a nie Obcego.

Interludium – splot Obcego i Gościa

Przyglądając się dwóm wspomnianym pojęciom: Obcego i Gościa, można zauważyć zasadniczą normatywną różnicę między nimi. Obcy wartościowany jest negatywnie, Gość pozytywnie; wobec Obcego przyjmowana jest postawa zamknięta, wykluczająca, niechętna, wobec Gościa natomiast dominuje otwartość i życzliwość. Napięcie istniejące między tymi pojęciami wydaje się jednak słabnąć w kontekście ich greckiego i łacińskiego źródłosłowu. *Ksenos* oraz *hospes* oznaczają bowiem zarazem Obcego (wroga), jak i Gościa (Koziara i Przybylska, 2017, s. 84)¹¹. Nie istnieje w nich to normatywne rozróżnienie odsyłające do zajmowanej wobec Innego postawy, a Obcy i Gość stapiają się niejako w neutralnym Innym. To dopiero kontekst czyni z Innego negatywnie wartościowanego Obcego lub postrzeganego pozytywnie Gościa¹².

Z tej perspektywy powyższe refleksje na temat Innego na gruncie zastanej religii mogą wydawać się zbyt jednostronne i upraszczające, sztucznie skonstruowane tak, aby świadczyły na niekorzyść konkretnej interpretacji religii¹³. Status Innego nie jest bowiem w istocie tak oczywisty, szczególnie

¹¹ Przywołani autorzy precyzyjnie ukazują problemy związane z translacją *ksenos* i *hospes* oraz konstruuje tabelę, w której porównują przekłady wspomnianych pojęć w różnych tłumaczeniach Biblii na język polski. Tabela ta jest niezwykle wymowna, wynika z niej choćby, że w przykładach dawniejszych właściwie wyłączone, a co najmniej powszechne było używanie terminu „gość”. To dopiero przekłady nowoczesne wprowadzają takie terminy, jak „obcy”, „tułacz”, „przybysz” i inne (Koziara i Przybylska, 2017, s. 90–91). Analizy hebrajskiego odpowiednika pojęcia „obcy” dokonuje natomiast Dziadosz (2017, s. 22–26) czy Pytel (1977, s. 172) – por. także: Kearney, 2011, s. 38.

¹² Jak wskazuje Pytel – w Nowym Testamencie *ksenos* używane jest głównie w kontekście pozytywnym jako gość, co nie jest widoczne w Starym Testamencie, gdzie *ksenos* może posiadać zarówno pozytywne, jak i – zazwyczaj – negatywne konotacje (Pytel, 1977, s. 173).

¹³ Chociaż warto wspomnieć, że na gruncie samego Starego Testamentu wydaje się dominować negatywny stosunek do obcego (mimo występujących przykładów gościnności – Dziadosz,

w kontekście Starego Testamentu (Dziadosz, 2017, s. 20; Jasiński, 2017, s. 170). Jako kontrargument wobec negatywnego stosunku do Innego w obrębie religii metafizycznej można przecież przywołać sam status Izraela (a potem także Jezusa) jako Obcego (Dziadosz, 2017, s. 19; Jasiński, 2017, s. 167), powtarzane ponad 30 razy w Starym Testamencie przykazanie miłości dla Obcego (Jasiński, 2017, s. 163; Kearney, 2011, s. 21), czy historie obrazujące gościnność (Łk 10: 29–34). Z drugiej strony jednak tekst ten nie stroni od opisów przemocy na wielką skalę dokonywanej a to bezpośrednio przez Boga (Wj 14: 27), a to przez społeczność Izraela wobec Obcych (Joz 6: 21)¹⁴. W związku z tym być może pomocne okazałoby się rozróżnienie na obcego kolektywnego i indywidualnego. Ten pierwszy traktowany jest jako zagrożenie, które należy zwalczyć, zdusić w zarodku. Ten drugi jawi się natomiast jako gość, którego trzeba podjąć. W istocie, przemoc wobec obcych w Starym Testamencie ukazywana jest najczęściej w postaci walk Izraela z innymi narodami o dominację (Pwt 2: 31–34). Narody te mają swoich bogów, swoją kulturę, obyczaje i wierzenia i jako różne, ale zarazem stanowiące zagrożenie dla jeszcze nieugruntowanej pozycji Boga Izraela lub ze względu na ich status jako „wrogów”, muszą zostać zniszczone (Sm 15: 2–3). Ich odmienność nie może istnieć. Przemoc wobec kolektywnego obcego wyraża się w np. nakazach eksterminacji innych narodów czy w stosunku do własności obcych oraz do ich żon (Ezd 10: 10–11). Obcy indywidualny zaś, przybysz, napotkany tułacz postrzegany nie jako przedstawiciel danego konkurencyjnego narodu, ale jako drugi człowiek, traktowany jest raczej z życzliwością, jako Gość¹⁵. W tym kontekście modelową jest historia Abrahama, który gości trzech wędrowców.

