

A n n a G ł ą b

O naturalnej potrzebie religii i minimum chrześcijaństwa

Słowa kluczowe: *B. Wolniewicz, religia, chrześcijaństwo, śmierć, eutanazja, racjonalizm tychiczny*

Poglądy zmarłego w 2017 roku profesora Bogusława Wolniewicza na temat religii były z pewnością niezwykle, wymykały się prostej klasyfikacji. Rzadko kiedy człowiek uznaje siebie za niewierzącego i jednocześnie rzymskiego katolika, a tak było w wypadku Profesora (Wolniewicz 2016a: 211; Sommer 2010: 119). Jak rozumieć jego deklarację? Czy oznaczała ona tylko, że Profesor był wyznania rzymskokatolickiego, a z przekonania niewierzący? Próba odpowiedzi na to pytanie wydaje się z góry skazana na porażkę, bo dotyczy filozofa, który – choć pracował w Zakładzie Filozofii Religii UW – uważał, że sprawy religii na gruncie filozofii są trudne do wyjaśnienia. Wiążą się one, podobnie jak kwestie etyczne czy metafizyczne, z przedmiotem niepojmowalnym w kategoriach czysto rozumowych. W rozmowie z Tomaszem Sommerem Wolniewicz mówił przecież, że:

Co najmniej od trzech tysięcy lat ludzie usiłują sobie na takie pytania odpowiedzieć, chociażby pośrednio i okrężnie, za pomocą porównań i przypowieści. A w ostatecznej daremności tych usiłowań odnajdują kres mowy sensownej: słupy graniczne, za którymi jest już tylko klepanie, czy glosolalia (...), coś jak gaworzenie. Na Pomorzu mawiamy w takich razach z niemiecka: „to nie idzie” (Sommer 2010: 82).

Pomimo tego profesor Wolniewicz podejmował wiele problemów z zakresu szeroko rozumianej filozofii religii, musiał zatem uznawać sens swoich usiłowań. Wynikało to z szacunku wobec *ratio* chrześcijaństwa. Świadczą o tym jego słowa z wywiadu dla „Życia” z 2001 roku:

żadna z wielkich religii świata nie wytworzyła takiego racjonalnego systemu teologii jak chrześcijaństwo. W żadnej nie podejmowano tak uporczywie prób, by dowieść istnienia Boga, jak w niej. Mniejsza o to, jak się te dowody logicznie ocenia; ważne jest, że brały się z potężnej potrzeby, by swą wiarę zracjonalizować – by uczynić ją rozumną (Wolniewicz 2003a: 188).

W niektórych pracach Wolniewicz podprowadzał czytelników pod możliwość rozwiązania paradoksu jego własnego stanowiska: katolicyzmu i niewiary. W niniejszym tekście spróbuję, mimo perspektywy niepowodzenia, rozwikłać ten zaskakujący pogląd Profesora. Wydaje mi się bowiem, że pogląd ten może dzielić więcej osób, zwłaszcza tych, którym na drodze do wiary w Boga stoi racjonalizm. Wolniewicz, oczywiście, tak by tego nie określił, uważał przecież, że logika „pochodzi od Ducha Świętego” (Wolniewicz 2016a: 223). Wydaje się jednak, że nie był on w stanie przyjąć tezy, że logika niekoniecznie musi mieć ostateczne zdanie w kwestii wiary.

W niniejszym tekście zajmę się najpierw tym, jak profesor Wolniewicz ujmował źródło, a właściwie, jak pisał, „korzeń” religii. Następnie przejdę do odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób rozumiał własne minimum chrześcijaństwa, które czyniło go „niewierzącym katolikiem rzymskim”. Zastanowię się, czy jednolite poglądy w kwestiach doktrynalnych i społecznych powinny być, według niego, kryterium rozstrzygającym przynależność do wspólnoty Kościoła. Podejmę również refleksję nad tym, jak profesor Wolniewicz rozumiał realizm etyki chrześcijańskiej oraz dlaczego jego racjonalizm tychiczny miał tak wiele wspólnego z chrześcijaństwem.

1. Korzeń wiary i czucie religijne

Wolniewicz podkreślał, że „religia jest zjawiskiem ziemskim, zatem ziemskie muszą też być okoliczności, które miałyby ją nam tłumaczyć – jakiegokolwiek by one były” (Wolniewicz 1993b: 160). Odrzucając subiektywizm w filozofii religii, uważał, że korzeniem religii nie jest dusza, jej nastroje, doznania, przeżycia; nie jest nim także – używając języka Rudolfa Otto – doświadczenie *sacrum* czy poczucie inności lub niezwykłości.

Wiara religijna musi się ostatecznie opierać na czymś, co samo nie jest przedmiotem wiary, gdyż jest po prostu przedmiotem wiedzy. (Jak to, że baran bodzie, albo to, że Wisła wpada do Bałtyku.) Tym, co wzbudza w ludziach tak powszechną i uporczywą skłonność do religii, musi być coś namacalnego i niezachwianego w tym sensie, że jest to coś, w CZEGO REALNOŚĆ NIKT NIE WĄTPI (Wolniewicz 1993b: 166).

