

POZACHRZEŚCIJAŃSKIE POKONYWANIE WINY

Zastosowanie pojęcia winy do innych religii wymaga uprzedniego wyjaśnienia. Pojęcie to bowiem, podobnie jak łacińskie *debitum* i greckie *opheilema*, zakłada odniesienie osobowe. Winnym może być człowiek tylko wobec osoby, której należy się coś od niego. Wyrównanie czy też naprawienie winy zakłada zatem odniesienie partnerskie. Ten osobowy charakter winnego (zawinionego) postępowania znamionuje także odniesienie człowieka do Boga.

Przy takim założeniu nie da się jednak wprost i bez dalszych wyjaśnień odnieść pojęcia winy do religii tego typu, co buddyzm, względnie niektóre a-teistyczne tradycje hinduizmu. Mogą bowiem tutaj występować naruszenia świętych nakazów życiowych, pewne zaniedbania i niedociągnięcia w zakresie różnorodnych dróg zbawienia, albo też „uszkodzenia” samego siebie — szkody powstałe w wyniku realizowania swych wyższych możliwości. W przekładach tekstów świętych tych religii spotykamy zresztą często pojęcie winy, ale wypełnione zupełnie inną treścią od jej biblijnego rozumienia, które służy tutaj na określenie takiego właśnie, na różny sposób niewłaściwego, zachowania religijnego. Skoro zaś samo pojęcie nie ma tego samego znaczenia, różnią się więc także, siłą faktu, sposoby przewyciężenia grzechu i winy.

Zajęcie się różnorodnymi sposobami przewyciężenia grzechu w innych religiach pozwala jednak wyjaśnić, choć trochę, różne sposoby pojmowania samej winy: jej pokonanie przybiera bowiem określoną postać. Obejmuje przy tym całego człowieka. Religijne praktyki pokonania winy przypominają także to, iż dla chrześcijańskiego rozumienia grzechu postawa pokutna jest czymś jak najbardziej konkretnym, a nie tylko czysto duchowym. Prorocki protest przeciwko spłyceniu postawy pokutnej, a tym samym przeciw zbagatelizowaniu winy człowieka przed Bogiem, znalazł swój odpowiednik również w chrześcijaństwie. Chodziło zwłaszcza o przywrócenie zniszczonej relacji z Bogiem, a zarazem o pełną świadomość ludzkiej sprawczości. *Cur Deus homo?* Anzelma z Canterbury, w zestawieniu z nieuniknionym ze strony człowieka popadaniem w winę, ciągnie się jak *cantus firmus* poprzez wszystkie czasy ruchu pokutnego. Również początki Reformacji zmierzały do uduchowienia i pogłębienia postawy pokutnej. Tym, co nie mieściło się w jej zamiarze, były jednak następstwa:

krytyka form zewnętrznych doprowadziła do zaniknięcia wielu konkretnych przejawów pokuty.

Spojrzenie na przewycięzanie grzechu i winy w innych religiach wymaga podwójnego wyjaśnienia: z jednej strony chodzi o wyjątkowość i niepowtarzalność objawionej w tajemnicy Chrystusa sytuacji winy i jej przewycięzania, z drugiej zaś o te naprawdę poważne i konkretne starania, jakich podejmują się w innych religiach ludzie traktujący swoje zbawcze doświadczenia jako istotny problem własnego życia. Wyprzedzająca wszelkie ludzkie poczynania w dziele przewycięzania winy i wystarczająca sama przez się Ofiara Jednorodzonego Syna nie niweczy konieczności jej naśladowania, ani aplikowania jej do ludzi. Zjawiska religijnej postawy w zakresie doświadczenia winy i jej przewycięzania będą więc dla chrześcijan wcale nie mało znaczące, podobnie jak modlitwa, święte obrzędy, asceza czy pielgrzymki. Co więcej, zyskują one nowe i pełne znaczenie dzięki podstawowemu dla nich wszystkim, zastępczemu zniweczeniu winy przez Syna Bożego. Stąd też obok jednowymiarowego spojrzenia na wyjątkowość chrześcijańskiego przewycięzania winy jawi się jako celowe wskazanie na religijne oblicze tego faktu i jego formę wyrazu w innych religiach — zgodnie z tym, jak one pojmują niwelowanie winy: w jaki sposób rozumie się i przeżywa w religiach pozachrześcijańskich winę i jej przewycięzanie? W jakiej relacji znajdują się one do tego, co wiara chrześcijańska nazywa winą i przebaczeniem?