Postulowana postać religii – Inny jako Gość

W Księdze Rodzaju czytamy:

Pan ukazał się Abrahamowi pod dębami Mamre, gdy ten siedział u wejścia do namiotu w najgorętszej porze dnia. Abraham spojrzawszy dostrzegł trzech ludzi

2017, s. 20, 28; Jasiński, 2017, s. 169; Pytel, 1977, s. 172). Z taką tezę polemizuje Wolter, wskazując na tolerancję obecną w judaizmie (Wolter, 1956, s. 61–67).

¹⁴ Cavanaugh ukazuje Boga jako głównego sprawcę przemocy – to do niego należy odbieranie życia, a te zbrodnie, które popełniają Izraelici, to tylko wypełnianie kary boskiej (znów więc potwierdza się przekonanie, że to w gestii Boga leży zabijanie – Cavanaugh, 2004, s. 514).

¹⁵ W tym miejscu narzuca się przywołanie Levinasa i stwierdzenie, że obcy kolektywny jest niejako obcym bez twarzy, bez indywidualnej tożsamości, jest wręcz nieludzki; podczas gdy obcy indywidualny staje z nami twarzą w twarz, objawia nam swą twarz, która mówi „nie zabijaj mnie” – stąd właśnie różny stosunek do Innego tekstach Starego Testamentu (Lévinas, 2002, s. 234).

naprzeciw siebie. Ujrawszy ich podążył od wejścia do namiotu na ich spotkanie. A oddawszy im pokłon do ziemi, rzekł: „O Panie, jeśli darzysz mnie życzliwością, racz nie omijać Twego sługi! Przyniosę trochę wody, wy zaś raczcie obmyć sobie nogi, a potem odпочnijcie pod drzewami. Ja zaś pójdę wziąć nieco chleba, abyście się pokrzepili, zanim pójdziecie dalej, skoro przechodzicie koło sługi waszego”. A oni mu rzekli: „Uczyń tak, jak powiedziałeś”. Abraham poszedł więc spieszenie do namiotu Sary i rzekł: „Prędko zacznij ciasto z trzech miar najczystszej mąki i zrób podpłomyki”. Potem Abraham podążył do trzody i wybrawszy tłuste i piękne cielę, dał je słudze, aby ten szybko je przyrządził. Po czym, wzięwszy twaróg, mleko i przyrządzone cielę, postawił przed nimi, a gdy oni jedli, stał przed nimi pod drzewem. (Rdz 18: 1–8)

Obraz gościny Abrahama ma istotne znaczenie dla rozwijanego przez Kearneya anateizmu, gdzie gościnność odgrywa kluczową rolę (Kearney 2011, s. 18)¹⁶. Dla irlandzkiego filozofa jest ona właściwie sednem religijności i wiąże się z tym, co Kearney nazywa zakładem anateistycznym (s. 40). Otóż tak jak Abraham widząc trzech przybyszów, wychodzi im na spotkanie (i to mimo trudności w postaci pogody), tak każdy wierzący w Innym powinien dostrzeżać Gościa. Wiąże się to zarówno z wysiłkiem (pokonaniem zewnętrznych przeszkód symbolizowanych przez „najgorętszą porę dnia” w przypowieści), jak i z ryzykiem – nie wiadomo bowiem, jakie Inny ma zamiary. Stąd wierzący musi podjąć zakład i zawierzyć w dobre intencje Innego (s. 19). Religia w tej perspektywie jest ryzykiem i musi być wciąż na nowo potwierdzana; za każdym razem, gdy spotykam Innego muszę całkowicie na nowo zdecydować się podjąć zakład, dokonać „skoku wiary”, o którym pisał Kierkegaard i tak jak Abraham rozpoznać osobę stojącą naprzeciw mnie jako Gościa, a nawet – w ostatecznym rozrachunku – jako boskiego Ty (s. 182)¹⁷ w kontekście słów Jezusa:

Wtedy odezwie się Król do tych po prawej stronie: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata! Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie”.

Wówczas zapytają sprawiedliwi: „Panie, kiedy widzieliśmy Cię głodnym i nakarmiliśmy Ciebie? spragnionym i daliśmy Ci pić? Kiedy widzieliśmy Cię przybyszem

¹⁶ Anateizm w dużym uproszczeniu oznacza powrót do Boga po śmierci Boga – jak głosi podtytuł dzieła Kearneya. Rozwijany przez niego projekt jest jednak nie tyle projektem religijnym, co raczej pewnego rodzaju matrycą odpowiednią potencjalnie dla wielu różnych religii. Istotniejszą bowiem od konkretnych dogmatów religijnych jest przyjmowana przez wierzącego otwartość i gotowość do pozostawania w nieustannym ruchu powracania (na co wskazuje przedrostek ana-) i podejmowania ryzyka wiary w słabego Boga.

¹⁷ Podobnie jak u Levinasa, w twarzy Innego zawsze „objawia się” Bóg (Levinas, 2002, s. 78).

i przyjęliśmy Cię? lub nagim i przyodzialiśmy Cię? Kiedy widzieliśmy Cię chorym lub w więzieniu i przyszliśmy do Ciebie?”. A Król im odpowie: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co czyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili”. (Mt 25: 34–40)¹⁸

Bóg jako Inny, jako przybysz (Obcy) musi zostać ugoszczony niezależnie od tego, czy o gościnę zabiega bezpośrednio On, czy objawia się pod postacią aniołów, przybyszów, czy „jednego z tych braci Jego najmniejszych”. Wymienione uczynki miłosierdzia powodowane są życzliwością, gościnnością i otwartością na Innego. Takiego rodzaju postawa stanowi sedno postulowanej religii, która chce zerwać z pełnym przemocy rozpoznaniem Innego jako Obcego na rzecz miłosiernego potraktowania Innego jako Gościa. Czym więc, w porównaniu do religii zastanej, cechuje się proponowana, gościnna postać religii?

Z pewnością jest to religia umiarkowanie sceptyczna, nieroszcząca sobie prawa do posiadania absolutnej prawdy i otwarta na różne interpretacje (Vattimo, 1999, s. 60; 2002, s. 6). Kościół nie posiada na jej gruncie hermeneutycznego monopolu, a teksty i dogmaty religijne nie mają charakteru ostatecznego i domkniętego, ale domagają się coraz to nowych prób uchwycenia ich sensu dla nas tu i teraz – jak twierdzi Vattimo (1999, s. 66). Uznając historyczny charakter objawienia, otwiera się możliwość poszukiwania jego znaczenia dla obecnej epoki i jej potrzeb. Nie chodzi tu oczywiście o arbitralne i całkowicie dowolne „dopasowywanie” tekstów świętych i prawd wiary do współczesnej sytuacji, jakakolwiek by ona nie była, ale raczej o pełne szacunku dla tradycji reinterpretacje, które biorą pod uwagę daną sytuację historyczną. Dla Vattimo granicą interpretacji jest miłość i wydaje się, że takie założenie pozostaje w zgodzie z proponowanym w niniejszym tekście ujęciem religii, w której rozpoznanie Gościa w Innym stanowi centrum. Owo rozpoznanie bowiem powodowane jest niczym innym niż właśnie miłością. Gościnność stanowi wyraz (religijnej) miłości. To ona zatem stanowi zarazem punkt wyjścia (motywację), jak i dojścia (cel) postmetafizycznej religii. Na jej gruncie Inny ze swoją „prawdą”, z przynoszonym przez niego zestawem przekonań, nie jest traktowany jako zagrożenie dla mojej „prawdy” i tożsamości, ale raczej jako okazja do poszerzenia horyzontów, zapoznania się z inną perspektywą i ewentualnego zrewidowania własnych przekonań, sformułowania nowej interpretacji. Religia postulowana jest więc otwarta na Innego, traktuje spotkanie z nim, wejście z nim w dialog jako wydarzenie pozytywne, otwierające różne możliwości, a nie jako akt agresji, wojny czy próby zawłaszczenia, który trzeba jak najszybciej zakończyć, albo jako spotkanie z błędem, który trzeba skorygować.