Korzeniem religii, jego zdaniem, nie jest samo istnienie Boga, bo nie należy ono do porządku ziemskiego, a ktoś pytający o źródła religii, również człowiek wierzący, winien szukać wyjaśnienia naturalnego. Bóg lub jego istnienie jest więc przedmiotem religii, a nie jej źródłem. Wolniewicz uważał, że korzeniem religii jest metafizyczny status człowieka i metafizyczna konstytucja świata. Mówił w tym miejscu o faktach metafizycznych składających się na ową konstytucję człowieka i świata. Odwołując się do kategorii ziemskich i światowych w wyjaśnianiu religii Wolniewicz postępował podobnie, jak czynili to przywoływani przez niego Benjamin Constant i G.W.F. Hegel. Constant odróżniał religię jako treść duszy od religii rozumianej jako kult. Natomiast Hegel uważał, że „religia zaczyna się z świadomością, że jest coś wyższego niż człowiek” (cyt. za: Wolniewicz 2016a: 205), zwłaszcza w momencie uświadomienia sobie własnej śmierci. Życie w jej perspektywie, a właściwie zagrożeniu, skłania człowieka do szukania pomocy w Bogu, dlatego, twierdził Wolniewicz, „korzeniem religii jest śmierć” (Wolniewicz 2016a: 205; Wolniewicz 1993b: 168). To główny aksjomat jego filozofii religii i oryginalny wkład do filozofii (Sommer 2010: 89), choć w *Wykładach o istocie religii* Ludwiga Feuerbacha znaleźć można podobną, ale i mocniejszą tezę, że „gdyby nie było śmierci, nie byłoby religii” (cyt. za: Wolniewicz 1993b: 170). Wolniewicz nie zgadzał się z poglądem Paula Tillicha, który twierdził za Friedrichem Schleiermacherem, iż „człowieka pociąga ku wierze obecna w nim świadomość nieskończoności, do której należy” (cyt. za: Wolniewicz 1993b: 170). Jego zdaniem, pragnienie wiary w człowieku należy rozumieć bardziej przyziemnie: wiara przyciąga go z powodu obecnej w jego życiu śmierci, do której władzy należy. Brak śmierci nie pobudzałby w człowieku żadną miarą zainteresowania nieskończonością. Faktem metafizycznym, któremu nie sposób zaprzeczyć, jest więc przynależność człowieka do śmierci i jej świadomość.

Człowiek, który wie, że jego życie ma kres, chce trwać dalej. Wola życia z wiedzą śmierci budzi w ludziach, wedle określenia Constanta, „religijne poruszenie duszy” (Wolniewicz 1993b: 162) czy „czucie religijne” (*le sentiment religieux*), polegające na dramatycznym szukaniu balansu między wolą a wiedzą (religia wewnętrzna). Jego efektem jest religia zewnętrzna, czyli kult religijny (Wolniewicz 2016: 205). Czucie religijne wydaje się być jednak silniejsze od jakichkolwiek form wyrażania religijności, a także od wiary w doktrynę. Mówiąc o czuciu Wolniewicz nie miał na myśli doświadczenia czy doświadczeń religijnych, o których pisał William James. Nie chodziło mu o wielość doświadczeń, którą zajmuje się „psychologia przeżyć religijnych” (Wolniewicz 1993b: 164), lecz o coś naturalnego, co charakteryzuje wszystkich lub niemal wszystkich ludzi:

Constantowski *sentiment religieux* to nie tylko pewne doznanie, lecz także jakaś działająca w nas siła, (...) „tendencja lub skłonność”. I właśnie ta siła jest czymś jednym i stałym, nie zmienne doznania, wyobrażenia i przeżycia, które się z niej rodzą (Wolniewicz 1993b: 162).

Wolniewicz uważał, że religia jest niezniszczalna, bo istnieje dopóty, dopóki istnieje człowiek z jej naturalną potrzebą. Religia stanowi cechę natury ludzkiej, jest świadomością własnej słabości i niedostatków, chęcią przekroczenia ograniczeń materialnych, melancholijnym wybieganiem w kierunku umocowania w Transcendencji. Chrześcijaństwo jawi się jako najbardziej optymistyczna z religii. Wolniewicz był przekonany, że chrześcijanin ze spokojem akceptuje swoje życie, podobnie jak św. Paweł, który pisze: „Bojowałem dobrym bojowaniem, do mety dobiegłem, wiarę zachowałem” (2 Tm 4, 7). Życie wprawdzie kończy się śmiercią, ale chrześcijanin wierzy, że znajdzie ono przedłużenie w wieczności, jeśli był ochrzczony i wierzył w Boskość Chrystusa. Wydaje się więc, że optymizm chrześcijaństwa polega na tym, że fakt metafizyczny, jakim jest śmierć, jest detronizowany przez fakt religijny, jakim jest życie wieczne w Bogu. Fakt religijny nie jest jednak możliwy do weryfikacji, w przeciwieństwie do faktu śmierci, co do której istnienia nikt nie może mieć wątpliwości. Kiedy Wolniewicz przywołuje słowa kardynała Józefa Ratzingera z jego książki *Śmierć i życie wieczne*, że śmierć jest jak drzwi, przez które do świata codzienności wkracza świat metafizyki (Wolniewicz 1993b: 171), zdaje się interpretować je w połowiczny sposób: śmierć jest czymś niepojętym, dlatego człowiek, lękając się unicestwienia, kieruje się w stronę metafizyki. Jednak Ratzinger sugeruje w cytowanym fragmencie chyba coś innego: jako że człowiek został stworzony przez Boga dla nieskończoności, życie doczesne nie jest dla niego celem samym w sobie, raczej stanowi drogę, która do niego prowadzi. Wydaje się, że późniejszy papież Benedykt XVI rozumiał skończoność człowieka w sposób pozytywny, jako podstawę do zjednoczenia z Bogiem w wieczności, natomiast Wolniewicz wielkość religii widział w grozie śmierci i lęku przed nią.

Dalej jednak wyjaśniał on, że „człowiek jest religijny dlatego, że jest połączeniem rozumu ze śmiercią” (Wolniewicz 1993b: 173). Człowiek jest zatem religijny nie ze strachu przed śmiercią, lecz „dlatego, że jest człowiekiem” (Wolniewicz 1993b: 173). Strach, groza, smutek to uczucia, które budzi śmierć, jednak to nie one są, zdaniem Wolniewicza, korzeniem religii. Korzeniem religii jest śmierć, pełniąc w ten sposób „wobec życia ludzkiego funkcję konsekracyjną, uświęcającą” (Wolniewicz 1993b: 173), bo tylko w obliczu śmierci budzi się w człowieku pytanie o sens życia. „Śmierć nadaje życiu aspekt głębi, nadaje go też religii. Bez niej byłaby ona teatralnym rytuałem” (Wolniewicz 1993b: 174). To śmierć jest owym „misterium” z definicji *sacrum* zaproponowanej przez R. Otta: odsyła do innego świata, wobec którego na

istocie traci świat ziemski. W tym sensie „śmierć to jest *sacrum*” (Wolniewicz 1993b: 175), a czucie religijne wynika z poruszenia duszy przez śmierć właśnie. Każdy człowiek jest w tym sensie religijny, religia jednak jest tu rozumiana dość archaicznie. Tymczasem chrześcijanie (rzymscy katolicy), nie twierdzą, że korzeniem ich religii jest śmierć, lecz Objawienie. Wolniewicz nie zgadzał się z tym ujęciem:

Nie można bowiem rzec: gdyby nie było Objawienia [*scil.* chrześcijańskiego], to by nie było religii. Religia jest bowiem starsza od niego. Można rzec jedynie, że nie byłoby wtedy religii chrześcijańskiej. Jeżeli zaś powiemy: „gdyby nie było jakiejś formy Objawienia, to by nie było religii”, to wtedy tym zgeneralizowanym Objawieniem jest właśnie metafizyczna konstytucja człowieka. (...) To przez naszą śmierć objawia się nam *Rex tremendae maiestatis*, dając nam wgląd w swą budzącą trwogę istotność (Wolniewicz 1993b: 175–176).

Rozumiejąc to, człowiek może przyjąć Objawienie, a religia, która jest reakcją na śmierć, ma pomóc człowiekowi znaleźć *modus vivendi* ze śmiercią właśnie. W tym sensie religia „jest najbardziej adekwatnym stosunkiem człowieka do śmierci, na jaki ludzkość potrafiła się zdobyć” (Wolniewicz 1993b: 176). Dlatego religia nie jest czymś prywatnym: „jest to zorganizowana wspólnota duchowa wobec śmierci” (Wolniewicz 1993b: 179). Nie polega również na wierze w indywidualne trwanie po śmierci. Zdaniem Wolniewicza:

Do znalezienia równowagi duchowej wobec śmierci ludziom niekoniecznie trzeba aż widoków żywota wiecznego. Trzeba im jednak czegoś, co by cenili, a co wykraczałoby zarazem poza horyzont ich własnego życia (Wolniewicz 1993b: 177).

Równowagę duchową odnajduje człowiek dopiero w gminie religijnej, dzięki której nie staje wobec śmierci sam. Religia, zdaniem Wolniewicza, jest czymś w rodzaju „unii przeciw śmierci” (Wolniewicz 1993b: 177): nie chroni przed nią, nie podejmuje z nią walki, lecz pomaga stawić jej czoła. Nawet jednak jeśli religia daje oparcie w postaci nadziei na zjednoczenie z Bogiem w wieczności, Wolniewicz zachowywał wobec tej nadziei agnostycyzm.

Czucie religijne jest związane ze starością i Wolniewicz uważał, że wzmożona religijność osób starszych bierze się stąd, że żyją oni „w bezpośrednim sąsiedztwie czasowym śmierci” (Wolniewicz 1993b: 179). Mówiąc o ich religijności, Wolniewicz nie miał jedynie na myśli pobożności. Jego zdaniem, religijność starszych polega raczej na tym, że:

pojawia się u nich zrozumienie dla religii, którego dawniej może nie mieli. Dotyczy to zwłaszcza zewnętrznych form religijności, liturgii i ceremoniału: zaczyna się dostrzegać ich niejawni sens. Trafnie znowu zauważa to Miłosz:

„Poezja dzisiejsza jest szukaniem, jak zachować się ma człowiek w sytuacji niemożliwej (...). Podobne to do potrzeby, jaką czują ludzie, kiedy umrze ktoś z bliskich czy przyjaciół: coś trzeba zrobić, ale co – zupełnie nie wiadomo. Dobrze, jeżeli wkracza religia ze swoją liturgią. A jeżeli nie wkracza?” (Wolniewicz 1993b: 180).

Religijność ludzi starszych może brać się również z tego, co Wolniewicz określał jako utratę niezależności lub „poczucie znikomości wielu rzeczy ziemskich, albo na odwrót – łapczywość na resztki, co jeszcze zostały. Ostatnia nie wyklucza wcale wzmożonej religijności, szczególnie tej dewocyjnej. Jest z tym jak z bryłą metalu, na której rozłożono jakiś ładunek elektryczny. Gdy zbliżyć do niej jakiś inny nabój, to konfiguracja tamtego się zmieni, ale zależnie od pierwotnej” (Wolniewicz 1993b: 180–181). Człowiek zatem akceptuje to, czego wcześniej nie był w stanie przyjąć, jednak akceptacja ta jest zależna od przekonań, które mają dla niego status aksjomatów i to do nich dostosowuje nowe poglądy. Podsumowując niniejszy paragraf, należy podkreślić, że profesor Wolniewicz rozumiał naturalną potrzebę religii (czucie religijne) w człowieku, jednak jej korzeń widział w śmierci, a nie w epifanii Boga. W ten sposób uznawał istnienie religii – czy jednak to czyniło zeń rzymskiego katolika, do którego to określenia się przyznawał?

2. Chrześcijańskie „minimum”

Wolniewicz uważał, że minimalnymi warunkami chrześcijaństwa są: chrzest, który wprowadza ochrzczonego we wspólnotę Kościoła, oraz uznawanie postaci Chrystusa (Wolniewicz 2016a: 206). Pierwszy warunek ma charakter liturgiczny, drugi – doktrynalny. W sensie liturgicznym każdy ochrzczonego ma prawo uważać siebie za chrześcijanina i znajduje się we wspólnocie Kościoła, nawet jeśli później nie praktykuje swojej wiary. Zdarza się, że ochrzczeni dokonują formalnego aktu apostazji, bo nie chcą być uważani za należących do Kościoła, natomiast ci, którzy nie dokonali takiego aktu, mimo że nie praktykują wiary, nadal formalnie mieszczą się – ze względu na chrzest – we wspólnocie Kościoła. Jak uważał Wolniewicz:

oba warunki są równie ważne. Chrzest to włączenie w wielką tradycję chrześcijańską, przyjęcie nowego członka do jej wspólnoty. Osią zaś tradycji jest Jezus z Nazaretu: wiara, że w jego osobie przemówiło coś wyższego niż człowiek (Wolniewicz 2016a: 207).