Gdy papież Jan Paweł II zaprosił w 1986 r. przedstawicieli religii świata do Asyżu na modlitwę o pokój dla ludzkości, wówczas u samych podstaw tego wydarzenia znalazło się pewne założenie odnośnie do nastawienia chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich. Nie uważano mianowicie, by od tej chwili można byłoby abstrahować od tego, iż modlitwa i medytacja w różnych religiach mają zdecydowanie różne założenia, treści i zakotwiczenia w wierze. I dlatego podstawą tego spotkania nie było jakieś zakrycie czy też wyciszenie tych specyficznych treści wiary, które wyróżniają daną religię i wyodrębniają ją od innych. Nie zauważyła jednak tego, niestety, krytyka, jaka rozgorzała wokół Asyżu¹. A tymczasem to, co specyficzne i wyodrębniające daną religię, powinno być, właśnie w modlitwach i medytacji, zachowane jako element istotny dla całej ludzkości, gdyż tylko wówczas te modlitwy pozostają tym, czym być powinny.

Tym zaś, co wyróżniało te modlitwy o pokój od postawy poza-

1 Por. J. Dörmann, *Der theologische Weg des Papstes zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi*, Theologisches (1988) 325 n.

religijnej i „zespalało” tym samym modlących się razem ze sobą, był właśnie religijny wymiar modlitwy. Wbrew czysto świeckiemu, a przez to często nazbyt powierzchownemu zaangażowaniu się w tej tak istotnej dziedzinie ludzkości, modlitwy świadczyły na swój sposób o tym, że ludzkie poczynania na rzecz pokoju wymagają uwierzytelnienia i uprawomocnienia. Ta modlitewna wspólnota religii w dziele pokoju nie stanowi jednak religijnego „dania jednorazowego”, ale świadczy wobec świata o zaangażowaniu się ludzkości na rzecz pokoju, który przewyższa wszelki rozum. Spór o realizację pokoju i o niezbędne do niej środki polityczne nie powinien się zakończyć niepokojem. Kto wie o tym w ramach religii i dlatego staje się człowiekiem modlitwy, ten włącza się tym samym w tę ważną służbę na rzecz całej ludzkości, razem z ludźmi modlącymi się z innych religii — w najgłębszej solidarności, wbrew pozbawionemu wszelkiej transcendencji, autonomicznemu samouwielbieniu.

To, czym było spotkanie w Asyżu dla określenia tego, czym wyróżnia się wiara chrześcijańska od innych religii, i tego, co otwiera przed nią, właśnie dlatego, nowe perspektywy dla doświadczeń oraz zasadniczych postaw religijnych, typowych dla innych religii, ma także wielkie znaczenie dla naszego problemu, jakim jest doświadczenie winy i jej przewycięzania w innych religiach. W ich bardzo zróżnicowanych dziejach i w samej istocie założeń leżących w każdej religii u podstaw tego, co określamy potocznie mianem winy, istnieje w gruncie rzeczy coś wspólnego, dzięki czemu przewycięzanie winy w religiach różni się zdecydowanie od postawy areligijnej.

To „wspólne” ma szczególne znaczenie dla tego, kto stara się upewnić o uzyskanym w Chrystusie przebaczeniu (w sakramencie pokuty Kościoła) swojej własnej, osobistej winy. Kto bowiem żyje tą doświadczaną wciąż na nowo, łaską wyzwolenia z grzechu i jego skutków, ten potrafi także docenić należycie powagę, z jaką ludzie w innych religiach troszczą się o pokonanie swojej winy. To, czego tam się doświadcza i co się tam praktykuje, pozwala wyrażającej się w pokucie i przebaczeniu wierze chrześcijańskiej rozpoznać w świetle własnych doświadczeń to, co jest w niej tymczasowe, poza — przedchrześcijańskie, i odróżnić od tego, co naprawdę istotne. W tym świetle pojawia się też przed nią możliwość wyodrębnienia, także we własnym życiu wiary, a nie tylko w innych religiach, tego, co właściwe i istotne, z tego, co wypaczone i demoniczne. Tam, gdzie takie, pozachrześcijańskie wartości pozwalają się wydobyć, stają się one zarazem pobudką i zachętą do pogłębienia i ponownego ożywienia w wierze chrześcijańskiej tego, co dobre i pożyteczne we własnej praktyce pokutnej

i w uznawaniu winy. W zestawieniu ze znakiem, jakim okazała się w Asyżu konieczność modlitwy w nastawiającej się samoczynnie na zeświecczenie ludzkości, również zajęcie się obcą dla chrześcijan praktyką pokutną w innych religiach służy ostatecznie pogłębieniu pewności własnej wiary. Na tle tego, co obce, zarysowują się bowiem wyraźniej kontury i głębie tego, co własne.

