

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

SPÓR O UBÓJ RYTUALNY – KOLIZJA RACJI ABSOLUTNYCH

Kiedy przygotowaliśmy niniejszy tom „Ethosu”, sprawa uboju rytualnego znajdowała się w dalekim tle dyskursu publicznego. Dopiero uchwalenie przez Sejm w lipcu 2013 roku zakazu zabijania zwierząt bez ogłuszania spowodowało w Polsce napięcie pomiędzy wyznawcami tradycyjnego nurtu judaizmu oraz islamu a państwem, którego są obywatelami. Co więcej, miało ono również reperkusje dyplomatyczne i wprowadziło pewien niepokój w relacjach polsko-izraelskich. Spór ogarnął szerokie kręgi międzynarodowe, o czym świadczy debata przedstawicieli światowego judaizmu z politykami Unii Europejskiej. Przez media krajowe przetoczyła się dyskusja, w której – jak zwykle w sprawach ważnych – emocje mieszają się z argumentami.

Cóż można dopowiedzieć „przez pryzmat «Ethosu»”? Temperatura sporu pokazuje, że konieczny jest głębszy namysł nad jego źródłami. W sposób nieuchronny w sporze tym wątki etyczne, prawne i kulturowe, a nawet ekonomiczne nakładają się na siebie i zrastają się w swoistą całość, ale to nie znaczy, że nie można ich oddzielać i porządkować według stopnia doniosłości. To, że sami protagoniści sporu nie widzą sposobu koncyliacji, nie znajdują kompromisu pomiędzy kategorycznym sprzeciwem wobec zadawania cierpienia istotom żywym a bezwzględną wiernością tradycji religijnej, nie oznacza wcale, że racje, do których się odwołują, są naprawdę absolutne.

Etyka postępowania wobec zwierząt, na gruncie której formułowane są ich prawa, nawiązuje do osiągnięć dyscyplin empirycznych – takich jak biologia, psychologia zwierząt i etologia – dzięki którym odrzuca się naiwne postrzeganie zwierząt jako przedmiotów czy maszyn, a dostrzega podmiotowy sposób ich bytowania. Świadomość, uczucia i pamięć stanowią o bogatych treściach podmiotowego życia zwierząt. Wiemy, że przeżywają one lęk i ból. Dążenie do ograniczenia lub nawet całkowitej eliminacji cierpienia naszych „braci mniejszych” stanowi jądro etyki nakazującej ludziom, aby nie wyrządzali krzywdy istotom żywym. Wrażliwość na cierpienie zwierząt trzeba uznać za przejaw moralnego przebudzenia w cywilizacji naukowo-technicznej, która ignoruje aksjologiczny wymiar rzeczywistości.

W swych zasadniczych nurtach etyka postępowania wobec zwierząt pozostaje zawieszona w metafizycznej próżni, co stanowi nie tylko o jej teoretycznej słabości, lecz rodzi również poważne konsekwencje praktyczne. Podkreślanie podobieństw między podmiotowym bytowaniem zwierząt i ludzi, a nawet redukcja człowieka do zwierzęcia wyrażana w deskrypcji human animals i non human animals nie mogą zastąpić ontologicznego namysłu nad sensem podmiotowości ludzkiej i zwierzęcej. Uchwycenie różnicy jest zadaniem dla rzetelnej ontologii realistycznej, odkrywającej pluralizm bytów, ich analogię i zarazem odrębność. Wartość bytu wiąże się z jego ontologiczną rangą, dlatego zasadnicza granica

aksjologiczna przebiega między osobami i bytami nieosobowymi. Normy moralne obejmują stosunek człowieka do zwierząt, ale z uwzględnieniem porządku bytu jako kryterium obiektywnego, chroniącego przed arbitralnością egoizmu gatunkowego.

Unikająca rozróżnień ontologicznych etyka postępowania wobec zwierząt wpada w pułapkę absolutyzmu – przeniesionego z człowieka na wszystkie istoty żywe. Absolutny zakaz zadawania cierpienia zwierzętom nie domaga się nawet uzasadnienia, zastępuje go odwołanie się do współczucia. Nie sposób negocjować znaczenia postawy współczucia dla obudzenia wrażliwości moralnej, ale z drugiej strony kierowanie się w moralności wyłącznie uczuciami nie wystarcza. Moralność zbudowana na współczuciu może łatwo zagubić kontury realnych faktów oraz wypaczyć zachodzące pomiędzy nimi relacje i proporcje. Może właśnie takim zagubieniem proporcji należy tłumaczyć obecną w tekstach Petera Singera kategoryczną opcję na rzecz wyzwolenia zwierząt i jednocześnie aprobata aborcji i eutanazji wśród ludzi. Etyka życia w wersji Singera rozbija się ewidentnie o rażąco niekonsekwencji – aborcja powoduje przecież cierpienie nasciturusa.