Wolniewicz w Jezusie widział przede wszystkim postać wzniosłą i tajemniczą, kogoś, kto „przemawia zawsze z wysoka, z siłą i spokojem niewzruszonego autorytetu. (...) Przebywa u ludzi, ale nie jest z nich. (...) Jezus z Nazaretu to

postać daleka i władcza, górująca jak Himalaje na horyzoncie” (Wolniewicz 2016a: 208). Wolniewicz sprzeciwiał się próbom „humanizacji” Jezusa po to, by uczynić Go bliskim ludziom. Uważał, że:

w Ewangeliach jest to postać daleka i nieodgadniona, wcale nie „bliska”. Marian Przełęcki upatruje w niej ucieleśnienie dobroci; my widzielibyśmy raczej władczą litość – i też tylko dla ludzkiej słabości, nie dla złej woli. (...) W ten rys postaci Jezusa lepiej trafia ikonografia prawosławna z jej motywem Pantokratora, jak na słynnej mozaice Deesis („błaganie”) z Hagia Sofia. Ujęcia zachodnie są zbyt materialne i dosłowne (Wolniewicz 2016a: 209).

Wolniewicza wizja postaci Chrystusa jest dość specyficzna. Chrystus przypomina raczej wyćwiczonego w cnocie stoika niż miłosiernego i pokornego Boga. Z jednej strony, Wolniewicz widział w Nim postać władczą i wyniosłą, co miało być synonimem bycia Bogiem, z drugiej strony, nie wierzył w Jego Bóstwo. Nie wspominał także o śmierci Jezusa, tak jakby cierpienie i śmierć osłabiały Jego Bóstwo, albo stanowiły przeszkodę w uwierzeniu, że Chrystus był Bogiem.

Mówiąc o chrześcijańskim minimum Wolniewicz zastanawiał się, co właściwie powinno je określać. Chrześcijańskie wyznanie wiary zawarte w Składzie Apostolskim (*Credo*) nie mogło go zadowolić jako warunek chrześcijańskiego minimum. Uważał, że jeśli ktoś twierdzi: „wierzę w *P*” albo: „wierzę, że *p*”, nie gwarantuje to tego, że naprawdę wierzy. Jego zdaniem:

Deklaracja musi mieć jakiś sens operacyjny, który pozwalałby ocenić jej wiarygodność. Gdy ktoś mówi „wiem, że *p*”, deklaruje tym, że potrafi podać rację dostateczną dla tego przekonania. Gdy zaś mówi „wierzę, że *p*”, to deklaruje, że racji dostatecznej podać nie potrafi. Wiara jest to z definicji przekonanie żywione bez racji dostatecznej; inaczej byłaby nie wiarą, lecz wiedzą (Wolniewicz 2016a: 210).

Twierdził także, że Skład Apostolski, zatem dwanaście „artykułów wiary”, nie może być uznawany za *minimum*, lecz za *plenum* chrześcijaństwa. Wchodzą doń następujące przedmioty wiary: (1) Bóg Wszechmogący, (2) Jezus Chrystus, (3) poczęcie z Ducha Świętego, (4) męka i ukrzyżowanie, (5) zmartwychwstanie, (6) wniebowstąpienie, (7) sąd ostateczny, (8) Duch Święty, (9) Kościół powszechny i obcowanie świętych, (10) odpuszczenie grzechów, (11) zmartwychwstanie ciał, (12) żywot wieczny. Wolniewicz zastanawiał się, czy można z tej dwunastki wyodrębnić *minimum*, które stanowiłoby istotę *plenum*. Uważał, że można, ale nie jedno, lecz wiele różnych minimów. Jego zdaniem, „mogą (...) istnieć różne *minima* tej samej wiary” (Wolniewicz 2016a: 210), dla których wspólne jest to, że pochodzą z jednego *plenum*. Twierdził, że artykuły (1), (2), (3), (4), (8) i (9) wyłączają interpretację mityczną i legendową, przechodzą więc przez test logiki, domagają się jednak pewnej precyzacji: „że (1) to

nie Opatrzność; że (2) to nie cuda; i że (3) to nie fizjologia” (Wolniewicz 2016a: 223). Wolniewicz twierdził, że *Credo*, choć w formie tak okrojonej, „nie płowieje w słońcu logiki, zimnym a ostrym” (Wolniewicz 2016a: 223).

Wydaje się, że Wolniewicz obstawał za pewną dowolnością, wynikającą w jego wypadku z kryteriów logicznych, w określaniu tego, co jest wiarą. Określenia te były dla niego kryterium definiowania kogoś jako chrześcijanina czy rzymskiego katolika – niezależnie od tego, jakie są wyznaczniki używane przez Kościół. Argumentował następująco:

Przypuśćmy, że *minimum* wiary chrześcijańskiej stanowi połowa z owych dwunastu artykułów. Dwa muszą wtedy wystąpić w każdej połowce – drugi i dziewiąty, reszta może być różna. Wywód nasz wyda się może komuś nieestosowny, ale tak faktycznie jest, gdy z wysokiego piętra słownych deklaracji schodzimy do piwnicy faktycznych przekonań. Umowna jest tylko liczba 6 (Wolniewicz 2016a: 210–211).

Własne minimum chrześcijaństwa charakteryzował on zatem jako obejmujące połowę z dwunastu artykułów wiary. Wiedział, że wiele osób może irytować się jego deklaracją „niewierzący katolik rzymski”, jednak uważał, że dla chrześcijaństwa będzie lepiej, jeśli ludzie deklarują nawet swoją połowiczną wiarę w *Credo*, niż gdy je całkowicie odrzuca:

Wierzysz w połowę Składu, to jesteś półchrześcijaninem, ale wtedy już prawdziwym. Mówiąc obrazowo: czy chrześcijaństwo ma wznosić się nad otoczeniem jak wolno stojąca wieża, czy jak opadające na wszystkie strony wzgórze? Sądziłibyśmy, że słuszniej byłoby uważać jego sympatyków za część lub przedpole chrześcijańskiej wspólnoty niż zamykać się szczelnie w twierdzy pełnego *Credo*. Ale to już nie moja sprawa; nie dbam, za co mnie uznają (Wolniewicz 2016a: 211).