W tym duchu postaramy się ująć niektóre istotne aspekty zrozumienia winy i jej przewycięzania w innych religiach.

Odziedziczona wina

Na pytania: dlaczego człowiek urodził się takim, jakim jest, albo też: dlaczego w swym życiu poddany jest określonymu losowi, hinduizm daje zdecydowaną odpowiedź. Człowiek jest produktem własnej przeszłości. Powtarzające się cyklicznie nowe narodziny mają to do siebie, że w ścisłym powiązaniu przyczyn i skutków zlicza się w każdym życiu to, co miało swój początek w poprzednich formach egzystencji. Można by więc powiedzieć: co człowiek posieje, to też żąć będzie. W pewnym sensie człowiek jest tu kowalem własnego losu. Może bowiem określać swym postępowaniem pozytywnie lub negatywnie własną jakość, która zadecyduje o jego nowych narodzinach. Wie jednak także, że przeżywany obecnie swój los „jest winien” samemu sobie. „Jak się postępuje teraz, tak będzie też po śmierci. Kto czyni dobrze, temu będzie dobrze, a kto źle czyni, ten będzie biedny” — stwierdza tekst Upaniszad. Dowodzi się tutaj, że sposoby postępowania człowieka zagęszczają się poniekąd na sposób jakiejś materialnej możliwości. Jako *karma* przylegają one istotnie do konkretnej osoby. Należą niejako do niej (*atman*). Trwają ponad określoną formą jej egzystencji czasowej i są konstytutywne dla sposobu, rodzaju i uwarunkowań egzystencji następnej. „Suma czynów trwa więc nadal... i określa los człowieka po jego odejściu ze świata... oraz stan, w jakim narodzi się on ponownie. Indywidualna dusza wędruje poprzez różne egzystencje — jako zwierzę lub zazwyczaj człowiek — zgodnie z przylegającą do siebie ściśle *karma*”².

Chcąc zrozumieć istotę hinduistycznego postępowania grzesznego, trzeba mieć przed oczyma pewien większy kontekst. Miarą, według której ocenia się winę i pokutę, jest rzeczywistość naturalna, wkomponowana w sam byt. Miarodajny jest obejmujący wszystko związek powszechnego porządku bytu. W zróżnicowaniu różnorodnych sposobów bytowania ukazuje się wyraźnie zanurzone w nich boskie wszechbytowanie (*brahman*). Winnym

² J. Gonda, *Die Religionen Indiens I*, Stuttgart 1960, s. 207.

staje się więc ten, kto narusza przypadającą mu w udziale, zgodnie z jego miarą bytu, rolę w sposób — by tak powiedzieć — przeciwny bytowi, jako część w całości. Mówiąc innymi słowy: kto nie zajmuje w sposób odpowiedzialny przysługującego mu miejsca ze związanymi z nim ściśle funkcjami i zachowaniami, ale samowolnie się przestawia, obciąża tym samym konto swego bytu. Staje się sam czegoś winien. Jeżeli więc nawet w hinduskich tradycjach i różnorodnych kultach wyraża się osobowo zobowiązanie winnego przez bogów czy boginie, to pozostaje przecież także ten nadrzędny — nawet dla bogów — kosmiczny porządek bytu z jego zobowiązującą miarodajnością. Tak więc w *Bhagavadgicie* bóg Kriszna może się stać zwiastunem i egzekutorem zobowiązania, jakie człowiek winien jest wykonać. To zobowiązanie (*svadharma*) nie jest jednak suwerenną wolą Stwórcy wszechrzeczy, który zobowiązuje swe stworzenie swą ojcowską i podtrzymującą wszystko wolą. Bóg zostaje tutaj włączony w ograniczające go pole boskiego samobytowania (*brahman*) i podporządkowany jego porządkowi Kara, jaką jakiś bóg zawieszca (zasłania), ma na względzie realizację określonego prawa, którego on sam nie stworzył, a które weszło w życie jako przekazane kosmicznie. Tu właśnie zawiera się integralna jedność w wielości kultów bóstw, które to kulty odgrywają także swą rolę w religijno-praktycznym przewyżczeniu winy. To, co się jawi jako osobiście akt winy, nieposłuszeństwa, nie może przecież nie mieć tego obejmującego wszystkie osobowe odniesienia między ludźmi i ich bogami momentu harmonizującego, z istotnym dla niego i ściśle z nim związanym związkiem przyczynowo-skutkowym.