U podstaw etyki postępowania wobec zwierząt tkwi – jak się wydaje – hedonistyczne kryterium normy moralności sformułowane przez Jeremy'ego Benthama, uznającego przyjemność za dobro moralne, a ból i przykrość za moralne zło. Moralnym ideałem byłoby zatem działanie na rzecz świata bez cierpienia. Błąd tego projektu polega jednak na tym, że wysiłek ograniczenia i minimalizacji cierpienia odwraca się w stronę realizacji utopii świata wolnego od cierpienia. Ponadto ten sposób myślenia zaciera różnicę pomiędzy okrucieństwem a koniecznym zadawaniem bólu.

Troska o dobrostan zwierząt nie może się ograniczyć do zapewnienia im bezbolesnej egzystencji i bezbolesnej śmierci. Przyzwolenie na pewną dawkę bólu związanego z hodowlą zwierząt i ich ubojem nie musi oznaczać pogardy i znęcania się nad bezbronnymi istotami. Dotyczy to zresztą nie tylko zwierząt. Gdyby zakaz wyrządzania przykrości polegającej na przeżywaniu bólu psychicznego był absolutny, nie wolno by było powiedzieć komuś prawdy, która może boleć. Owszem, ból jest złem, ale nie jest nim w stopniu absolutnym i wyłącznym. Fakt, że uniknięcie bólu może okazać się bardziej szkodliwe niż jego przeżycie, każe myśleć, że zło bólu nie znajduje się tylko w nim samym. W gruncie rzeczy to nie wzgląd na ból lub jego brak stanowi kryterium moralnej oceny czynu, lecz wartość, którą należy afirmować dla niej samej.

Niepokój o kształt polskiej demokracji budzi zignorowanie przez parlament stanowiska Żydów i muzułmanów. Prawa zwierząt postawiono wyżej niż prawo do wolności religijnej. Spowodowało to nie tylko chaos prawny – ustawa regulująca stosunek Rzeczypospolitej Polskiej do wyznawców judaizmu gwarantuje bowiem prawo do uboju rytualnego zgodnie z tradycją żydowską – ale ustawodawca zachował się tak, jakby prawo religijne wywodzące się z innych źródeł mogło zostać zmienione przez państwo, w którym żyją wyznawcy tej religii. Trudno się dziwić oburzeniu Żydów i muzułmanów, wszak ugodzono w podstawowe prawo ludzkie.

Nowoczesne demokracje stają przed dylematem: Czy afirmacja wolności religijnej pociąga za sobą również prawną legalizację każdej praktyki kulturowanej przez jakąś wspólnotę religijną? Na przykład: Czy należy usankcjonować prawnie poligamię stanowiącą część systemu kultury zakorzenionej w religii? Czy powinno się zezwolić muzułmankom na noszenie czadoru w miejscach publicznych? Czy można tolerować autorytarne praktyki w sektach? Nie ma wcale jednej odpowiedzi, która ukazywałaby słuszne działanie państwa w każdej z tych spraw, należy je traktować jako osobne przypadki uwikłane w odmienne problemy aksjologiczne.

Szlachetna pasja obrony zwierząt przed cierpieniem prowadzi do uprzedzenia wobec uboju rytualnego, któremu przypisuje się inny sens aniżeli ten, o jaki chodzi wyznawcom judaizmu. Potraktowanie racji, na które powołuje się tradycja żydowska, jako przejawu zabobonu religijnego, jest arogancją, u podstaw której może znajdować się ignorancja lub ideologiczne zaślepienie uniemożliwiające wsłuchiwanie się w racje innego.

Nieporozumieniem jest przypisywanie Żydom braku wrażliwości na los zwierząt. Praktyka uboju rytualnego, chociaż nie eliminuje cierpienia zabijanego zwierzęcia, wyrasta z troski o minimalizację jego bólu. Już w starożytności, zanim narodziła się współczesna wrażliwość na przeżycia zwierząt, wypracowane zostały takie techniki uboju, które ograniczają czas cierpienia zabijanego zwierzęcia. Trwa ono kilka, najwyżej kilkanaście sekund. Rzeźnik przechodzi przeszkolenie i co roku odnawiana jest jego licencja. Oczywiście troska o to, aby zabijanie odbywało się sprawnie, z daleko posuniętą delikatnością, nie jest tym samym, co postulat zabijania zwierząt bez bólu. Warto jednak zauważyć, że kultura uboju rytualnego wyrasta z podobnej intuicji „podmiotowości zwierzęcia”, ze zrozumienia jego przeżyć i wyraża się w niej zasada szacunku dla stworzenia.