Z jednej strony można przyznać Profesorowi rację: lepiej swoje deklaracje opierać na faktycznym stanie rzeczy, co w jego wypadku oznaczałoby określanie siebie jako półchrześcijanina (jednak zauważmy, że Wolniewicz sam siebie tak nie nazywał). Z drugiej strony, połowiczność zdaje się dalece niewystarczająca w wierze, przynajmniej w chrześcijaństwie. W Apokalipsie św. Jana czytamy: „Znam twoje czyny, że ani zimny, ani gorący nie jesteś. Obyś był zimny albo gorący! A tak, skoro jesteś letni i ani gorący, ani zimny, chcę cię wyrzucić z mych ust” (Ap 3, 15–16). Letniość ma negatywną konotację: jest nie tyle połowicznością, co dryblingiem między różnymi możliwościami, często wykluczającymi się. Sugeruje relatywność poglądów i kształtowanie ich w zależności od koniunktury. Letniość może mieć też charakter bardziej pozytywny, epistemiczny i oznaczać sceptycyzm w zakresie określania własnych poglądów. Ostrożność w formułowaniu twierdzeń czy w deklaracjach religijnych wynikałaby wówczas z przyjmowanych wysokich kryteriów prawdy

i uzasadniania przekonań. Nie uzurpuję sobie, oczywiście, prawa, aby rozstrzygać, jak było w wypadku Profesora. Myślę jednak, że niejasność jego deklaracji powoduje różne konfuzje i możliwość interpretowania jej na rozbieżne sposoby.

3. Eutanazja i chrześcijaństwo

Wolniewicz nie był jedynie agnastykiem w zakresie dogmatów czy doktryny chrześcijańskiej. Miał również specyficzne poglądy społeczne, przejawiające się w braku akceptacji dla pełnej ochrony życia od poczęcia do naturalnej śmierci (zob. Wolniewicz 1993a: 270–277; Wolniewicz 2003b: 163–165). Uważał, że Kościół powinien iść z postępem i uwzględniać zmiany dokonujące się w biologii i medycynie. Krytykował rzeczników Kościoła za „nieznośny werbalizm i niejednoznaczność” (Wolniewicz 2016a: 212) przy deklarowaniu zakazu eutanazji. Twierdził, że osoba terminalnie chora ma prawo zadecydować o skróceniu swego życia, jeśli jest przytomna. Zwalniał lekarzy z odpowiedzialności za śmierć pacjenta. Ich rola powinna być ograniczona do oceny choroby i przepisania tego, „co należy” (Wolniewicz 2016a). Uważał:

Eutanazja to nie jest zabieg medyczny. To jest obrzęd religijny, z krzyżem czy bez: przejście z bytu w niebyt, zawsze w końcu niepojęte, choć niby tak proste. Nie ma znaczenia, czy oczekuje się wtedy jakiegoś „życia po życiu”, czy nie (Wolniewicz 2016a: 213).

Jego stanowisko na temat eutanazji przypominało *dictum* Thomasa More’a na temat dobrowolności śmierci, jakie zamieścił w *Utopii*. More, święty za odmowę uznania nowej władzy kościelnej w Anglii za czasów króla Henryka VIII, kanonizowany w 1935 roku przez Piusa XI, uważał, że chorych należy pielęgnować z największą miłością, jednak jeśli choroba jest nieuleczalna i towarzyszy jej wielkie cierpienie, kapłani i urzędnicy mogą doradzić choremu poddanie się śmierci:

poddają mu najlepszą, według ich przekonania, radę: wykazują mu, że ponieważ nie może spełniać żadnych obowiązków, których wymaga życie, więc przeżył już swą śmierć i teraz jest już tylko przykrym ciężarem dla innych i dla siebie; nie powinien więc dłużej pozwalać, aby wyniszczała go straszna choroba, lecz raczej winien odważnie umrzeć, gdy życie jest dla niego męką; niech więc z otuchą w sercu albo sam uwolni się od tego smutnego życia, jakby od więzienia i tortur, albo zgodzi się, by inni go wyzwolili; postępek jego będzie rozumny, gdyż przez śmierć swą nie okaże wzgardy wobec dobrodziejstw życia, lecz przerwie tylko swą mękę; będzie to nawet akt woli zgodny z pobożnością i religią, ponieważ słucha on w tej sprawie rady kapłanów, pośredników boskich (More 1993, ks. II: 103–104).

Zauważmy, że pogląd ten, wyrażony w utworze filozoficznym określonym jako „utopia”, nie musi być uznawany za pogląd samego More’a, i zapewne w ten sposób go potraktowano, skoro nie stanął on na przeszkodzie do jego kanonizacji (zob. Green 1972). Podstawą uznania More’a za świętego była jego postawa wyrażona w czynie – odmowa przyjęcia nowej kościelnej zwierzchności w postaci króla Anglii, a nie poglądy, które zawarł w *Utopii*. Wizja dobrowolnej śmierci w *Utopii* różni się jednak od zaproponowanej przez Wolniewicza, który podkreślał, że eutanazja powinna wynikać z indywidualnej decyzji chorego; to pacjent jest dla siebie kryterium tego, co dobre i złe. W tym miejscu ponownie nasuwa się myśl o pewnej niespójności jego poglądów. Z jednej strony Wolniewicz mówił o stawianiu czoła cierpieniu wynikającemu z choroby i starości we wspólnocie religijnej, z drugiej o samowoli jednostki, która może podjąć decyzję o skróceniu życia, niezależnie od tego, jakie są poglądy jej bliskich osób. Można również zapytać, czy eutanazja nie zaprzecza powadze śmierci i nie ogołaca jej z owego *sacrum*, o którym pisał Otto? Skoro śmierć jest korzeniem religii i otwiera drzwi do sfery metafizyki, może należałoby zaakceptować, że człowiek nie powinien wkładać palców między owe drzwi? Wolniewicz nie miał w tej sprawie wątpliwości. Uważał:

eutanazję należy zalegalizować, bo to najbardziej rozumny i przyzwoity sposób kończenia własnego żywota, gdy stał się już tylko udręką bez sensu i bez nadziei. Dlaczego zatem nie chce się pozwolić ludziom, by decydowali o własnej śmierci? Bo żyjemy w epoce kultu życia. Wielu ludzi przeraża myśl, że do własnej śmierci można podchodzić tak rzeczowo i racjonalnie. Ścierają się tu dwie wiary: dla jednej najwyższą wartością jest żyć jak najdłużej; dla drugiej ważniejsze jest, by nie dać się śmierci sponiewierać. A potrafi (Wolniewicz 2003b: 163).