Tutaj też wkracza okazyjna polemika hinduskich apologetów z judaistyczno-chrześcijańskim pojmowaniem winy. Pełną formę sprawiedliwości dostrzega się bowiem w obiektywnej i niemal automatycznej dokładności wypełniania się czy realizacji zachowań podtrzymujących ustalony losowo bieg życia. Tutaj — i to będzie miało wielkie znaczenie dla człowieka naszych dni nastawionego, według miar pochodzących z nauk przyrodniczych — tkwi pozbawiona wszelkiej samowoli, nawet jakiegoś boga, praktyka przebaczenia i pokuty. Nawrócony zostaje przy tym jakby podstawiony pod chrześcijańskie zrozumienie łaski. Na miejscu następstw czynu grzesznego danego człowieka musi więc się zjawić zaufanie i nadzieja — i to jest właśnie to nowe spojrzenie.

Problem można by sformułować następująco: Czy nie doszło czasem do zbyt lekkodusznego pojmowania łaski w chrześcijańskim przepowiadaniu tak, że sama powaga sądzącego Boga traci kontury winy i pokuty? Czy wraz z traktowanymi jako niemożli-

we do przyjęcia dla współczesnego człowieka wyobrażeniami oczyszczenia i kar piekielnych nie odpadły owe, niedzowne komponenty pośmiertne, które trzeba jednak koniecznie zachować, jeśli chce się uchronić od błędnego pojmowania wysłużonej na krzyżu łaski Jezusa Chrystusa, która wybacza grzechy — jako taniej łaski (D. Benhoeffer)?

Drugie pytanie stawiane przez hinduizm dotyczy ponadczasowego związku, w jakim występuje tutaj wina. Ukonkretnienia i skutki zawinionych zachowań są długoterminowe. Jawią się bardzo wyraźnie, gdy tylko konkretyzują się w realizmie życia i w uwarunkowaniach, w jakich to życie upływa. Ale korzenie tego, czego doświadcza się obecnie, sięgają aż do tego, co nieoglądalne w dostrzegalnej tylko przez ludzi oświeconych uprzedniej egzystencji. Innymi słowy: dla Hindusa wina jest dziedzictwem. Nie traktuje on bowiem siebie jako czasowej monady. Jego świadomość winy musi się rozciągać w czasie aż po nieznaną dla niego winę rozumianą jako braki uwarunkowanego przez *dharma* samo-określenia i wypełnienia w poprzednich czasach właściwych mu zobowiązań. Pozostaje więc tajemnica co do jakichkolwiek wymiernych odszkodowań i tę winiён on uszanować. Pytanie: dlaczego? nie znajduje w odniesieniu do jego osobistego losu żadnej odpowiedzi. Hinduś wie, że los ten jest uzasadniony, zna jednak tylko ogół uwarunkowań, zespolenie początku z terażniejszością.

Prawina człowieka należy do tych treści wiary, które u ludzi nam współczesnych budzą wewnętrzny sprzeciw, albo są zgoła nie uznawane. Często nawet teologia nie dostrzega tego, że wielkie, po-Adamowe powiązanie winy z danym konkretnym przypadkiem łączy się z moralnym jej zbagatelizowaniem, względnie ze zwyczajnym odwołaniem się do okoliczności, gdy tymczasem w powiązaniu tym chodzi o horyzont powszechnego odniesienia ludzkości do Boga. Człowiek Indii jest świadomy tego wielkiego powiązania. Określa je jednak inaczej, a nie jako utratę relacji człowieka do Stwórcy, wynikającej z faktu stworzenia. Dla Hindusa ważne jest zwłaszcza to, że dostrzega on winę w jednym wielkim, wszystko ogarniającym związku. To, co może lub czyni on dzisiaj, podlega wciąż uprzednim założeniom i przesłankom, spod których nie jest w stanie sam się wydostać i którymi nie może dysponować. Hinduizm zna splot winy. Wobec odizolowanego pojmowania jednostki, które, wraz z utratą ogólnoludzkiego splotu winy, grozi także zagubieniem właściwych przesłanek, niezbędnych do zrozumienia poszczególnego czynu grzesznego, hinduizm ma coś ważnego do powiedzenia, i to coś, co jest bliskie chrześcijańskiej nauce o grzechu Adama, jako swoistej, ponadczasowej