¹⁸ Fragment ów w kontekście różnic w ujęciu nakazu przyjęcia obcego powodowanych różnicami w przekładzie greckiego *kseños* lub łacińskiego *hospes* omawiają Koziara i Przybylska (2017).

Celem dialogu nie jest tu nawrócenie, a więc doprowadzenie do jedności, ale zachowanie pluralizmu (Lyotard, 2010, s. 100; Marquard, 2001, s. 159; Szulakiewicz, 2015, s. 22). W związku z tym obowiązek misyjny obecny choćby w chrześcijaństwie musi zostać zrewidowany – albo należy go całkowicie odrzucić, ze względu na zawartą w nim implicite przemocowość albo zreinterpretować na gruncie wielości jako obowiązek podejmowania dialogu z Innym, rozmowy, która jednak nie kończy się nawróceniem, ale otwarciem perspektyw przed rozmówcą z nadzieją, że owo otwarcie przyczyni się do ukierunkowania Innego na miłość z zachowaniem jednak jego odrębności. Różnica jako taka rozpatrywana jest w związku z tym pozytywnie, a religia postmetafizyczna nie zawiera w przeciwieństwie do zastanej, metafizycznej postaci religii, dążeń ujednocających (Sloterdijk, 2013, s. 135–136).

Co więcej, na gruncie postulowanej religii Inny zyskuje szczególny charakter w kontekście rozumienia postaci Jezusa jako archetypu Innego (Kearney, 2011, s. 27)¹⁹. Chrześcijański Bóg-człowiek zawsze przychodzi spoza, nawet w swojej ojczyźnie paradoksalnie nie jest u siebie. Do zebranych w synagodze w Nazarecie żydów mówił: „zaprawdę powiadam wam: żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie” (Łk 4: 24). Słowa te na tyle wzburzyły słuchaczy, że „porwali Go z miejsca, wyrzucili Go z miasta i wyprowadzili aż na stok góry, na której ich miasto było zbudowane, aby Go strącić” (Łk 4: 29). Wyraźnie widać inność Jezusa nawet w środowisku, w którym się wychował. Jednak już sam początek życia wcielonego Boga naznaczony jest doświadczeniem radykalnej Inności nie tylko dlatego, że Bóg jest całkiem inny od człowieka, ale również dlatego, że wśród napotkanych ludzi dominuje metafizyczna interpretacja religii, a więc nastawienie do Innego jako do Obcego, a nie Gościa.

Na świecie było [Słowo],
a świat stał się przez Nie,
lecz świat Go nie poznał
Przyszło do swojej własności,
a swoi Go nie przyjęli. (J 1: 10–11)

„Swoi” również w powyższym fragmencie potraktowali Jezusa jako Innego, którego należy odtrącić. Oba przykłady pokazują sytuacje skrajne, w których jest się odtrąconym, Innym, mimo że powinno się być „u siebie” – w pierw-

¹⁹ Związanie Boga z obcością nie jest konceptem stricte chrześcijańskim, bowiem już w mitologii greckiej występował Dzeus-ksenos, który posyłał obcych, był ich patronem, przedstawicielem i wymierzał karę za niewypełnianie prawa gościnności. Mimo to dopiero w chrześcijaństwie Bóg-Jezus zostaje z obcym utożsamiony. Ciekawej analizy prawa gościnności w obrębie tradycji żydowskiej, greckiej i chrześcijańskiej oraz w odniesieniu do związków Boga z Obcym dokonuje Pytel (1977, s. 174–180).