Wolniewicz był przekonany, że lęk przed eutanazją wynika z gloryfikacji życia, które nie chce pogodzić się ze śmiercią. Tymczasem Jan Paweł II twierdził w *Evangelium vitae*, że woła zalegalizowania eutanazji bierze swój początek z hedonistycznego podejścia wobec życia, nieuznającego bólu i cierpienia:

Kiedy bowiem zaczyna przeważać tendencja do uznawania życia za wartościowe tylko w takiej mierze, w jakiej jest ono źródłem przyjemności i dobrobytu, cierpienie jawi się jako nieznośny ciężar, od którego trzeba się za wszelką cenę uwolnić (...). Ponadto człowiek, odrzucający swą podstawową więź z Bogiem lub zapominając o niej, sądzi, że sam jest dla siebie kryterium i normą oraz uważa, że ma prawo domagać się również od społeczeństwa, by zapewniło mu możliwość i sposoby decydowania o własnym życiu w pełnej i całkowitej autonomii. (...) W takim kontekście coraz silniejsza staje się pokusa eutanazji, czyli zawiązania śmiercią poprzez spowodowanie jej przed czasem i „łagodne” zakończenie życia (...). W rzeczywistości to, co mogłoby się wydawać logiczne i humanitarne, przy głębszej analizie okazuje się absurdalne i niehumanitarne. Stajemy tu w obliczu jednego z najbardziej niepokojących

jących objawów „kultury śmierci”, szerzącej się zwłaszcza w społeczeństwach dobrobytu, charakteryzujących się mentalnością nastawioną na wydajność, według której obecność coraz liczniejszych ludzi starych i niesprawnych wydaje się zbyt kosztowna i uciążliwa. Ludzie ci bardzo często są izolowani przez rodziny i społeczeństwo, kierujące się prawie wyłącznie kryteriami wydajności produkcyjnej, wedle której życie nieodwracalnie upośledzone nie ma już żadnej wartości (Jan Paweł II, 1998, § 64: 928–929).

Różnica między Wolniewiczem a Janem Pawłem II jest prosta: ten ostatni widział w cierpieniu sens i nie obniżał wartości życia ludzi chorych. Profesor Wolniewicz uważał, że „zasada «życie jest wartością najwyższą» to ideologia zniewolenia, doskonały instrument totalistycznego etatyzmu” (Wolniewicz 2016c: 270).

4. Chrześcijańska etyka realna

Wolniewicz był przekonany, że „chrześcijaństwo stoi na tym, co w nim wielkie, pewne i wyraźne” (Wolniewicz 2016a: 219). Tym fundamentem był dla niego Chrystus, którego uznawał za „postać osiową” (Wolniewicz 2016a: 219) dla całej cywilizacji Zachodu. Takie określenie jest znaczące, bo Wolniewicz, jak już wspomniałam, nie podkreślał Boskości Jezusa, ale uznawał Jego wielkość, tajemnicę, wyniosłość i górowanie nad ludźmi. Akcentował znaczenie Jego nauki dla kultury i cywilizacji europejskiej:

Wielkość tej osiowej postaci widać najłatwiej w ogromie wpływu, jaki wywarła na dzieje świata. Świadomość jej wyjątkowości jest spoiwem, które łączy wszystkich chrześcijan i tworzy z nim jedną wspólnotę cywilizacyjną. Wpływ ten widać już w naszej rachubie czasu: przed Chrystusem i po Chrystusie (...). Taki jest nasz historyczny punkt odniesienia, nie zmienia go przemianowanie na „początek naszej ery”; bo „nasza era” to są właśnie „lata Pańskie”. Słusznie obchodzimy co roku urodziny Jezusa w sposób tak wybitnie uroczysty.

Wokół pamięci o Jezusie obraca się też cała chrześcijańska liturgia, ten rdzeń każdej wiary: „To czyńcie na pamiątkę moją”. Czy wierzycie w przeistoczenie, czy nie wierzycie – bierzcie te słowa Jezusa w sensie najbardziej zwyczajnym i czyńcie, do czego wzywają. Tak czynimy – od dwu tysięcy lat (Wolniewicz 2016a: 219).

Wolniewicz mówił przede wszystkim o wielowiekowej tradycji, jaka stoi za postacią Chrystusa. Tradycja ta, w przeciwieństwie do tradycji humanizmu laickiego, implikuje, jego zdaniem, surowy realizm, który wyraża prawdę o ludzkim życiu (które składa się z walki i cierpienia) oraz o człowieku (słabym, a często i złym). Wpływ chrześcijaństwa widział Wolniewicz w rozumieniu etyki. Jego rozumienie etyki chrześcijańskiej było jednak wybiórcze, bo nie mieściło się w nim uznanie dla życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci, co jest kwestią zasadniczą dla etyki przyjmowanej przez Kościół katolicki.

Wolniewicz dzielił etykę chrześcijańską na realną i irrealną. Podział ten wynika z rozstępu „między tym, co ludzie głoszą, a tym, co czynią” (Wolniewicz 2016a: 220). Im ten rozstęp mniejszy, tym etyka bardziej realna, a zatem bardziej dostosowana do potrzeb i możliwości człowieka. Gdy odstęp jest duży, trzeba mówić o etyce irrealnej. O etyce realnej, twierdził Wolniewicz, mówimy wtedy, gdy, tak jak przywołany przez niego Jerzy Kopania, uważamy, że Chrystus, znając słabość ludzi, nie wymagał od nich rzeczy niemożliwych. Z kolei reprezentant etyki irrealnej – Wolniewicz czyni nim Mariana Przełęckiego – odpowiada, że taka niemożliwość nie jest kłopotliwa: etyka ma wskazywać cel, choć niekoniecznie jest on możliwy do osiągnięcia. Zgodnie z etyką totalnej dobroci Przełęckiego, nie należy nikogo potępiać, a w relacjach z innymi należy się powstrzymywać od moralnego osądu. Wolniewicz miał wątpliwości, czy etyka totalnej dobroci wynika ze słów Jezusa. Gdyby tak było, etyka irrealna byłaby potwierdzona Jego autorytetem, z czym Wolniewicz nie chciał się zgodzić. Sam uważał, że „w uniwersalnej dobroci nie widać ani sprawiedliwości, ani miłości: jest ani zimna ani gorąca, tylko ciepła. Rozlewając się szeroko, musi mocą samej swojej duchowej hydrauliki rozlewać się cienko. Oparta na niej etyka jest irrealna, bo z hydrauliką uczuć się nie liczy” (Wolniewicz 2016a: 221).