rzeczywistości losowej. Przewyciężenie tego upadku przez samego Boga poprzez pojednawcze dzieło Syna zawiera w sobie także zniesienie tego nieusuwalnego dla Hindusa przyczynowego mechanizmu odwetowego, jakim jest wielki ciąg przyczynowo-skutkowy. Mechanizm ten daje jednak pewne „przedrozumienie”, które ma swe znaczenie dla pełnego uchwycenia faktu pojednania nie tylko w odniesieniu do poszczególnego człowieka, ale także dla całego powiązania ludzkości i kosmosu (por. 2 Kor 5, 19; Kol 1, 2).

Wina — szkoda na drodze zbawienia

Według nauki Gautama Buddha, traktuje się jako „winne” (zawinione) to, co obciąża człowieka na wskazanej dla niego drodze zbawienia. Człowiek staje się winnym nie wobec kogoś innego, nie wykluczając osoby Buddy. Jest winien sobie samemu, albowiem sam uszczupla dla siebie te przesłanki i założenia, które niosą mu wyzwolenie i zbawienie. Pytanie o zło łączy się tu ściśle z pytaniem o to, czym jest dla człowieka zbawienie pojęte religijnie. Hamartologia (nauka o grzechu) jest częścią soteriologii. Skoro zaś sam człowiek utworzył w sobie zbawcze dla siebie przesłanki (założenia), to odpada w *himnyanistycznym* buddyzmie wraz z osobą w odniesieniu do Boga także wynikająca stąd relacja winy w obrębie międzyludzkim jako wystarczające samo w sobie odniesienie. Ta wzajemność, jaka zachodzi między odniesieniem do Boga i do bliźnich, zgodnie z tym, co o niej mówi odnośny logion Jezusa, nie istnieje w nauce Buddy: „Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i mnie nie uczynili” (Mt 25, 45). Wina wobec drugiego człowieka jawi się bowiem tutaj jako przewinienie wobec samego Boga. Dla buddysty natomiast wraz z brakiem odniesienia do Boga odpada także oparta na tym odniesieniu wina wobec innego człowieka.

Postawa wobec drugiego człowieka jest więc tutaj, mniej więcej taka, jak odniesienie do zwierząt i do natury; jako taka, staje się zaś niewłaściwą (winną) wówczas, gdy w relacji do wyższego celu, jakim jest przewyciężenie wszelkiej, umożliwiającej zaciągnięcie winy relacji na drodze do nirwany, wykazuje swe negatywne działania. To wyjaśnienie dochodzi do głosu w dwu przytoczonych tu przykładowo wypowiedziach Gautama: „Mówi się wciąż o «winie, winie», ale, mój przyjacielu, co oznacza właściwie to wyrażenie, mianowicie słowo «wina»? Pojęcie to, mój przyjacielu, słowo «wina», oznacza hegemonię złego i nieszlachetnego zyczenia. Występuje tu, mój przyjacielu, taki przypadek, że

u jednego mnicha to życzenie staje się żywe: «Mogę popełnić czyn niegodziwy, byleby tylko mnisi nie odczuli tego, że popełniam taki czyn nieczny!» Następuje jednak potem, mój przyjacielu, to, że mnisi doświadczenia, iż jeden mnich popełnił czyn niegodziwy. Z tego też powodu... staje się on zły i wściekły. Ta złość natomiast i ta wściekłość są, mój przyjacielu, winą”³. Miarą dla oceny tego, co określono tutaj mianem winy (w tak podanym znaczeniu), jest pewna uciążliwość, względnie zakłopotanie, jakie spowodował sam dla siebie odnośny mnich swym zachowaniem. Utrata spokoju wewnętrznego, jaka występuje w związku z ukrytym czy też jawnym złym postępowaniem, jest czymś z istoty swej negatywnym. Stać się winnym oznacza, w najgłębszym tego pojęcia znaczeniu: wyrządzić szkodę sobie samemu. Uzyskany dopiero co nastrój wewnętrznego spokoju zostaje obciążony i naruszony. Wyraża się to w innym porównaniu, jakie Budda podaje w jednej ze swych mów na temat „winy” Porównuje on mianowicie człowieka, który „odrzucił ziemskie pożądania” i ma „serce wolne od tych pragnień”, do człowieka interesów. Dawniej, przy źle prowadzonych interesach, miał on poczucie winy (długów). „Obecnie zniweczyłem wszystkie moje winy (długi) i mam jeszcze tyle, że mogę utrzymać kobietę; i dlatego się cieszy”⁴. Wymazanie winy wiąże się tu ściśle z wewnętrznym odwróceniem się od zewnętrznych powiązań w świecie zjawisk. Osiągany w ten sposób spokój ducha i stan wewnętrznej wolności nie powinien być już naruszony. Takie naruszenie byłoby bowiem w odniesieniu do celu zbawczego postawą zawinioną.