Istoty praktyki uboju rytualnego nie można sprowadzać tylko do jej aspektów technicznych, gdyż zasadniczo wyraża się w niej afirmacja prawdy o wartości życia. Zakaz spożywania mięsa skażonego krwią wiąże się z przekonaniem, że w krwi znajduje się pierwiastek życia. Ponieważ uważa się, że krew jest czynnikiem ożywiającym, traktuje się ją jako element duszy, a właściwie jej części (funkcji) określanej terminem „nefesz”. Praktyka uboju rytualnego chroni bowiem przed spożyciem czegoś, co uczestniczy w wartości absolutnej. W świadomości religijnego Żyda koszerne mięso nie jest zwierzęciem, bo nie ma w nim nic z życia, jest ono czyste nie tylko w znaczeniu fizycznym, lecz przede wszystkim w znaczeniu metafizycznym. Życie symbolizowane – uobecniane – przez krew jest zawsze święte i dlatego należy krew oddzielić od mięsa. Paradoksalnie, należałoby przyznać, że praktyka uboju bardziej respektuje godność życia zwierząt aniżeli praktyka wegetarianizmu, ta ostatnia bowiem rzadko odwołuje się do rozważań o obiektywnej wartości życia, przyjmując, że dążenie do eliminacji cierpienia zwierząt jest wystarczającym uzasadnieniem rezygnacji ze spożywania mięsa.

Można wysunąć zastrzeżenie, że tkwiąca w judaizmie metafizyka implikująca związek krwi z czynnikiem duchowym jest archaiczna i należy poddać ją krytycznej interpretacji. W samym judaizmie obecne są różne hermeneutyki, judaizm reformowany godzi się na relatywizację zasad koszerności. Z chrześcijańskiego punktu widzenia można powiedzieć, że żadna praktyka religijna nie jest sama w sobie absolutna. Jezus Chrystus naruszał szabat, pokazując, że szabat jest dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu, natomiast chrześcijanie świętowanie szabatu zastąpili świętowaniem niedzieli jako dnia Pańskiego. Ale kiedy jako argument za odrzuceniem przepisów koszerności podaje się w judaizmie reformowanym konieczność przystosowania się do współczesności, to uzasadnienie takie ma charakter raczej perswazyjny aniżeli racjonalny; w żaden sposób nie odnosi się ono do metafizycznej głębi tradycyjnego judaizmu, lecz po prostu odsuwa ją na bok.

Opublikowaną przez „Gazetę Wyborczą” wypowiedź protektora judaizmu reformowanego w Polsce Seweryna Aszkenazego dotyczącą uboju rytualnego, cechuje podejście całkowicie antyintelektualne¹. Uważa on, że w ogóle nie warto dyskutować o tej kwe-

¹ Zob. *W Polsce jest mniej niż 20 rodzin ortodoksyjnych Żydów. Rozmowa [Ewy Siedleckiej] z Sewerynem Aszkenazym ze Związku Postępowych Gmin Żydowskich*, „Gazeta Wyborcza” nr 166 z 18.07.2013, s. 4.

stii, ponieważ w Polsce dotyczy ona zaledwie kilkudziesięciu osób. Jest to wewnętrzny spór żydowski, postronny obserwator wolałby jednak, aby nie stosowano presji wobec mniejszości, lecz poważnie traktowano racje tłumaczące jej stanowisko. Taką postawę prezentuje biskup Mieczysław Cisko wyrażający w imieniu Komitetu Episkopatu Polski do spraw dialogu z judaizmem solidarność z Michele Schudrichem jako Naczelnym Rabinem Polski. Intelktualna empatia katolickiego biskupa wobec stanowiska tradycyjnego judaizmu jest wyrazem zarówno szacunku dla religijnej tradycji "starszych braci w wierze", jak i zrozumienia, że nie chodzi tu bynajmniej o tradycjonalizm czy wręcz o ideowe wstecznictwo, lecz o treści konstytutywne dla światopoglądu religijnego, w które nie wolno ingerować z zewnątrz wspólnoty religijnej.

Czy do pomyślenia jest, że judaizm tradycyjny wejdzie w dialog ze współczesną etyką postępowania wobec zwierząt i zrezygnuje kiedyś z uboju rytualnego? Podobnie jak wszystkie religie, judaizm podlega historycznemu rozwojowi. Każda autentyczna religia jest zdolna asymilować nowe intuicje, o ile zgadzają się one z jej pryncypiami. Wydaje się, że to etyka postępowania wobec zwierząt musi więcej przemyśleć, aby uniknąć stania się fanatyczną ideologią. Słuszne dążenie do poprawy doli zwierząt, uwzględniające tajemnicę gradacji form życia, nie musi się utożsamiać z całkowitą eliminacją zadawania im cierpienia.