Formalna analiza ewangelicznej formuły „Nie sądzcie, a nie będziecie sądzeni” (Mt 6,37), nie skłaniała go do stwierdzenia, że jej sens prowadzi do konstatacji: „dla wszystkich ludzi jest tak, że jeżeli x nie sądzi y , to również y nie sądzi x ; jak ja jemu, tak on mnie” (Wolniewicz 2016a: 222). Jego zdaniem, konstatacja ta jest fałszywa, bo trudno znaleźć tego rodzaju wzajemność wśród ludzi. Sens ewangelicznej formuły, twierdził Wolniewicz, powinien być raczej następujący: „sądzcie mądrze i powściągliwie, a zarazem sprawiedliwie i odważnie – jak sami chcielibyście być osądzeni” (Wolniewicz 2016a: 222). Tak rozumiana formuła etyki ewangelicznej nie rozdmuchuje wersetu Mt 6, 37 do rozmiarów absolutu, raczej ujmuje go skromnie i realnie:

Etyka ewangeliczna to nie irrealizm. Nie żąda od ludzi więcej, niż mogą, nie wzywa do samozatraty ani innych wyczynów moralnych. Jest przyziemna i szara (Wolniewicz 2016a: 222).

Wolniewicz uważał, że tak rozumiany werset mieści w sobie apel do praktykowania wszystkich czterech platońskich cnót kardynalnych razem (mądrości, dzielności, powściągliwości i sprawiedliwości). Trzeba jednak zauważyć, że Wolniewicz w swych wypowiedziach na temat etyki ewangelicznej nie pisał o pokornej miłości bliźniego, która ją definiuje. W rozumieniu etyki chrześcijańskiej wyróżniał jedynie zaangażowanie w praktykowanie cnoty sprawiedliwości, tymczasem aktywność etyczna chrześcijanina powinna mieścić równowagę między sprawiedliwością a miłością (miłosierdziem, współczuciem).

5. Racjonalizm tychiczny

Profesor Wolniewicz w przywoływanym już wywiadzie z Tomaszem Sommerem stwierdził, że oryginalnym osiągnięciem jego pracy filozoficznej był racjonalizm tychiczny (od gr. *tyche* – los): „jest to racjonalizm, bo za ostatnią naszą instancję kierowniczą uznaje rozum i jego logikę, a tychiczny, bo jest zarazem świadom znikomości ludzkiego rozumu wobec bezkresu wszechświata” (Sommer 2010: 88). Metafizyczna idea losu, którą Wolniewicz propagował, obejmuje przeznaczenie oraz przypadek (Wolniewicz 2016b: 248). Treść, jaką nadawał on idei losu, była zbieżna z tym, co czasem rozumie się jako świecki Absolut, choć Wolniewicz nie uznawał istnienia Opatrzności:

Los to jest coś ponad nami: przemożna siła, która wpływa na bieg naszego życia, a sama leży całkowicie poza naszym zasięgiem i wpływem. W tym sensie można rzec, że jest „transcendentna”. Siła ta ma dwie niezależne składowe, których jest wypadkową: przeznaczenie i przypadek (...). Te dwie składowe są też – odpowiednio – wyznacznikami dalszych rysów naszego losu. Przypadek wnosi do niego stałą niepewność jutra, a wraz z nią tłący na dnie niepokój. Przeznaczenie zaś niesie absolutną pewność naszego przemijania, a z nią smutek, rzec można – metafizyczny. Tak patrzy na to w każdym razie racjonalista tychiczny (Sommer 2010: 88–89).

W *credo* racjonalisty tychicznego zdaje się pobrzmiwać echo słów Ludwiga Wittgensteina z jego dzienników:

Wierzyć w Boga oznacza rozumieć pytanie o sens życia, widzieć, że fakty świata nie ułatwiają jeszcze wszystkiego, widzieć, że życie ma sens (...). Z pewnością jesteśmy w jakimś sensie zależni, a to, od czego zależymy, można nazwać Bogiem. W tym sensie Bóg byłby po prostu losem lub, co na jedno wychodzi, niezależnym od naszej woli światem (cyt. za: Monk 2003: 163–164).

Wolniewicz uważał, że jego racjonalizm tychiczny, którego główną tezą było, że „człowiek jest p o d d a n y m losu” (Wolniewicz 2016b: 258), może być interpretowany także po chrześcijańsku. Odróżniał chrześcijaństwo antropiczne (określane przez niego jako „lewoskrętne”; jego źródłem miała być myśl Joachima z Fiore), zgodnie z którym Kościół ma służyć człowiekowi, od chrześcijaństwa tychicznego („prawoskrętne”; jego źródło tkwi w myśli św. Augustyna), wedle którego „Kościół służy nie człowiekowi, lecz chwale Bożej” (Wolniewicz 2016b: 258). Jak Wolniewicz wyjaśniał sedno chrześcijaństwa tychicznego?

Według Augustyna nie dlatego ktoś zostaje zbawiony, że żył po Bożemu; wręcz odwrotnie: dlatego żyje po Bożemu, że już został zbawiony – zanim się urodził. Łaska spływająca na nas jak przeznaczenie. Można rzec po dzisiejszemu, że zbawieni lub potępieni jesteśmy

już w zycie mocą wyroków Bożych równie niezbadanych jak wyroki losu. Tychizm ma z chrześcijaństwem inny jeszcze związek, ogólniejszy. Hegel powiedział słusznie: „Religia zaczyna się z świadomością, że jest coś wyższego niż człowiek”. Los jest wyższy. Dlatego idea losu jest ideą religijną (Wolniewicz 2016b: 258–259).