Owocem osiągniętego na nowo spokoju ducha jest oczywiście także pewna forma egzystencji, obca postawie „winnej”. Budyzm wielkiego wozu, *Mahayana*, zna także pewien porządek wyznania winy, wyłożony w *Hinayana*, w którym pojawia się rachunek sumienia. W *Mahayana* występują, w postaci Bohisattwy, na plan pierwszy pomocnicy, którzy biorą na siebie zastępczo niemożliwość danej jednostki w realizowaniu własnej drogi zbawienia. Na mocy współcierpienia, które określa samą istotę tych pomocników, są oni w stanie dopomóc skutecznie człowiekowi znajdującemu się na drodze do Buddy. Stąd też wina i grzech zostają uznane za niemoc i za odmowę w stosunku do nich: „Wszyscy pełni współczucia Buddy, wszyscy pokonujący obawę, zwycięzcy

³ M. Winternitz, *Der ältere Buddhismus nach Texten des Tipitaka*, w: A. Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, t. 11, Tübingen 1929, s. 140.

⁴ *Die Reden Gotamo Buddhos* (przekład: E. Neumann), *Mittlere Sammlung*, t. I, Zürich 1956, s. 305—306.

mogą przyjąć wyznanie mojego występku i wyzwolić mnie z obawy”⁵.

Znamienne dla buddyjskiego rozumienia winy jest jej powiązanie z praktyką jej usuwania, które winno zapewnić człowiekowi zbawienie. Wyznanie winy zarówno wobec wspólnoty mnichów w *Hinayana*, jak też w skierowanej do Bodhisattwy formie błagalnej w *Mahayana*, mają ten właśnie wymiar. Wina jest „byciem winnym” wobec zamierzonego celu. Prośba o wybaczenie niesie wraz z sobą pomoc w ponownym zdobywaniu niezbędnej dyspozycji w dążeniu do tego celu. Nie jest to zatem prośba o wybaczenie naruszonej relacji między człowiekiem a Bogiem. Również wyznanie winy, zaadresowane do Bodhiattwy, służy czemuś istotnemu, w osiąganiu czego ten ostatni jest tylko pomocą. Winą jest bowiem to, co sprawia, że człowiek pozostaje sam sobie winny w realizowaniu swego stanu zbawczego.

Niemniej, przy dokładniejszym rozważeniu tej istotnej różnicy, jaka zachodzi między tym właśnie a chrześcijańskim rozumieniem winy, godne uwagi jest to, co się wiąże z buddyjskim patrzeniem na winę, a mianowicie, że najgłębsze wymiary wszelkiego stawania się winnym wobec innych ludzi i dalszego bycia takim tkwią w tym, iż to stawanie się i bycie sięga o wiele dalej: w ukryte i nieznanne związki istotnych dla wszystkiego, własnych odniesień boskich. Przyzwyczailiśmy się obecnie, także w etyce chrześcijańskiej, winę i pokutę umieszczać na widocznej płaszczyźnie naszych międzyludzkich i społecznych odniesień. Tymczasem przy takim czysto horyzontalnym patrzeniu nie dostrzega się już tego, że umykają nam dojścia do źródła, z którego wypływają motywy działania, a więc do właściwej chrześcijaninowi nowej egzystencji — jego uczestnictwa w Chrystusie. Istotna szkoda etycznego zatracenia winy polega zatem nie na samym jej przebiegu. Wskazuje ona na to, co niedostrzegalne w relacji człowieka do Boga, a tym samym na naruszenie tego, na czym polega dla chrześcijanina zbawienie. Ponowne zespolenie hamartologii z perspektywą soteriologiczną, a więc z tym, co służy zbawieniu lub je utrudnia, winno stać się rzeczywistością w wierze chrześcijańskiej. Maksymą wszelkich samozachowań etycznych staje się tym samym to, by Chrystus zyskał w nas swoje oblicze (Ga 4, 19). Nie może być autonomii etyki. Wina wskazuje — i w tym istnieje jakieś podobieństwo do odmiennego zgoła rozumienia zbawienia w buddyzmie — chrześcijaninowi, niejako po-

⁵ M. Winternitz, *Der Mahayana-Buddhismus nach Sanskrit — und Prakrittexten*, w: *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, t. 15, Tübingen 1930. s. 73.

nad swą treścią, która czyni go winnym, na objawiające się w tej treści uszczuplenie jego bliskości z Chrystusem.