szym przypadku „u siebie” oznacza obszar geograficzny, ojczyznę, w której się dorastało, w drugim „u siebie” jest potraktowane bardziej metaforycznie jako z jednej strony bycie człowiekiem pośród ludzi (bycie tym samym), z drugiej jako bycie panem i stwórcą wśród poddanych i stworzeń (a więc bycie wśród swojej własności). Nawet w tych sytuacjach Jezus jest Inny, nie jest „swój” i „u siebie”.

Inny na gruncie religii postmetafizycznej jest za każdym razem boskim Innym, Innym-Jezusem, który został odtracony, ale wobec którego (aby przełamać myślenie w kategoriach religii metafizycznej) trzeba podjąć ów anateistyczny zakład – o czym pisze Kearney – i którego trzeba ugościć. W Liście do Hebrajczyków czytamy: „Niech trwa braterska miłość. Nie zapominajmy też o gościnności, gdyż przez nią niektórzy, nie wiedząc, aniołom dali gościnę” (Hbr 13: 2). W innym miejscu zaś:

Jeżeli w waszym kraju osiedli się przybysz, nie będziecie go uciskać. Przybysza, który się osiedlił wśród was, będziecie uważać za obywatela. Będziesz go miłował jak siebie samego, bo i wy byliście przybyszami w ziemi egipskiej. Ja jestem Pan, Bóg wasz! (Kpł 19: 33–34).

Rozpoznanie Innego jako boskiego Gościa stoi więc w centrum postulowanej postaci religii, nie wykraczając poza tekst objawiony, wręcz przeciwnie – bezpośrednio się na niego powołuje. Tak pojęta religia pretenduje do miana religii pozbawionej teoretycznych podstaw uprawomocnienia przemocy (Vattimo, 1999, s. 44).

Zakończenie

Przystępując do spotkania z Innym, musimy każdorazowo podjąć decyzję o tym, jakiego rodzaju nastawienie zamierzamy przyjąć i jak chcemy go potraktować. Dwie główne możliwości zawierają się w rozpoznaniu Innego jako Obcego, wobec którego przyjmowana jest ostrożna i zamknięta, pełna podejrzliwości postawa, bądź jako Gościa, na którego obecność jest się otwartym, wobec którego jest się ufnym i którego chce się ugościć (Dziadosz 2017, s. 22; Kearney 2011, s. 17). Można powiedzieć, że pierwsze nastawienie jest nastawieniem obronnym (zakładającym milczącą przemoc), drugie natomiast bezbronnym (projektującym świat bez przemocy). Na podstawie ujęcia Innego jako albo Obcego albo Gościa można ukazać zasadniczą zmianę w interpretacji religii, którą postuluje religia postmetafizyczna sprzeciwiająca się zastanemu, metafizycznemu rozumieniu religii.

Religia zastana jawi się bowiem jako pełna przemocy (na jej gruncie niezwykle łatwo uzasadnić przemoc przede wszystkim poprzez odwołanie się do

kategorię prawdy absolutnej), gdzie Inny jawi się jako Obcy, a różnica, którą wprowadza, wymaga jak najbardziej radykalnej eliminacji. Jedność jest tym, co pożądane. W dzisiejszym świecie zachodnich liberalnych demokracji, takiego rodzaju ujęcie religii traci jednak sens, staje się „nieatrakcyjne”, bo jest niezgodne z dominującym poczuciem moralnym²⁰. W związku z tym postuluje się inną interpretację religii jako religii postmetafizycznej, gdzie Inny przyjmuje postać Gościa. Różnica jako taka staje się w tym kontekście wartością, którą trzeba zachować. Wydaje się, że w takiej postaci religia ma szansę sprostać standardom moralnym obecnym w społeczeństwach zachodu i stać się prawdziwie religią miłości, pozbawioną gniewu, gorliwości i ksenofobicznego strachu religii metafizycznej.