Idea losu była przez Wolniewicza rozumiana również naturalistycznie. Jego zdaniem, to, kto kim jest w życiu (tychikiem czy antropikiem), zależy od losu właśnie, który zapisany został w zycie, a nie od decyzji człowieka. Tychizm i antropizm to:

zasady regulatywne naszego myślenia o życiu i świecie (...). Mamy je nie w głowie, lecz w trzewiach, jak grupę krwi, albo jak swą prawo- lub leworęczność. Własną zasadę regulatywną można sobie co najwyżej uświadomić; zmienić ją nie jest w naszej mocy, ani w mocy czyjejkolwiek perswazji lub argumentacji. Bo ta zasada to właśnie m y, nasz los (Wolniewicz 2016b: 259).

Każda religia, nie tylko chrześcijaństwo, twierdził Wolniewicz, to „sposób, w jaki ludzie zbiorowo dochodzą jakoś do ładu z własnym przemijaniem, czyli ze swym przeznaczeniem” (Sommer 2010: 90).

Profesor Wolniewicz akceptował religię chrześcijańską ze względu na szacunek do natury człowieka, na którą składa się również potrzeba religii. Kategoria niewierzącego katolika rzymskiego nasuwa wiele wątpliwości, przede wszystkim ze względu na to, że łączy się z nią połowiczność, dowolność i relatywność w określaniu swojej tożsamości religijnej. Na pierwszy plan poglądów Wolniewicza wysuwa się praktyczna, a nawet ideologiczna strona chrześcijaństwa. Wątpliwości dostarcza również brak jednolitości i spójności poglądów. Profesor wykluczał z filozofii religii subiektywizm, a jednak jego akceptacja wyróżnionych przez siebie prawd wiary, mimo zastosowania standardów logiki, zdaje się obarczona właśnie subiektywizmem lub przynajmniej otwiera drzwi do jego przyjęcia. Krytykował naukę Kościoła za to, że broni się przed eutanazją, a z drugiej strony z estymą oceniał etykę chrześcijańską. Uznawał pojęcie losu, ale Opatrzności już nie. Rozumiał potrzebę religii wobec śmierci, jednak nie brał pod uwagę, że religia może być pociechą w cierpieniu i w ten sposób chronić chorego przed myślą o eutanazji. Etyka chrześcijańska była dla niego ważna, jednak niewiele w niej było z ewangelicznego miłosierdzia, które nie ma przecież nic wspólnego z aprobatą grzechu czy głupoty. Trudno zaklasyfikować poglądy profesora Wolniewicza, bo on sam wykazywał opór wobec tego rodzaju prób. Oddaję więc głos ponownie jemu samemu. Kiedy prowadzący wywiad pytał go, co właściwie znaczy „rzymski katolik niewierzący”, odrzekł:

„Niewierzący”, bo nie wierzy, że czuwa nad nami jakaś Opatrzność, ani że czeka nas coś po śmierci. A „rzymski katolik”, bo rozumie, że cywilizacja Zachodu stoi na chrześcijaństwie, i że jego tradycje najpełniej i najlepiej wciela i przechowuje święty Kościół powszechny. Dlatego komu nasza cywilizacja miła, ten winien tego Kościoła bronić i go wspierać. Ponadto zaś jestem ochrzczony, w kościele św. Jana w Toruniu; przecież to chrzest czyni chrześcijanina. Więc o co chodzi? Sekciarstwem zawiewają mi takie pytania (Sommer 2010: 119).

No właśnie: „o co chodzi?” Profesor Wolniewicz nie uważał religii za sprawę prywatną i często bronił chrześcijaństwa, jako podstawy cywilizacji Zachodu, na forum publicznym. Jednak wiara religijna to głównie sprawa serca, do którego dostępu osoby trzecie nie mają. W tej kwestii słusznie będzie powiedzieć za dziełem Ludwiga Wittgensteina przetłumaczonym przez Bogusława Wolniewicza: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (Wittgenstein 2004: § 7).

Bibliografia

- Green P.D. (1972), *Suicide, Martyrdom, and Thomas More*, „Studies in the Renaissance” 19, s. 135–155.
- Jan Paweł II (1998), *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak, s. 839–987.
- Monk R. (2003), *Ludwig Wittgenstein: Powinność geniusza*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- More Th. (1993), *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Lublin: Instytut Wydawniczy Daimonion.
- Sommer T. (2010), *Bogusław Wolniewicz. Zdanie własne. Ze wspomnieniem Tadeusza Tomaszewskiego z 1920 roku*, Warszawa: 3S MEDIA.
- Wittgenstein L. (2004), *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.
- Wolniewicz B. (1993a), *Kilka tez do sporu o aborcję*, w: tenże, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, s. 270–277.
- Wolniewicz B. (1993b), *O istocie religii*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, s. 160–198.
- Wolniewicz B. (2003a), *Racjonalność chrześcijaństwa. Z Bogusławem Wolniewiczem rozmawia Robert Krasowski*, w: Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, Komorów: Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, s. 187–193.

- Wolniewicz B. (2003b), *Sens eutanazji*, w: Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Komorów: Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, s. 163–165.
- Wolniewicz B. (2016a), *O chrześcijaństwie*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. IV, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 203–223.
- Wolniewicz B. (2016b), *O idei losu*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. IV, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 247–259.
- Wolniewicz B. (2016c), *O wartości życia – względnej i bezwzględnej*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. IV, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 261–272.

Streszczenie

W niniejszym tekście autorka próbuje rozwikłać paradoks ukryty w stwierdzeniu Bogusława Wolniewicza, który określał się jako „rzymski katolik niewierzący”. Najpierw zostaje ukazane, (1) w jaki sposób Wolniewicz rozumiał źródła religii, następnie (2) jak określał „minimum” chrześcijaństwa. Autorka zastanawia się, (3) czy można pogodzić jego tak wyraziste poglądy na temat eutanazji z nauką Kościoła oraz (4) etyką ewangeliczną. Na koniec (5) autorka szuka zbieżności między racjonalizmem tychicznym Wolniewicza a chrześcijaństwem.