Przewycięzenie winy ze względu na „communio”

Mając na uwadze religie plemienne, mówiono zamiast o świadomości winy raczej o poczuciu wstydu⁶. Łączy się to ściśle z samą istotą tych religii. Jednostka nie czuje się tu bowiem w pierwszym rzędzie zobowiązana wobec jakiejś wyższej instancji. Systemem odniesień wszystkich jej poczynań etycznych jest społeczność, do której przynależy na podstawie swego pochodzenia. Skoro zaś jej czyn haniebny, zaniedbanie lub naruszenie określonego porządku wpływa bezpośrednio na społeczność w jej całości, staje się tym samym winą wobec tej społeczności. Następstwa dotyczą także nie samej tylko jednostki jako takiej. Musi dźwigać je wspólnota i sama je odczuwać. Jest więc żywo zainteresowana tym, by zostało odkryte i poznane niewłaściwe i naruszające prawo zachowanie celem usunięcia zaistniałego nieporządku. I w tym właśnie zasadza się element wstydu przyporządkowany w religiach naturalnych poczuciu winy.

Chcąc właściwie zrozumieć ten związek, trzeba mieć przed oczyma sakralny charakter samej wspólnoty plemiennej. Żyjący i zmarli tworzą organiczną jedność. Przejawia się ona w codziennych obrzędach i ofiarach, w których „żyjący-umarli” przodkowie (J. S. Mbiti) mają udział w aktualnym życiu. Określają oni, jako niewidzialnie obecni, bieg rzeczy. Od nich też jako od wyższych nosicieli siły (E. Dammann) zależy dobrobyt i niedola społeczności, a w niej każdej jednostki. Ten związek integralny można by sobie wyobrazić jako swoiste *corpus mysticum*. Teolog nauczający w Kinszasie i znawca Afryki, Placide Tempels dostrzegł więc słusznie w tej *force vitale* klucz do zrozumienia religii plemiennych: chodzi tu bowiem o wywodzącą się od przodków siłę, która umożliwia i podtrzymuje życie⁷. Choroba i nieurodzaj, wypadek przy polowaniu czy katastrofa naturalna mają więc swą przyczynę w zakłócaniu nieodzownego dla całokształtu życia krwioobiegu tej siły życiowej.

Odpowiedź na pytanie o to, co stanowi dla człowieka religii plemiennej zachowanie zawinione, wynika najpierw z tych właśnie powiązań ogólnych. Złe zachowanie, grzech określają jego

⁶ Por. J. Sempebwa, *Schuld und Umkehr in den afrikanischen Naturreligionen*, w: M. Sievernich i K. P. Seif (wyd.), *Schuld und Umkehr in den Weltreligionen*, Mainz 1983, s. 122.

⁷ P. Tempels, *Bantu-Philosophie*, Heidelberg 1958.

następstwa przejawiające się jako zakłócenie, względnie naruszenie tego nieodzownego dla życia związku. Rodzaj i sposób, w jaki może się to dokonać, są wielorakie: naruszone zostaje tabu; zaniedbuje się niezbędny dla skuteczności i ważności jakiegoś sakralnego postępowania obrzęd; narusza się przykazanie, obowiązek zrozumiały sam przez się, jak np. postawa syna wobec ojca, żony wobec męża; nie potrafi się odkryć czarów i dlatego, w konsekwencji, ich przewyciężyć innymi czarami; nie udaje się polowanie, albowiem przygotowujące je ofiary nie zostały złożone należycie. Życie człowieka w religii plemiennych naznaczone jest gęstą siatką powiązań koordynujących takie właściwe zachowania i postawy. W ten sposób wina jednostki kieruje się zawsze w swych skutkach ku całości i nie może, siłą rzeczy, jawić się nigdy jako odosobniona.