Literatura

- Armstrong, K. (2000). *The Battle for God*. Alfred Knopf.
- Brewster, D. (2019). *Martyrs of science*. Wentworth Press.
- Cavanaugh, W. T. (2004). Killing in the Name of God. *New Blackfiars*, 85, 510–523.
- Delsol, Ch. (2022). *Zmierzch uniwersalności. Postmodernistyczny Zachód i jego opo-
nenci, globalny konflikt paradygmatów*. Tłum. K. Belaid. Instytut Wydawniczy PAX.
- Dziadosz, D. (2017). „I wy byliście przybyszami...” „Obcy” w religijnym i społeczno-
-kulturowym kontekście Biblii Hebrajskiej. *Ethos*, 1, 19–39.
- Girard, R. (1987). *Kozioł ofiarny*. Tłum. M. Goszczyńska. Wydawnictwo Łódzkie.
- Girard, R. (1993–1994). *Sacrum i przemoc*. Tłum. M. i J. Plecińscy. Wydawnictwo
Brama.
- Glinkowski, W. (2019). Bliźni, obcy, inny – w perspektywie dialogicznej. *Etyka*, 1,
198–210.
- Jasiński, A. S. (2017). Obcy w Starym Testamencie. *Scriptura Sacra*, 21, 157–171.
- Kearney, R. (2011). *Anatheism: Returning to God after God*. Columbia University Press.
- Kołakowski, L. (2010). *Herezja*. Wydawnictwo Znak.
- Kowalska, M. (2019). Uwagi o fenomenologii, polityce i etyce obcości. *Etyka*, 1,
152–174.
- Koziara, S., Przybylska, R. (2017). Gość czy obcy? Od przekazu ewangelicznego do
polskich przekładów biblijnych. Problem ekwiwalencji. *LingVaria*, 2, 73–91.
- Lévinas, E. (2002). *Całość i nieskończoność*. Tłum. M. Kowalska. Wydawnictwo Na-
ukowe PWN.
- Locke, J. (1963). *List o tolerancji*. Tłum. L. Jachimowicz. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Liotard, J.-F. (2010). *Poróżnienie*. Tłum. B. Banasiak. Wydawnictwo Uniwersytetu
Jagiellońskiego.
- Marquard, O. (2001). *Szczęście w nieszczęściu*. Tłum. K. Krzemieniowa. Wydawnictwo
Oficyna Naukowa.

²⁰ O aporiach współczesnego zachodniego poczucia moralnego i umoralnianiu takich sfer jak polityka pisze ciekawie Delsol (2022, s. 175–180).

- Nierenberg, D. (1996). *Communities of Violence*. Princeton University Press.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia* (2003). Wydawnictwo Pallottinum.
- Pytel, J. (1977). Pojęcie gościnności w literaturze biblijnej i greckiej. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 30, 172–181.
- Scott, S., Duncan, Ch. (2020). *Czarna śmierć. Epidemie w Europie od starożytności do czasów współczesnych*. Tłum. A. Siennicka. Wydawnictwo Bellona.
- Sloterdijk, P. (2013). *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*. Tłum. B. Baran. Wydawnictwo Aletheia.
- Sloterdijk, P. (2014). *W cieniu góry Synaj*. Tłum. B. Baran. Wydawnictwo Aletheia.
- Szulakiewicz, M. (2015). Filozofia dialogu a dialog ekumeniczny. *Literaria Copernicana*, 1, 10–27.
- Środa, M. (2019). Obcość, obojętność, okrucieństwo. *Etyka*, 1, 42–60.
- Vattimo, G. (1999). *Belief*. Tłum. L. D’Isanto. Stanford University Press.
- Vattimo, G. (2002). *After Christianity*. Tłum. L. D’Isanto. Columbia University Press.
- Vries, H. de (2002). *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. Johns Hopkins University Press.
- Wolter (1956). *Traktat o tolerancji*. Tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ziemiński, I. (2016). O (nie)możliwości dialogu międzyreligijnego. *Ethos*, 1, 243–258.
- Ziemiński, I. (2020). *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Žižek, S. (2010). *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*. Tłum. A. Górny. Wydawnictwo Muza.