Ten wspólnotowy krąg winy i jej przewyciężania nie ogranicza się wyłącznie do pokolenia osób żyjących. W licznych tego typu wspólnotach występują mityczne tradycje dotyczące stanu pierwotnego. Ukazują zaś ten stan w taki sposób, że dotyczy on wszystkich ludzi współczesnych. Tak więc na przykład na pytanie: w jaki sposób śmierć przyszła na świat? odpowiada się nie rzadko wskazaniem na zaniedbanie czy przekroczenie mające charakter prazgrzechu. Materiał mitologiczny jest tu różnorodny. Niemniej znamienne jest to, że istnieje zawsze jakaś przekraczająca granice czasowe wspólnotowa więź winy, która w swym działaniu przyczynowym decyduje o tym, czego się doświadcza w granicach ludzkich możliwości życiowych. I dlatego to chrześcijaństwo wywodzący się z takich religii plemiennych rozumieją lepiej, aniżeli opierający się na swej własnej indywidualności i żyjący wyłącznie teraźniejszością człowiek naszych czasów, to, co głosi biblijna nauka oprawie ludzkości. Wymiarowi: „wszyscy w Adamie”, odpowiada u Pawła Apostoła powszechne znaczenie zbawienia zawartego w misterium Jezusa Chrystusa (1 Kor 15, 22). Pojedyncza wina zostaje tym samym włączona w obejmujący wszystko los ludzki, dla którego pojednawcze działanie Ojca w Synu ma także powszechne znaczenie. Obecny winowajca odkrywa, mając na uwadze to ogólnoludzkie uwarunkowanie pierwotne, najpierw cały zakres i całą głębię koniecznego pojednania. Pytanie św. Anzelm z Canterbury: *Cur Deus homo?* znajduje we wskazaniu na prawinę swą odpowiedź. Niepojęte dla spojrzenia powierzchownego, w którym postawy i działania dają się wyjaśnić całkowicie w perspektywie danego dnia, rozumienie winy człowieka w religiach plemiennych przynosi ze sobą pogłębione patrzenie, zbliżone do ujęcia biblijnego.

Nie można pominąć innego jeszcze aspektu doświadczenia winy w religiach plemiennych. Z obejmującej czasu i pokolenia mistycznej wspólnoty żywych i umarłych wynika takie rozumienie tej wspólnoty, że także skutki jakiejś winy wchodzi w obręb jej wewnętrznego i wspólnotowego życia. Skoro nieznaną nawet winą pociąga za sobą negatywne następstwa dla całej społeczności, plemienia lub rodziny, to jasne jest, iż wszystkim zależy na jej odkryciu i odpokutowaniu. Różnorodne praktyki rytualne, służące przewycięzeniu winy, stanowią istotną część składową tych religii. Nie możemy przy tym zapominać, że chodzi tu o kult przodków, duchów i demonów u tych, których Pismo święte określa mianem pogan. Biblijne pojęcie *ethnei*, ludzi, którzy czczą te bóstwa, staje się więc określeniem tych, do których odnosi się powołanie do nowej wspólnoty *ethnos theou* jako nowego w Chrystusie plemienia Bożego. Ten zwrot od bóstw natury do Ojca Jezusa Chrystusa staje się też miarodajny dla nowego, a stąd całkowicie innego rozumienia winy. Ponadto ludzie wywodzący się z religii plemiennych przynoszą ze sobą pewne intuicyjne pojęcie, istotne dla rozumienia i doświadczenia nowej, eklezjalnej wspólnoty Ciała Chrystusowego. Ze swych dawnych religii wiedzą oni, iż osobiste stawanie się winnym powoduje w swej nieodkrytej skrytości szkody zbiorowe. Jako chrześcijanie rozumieją jednak także, iż nie idzie już wcale o ubóstwione siły natury i o ich działanie w sferze witalnej. Ich sakramentalna jedność jako Ciała Chrystusa nie pozwala traktować im winy jako odizolowanego zjawiska indywidualnego. Nieznana winą jest więc zawsze stawaniem się winnym wobec wszystkich członków Ciała Mistycznego. Sakrament pokuty jawi się zaś w tej perspektywie, jaką przypominają nam na nowo religie plemienne, nie tylko jako okolicznościowa pomoc dla jednostek. Należy on do ukrytego, ale dostrzegalnego w wierze wielkiego związku usuwania szkód we wspólnocie Ciała Pańskiego. Oczekiwanie Psalmisty (Ps 90, 8) na to, że Bóg odsłoni także nieznaną winę, znajduje wypełnienie w jedności Ciała Chrystusowego, w którym grzech i przebaczenie jednostkowe stanowią część nowego bytowania wszystkich.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**