

## CHRZEŚCIJAŃSTWO W RELIGIJNYM SPOTKANIU Z HINDUIZMEM: NIEKTÓRE PROBLEMY WE WZAJEMNYM ZROZUMIENIU

O naszym wieku można powiedzieć, że jest wiekiem spotkania się religii. Kiedyś chrześcijanie z Zachodu, głównie misjonarze, musieli udawać się za morza, aby spotkać ludzi wyznających religie inne niż ich własna. Podróże do krajów Azji i Afryki, gdzie znaleźć można większość religii niechrześcijańskich, od drugiej połowy naszego wieku gwałtownie nasiliły się i trend ten stale wzrasta. Ale nawet tym, którzy spokojnie siedzą w domu, nie wyjeżdżając za granicę, nowoczesne środki telekomunikacji, zwłaszcza telewizja, dostarczają wprost do pokoju obrazy wyznawców tych religii i ich religijnych praktyk. Co więcej, w większości krajów zachodnich, wiernych wielu religii niechrześcijańskich spotkać można w najbliższym sąsiedztwie; widzi się ich i rozmawia z nimi na ulicy, w szkołach, na placach targowych, w miejscach towarzyskich czy kulturalnych spotkań. Krótko mówiąc, chrześcijanie Zachodu, czy są tego świadomi czy nie, spotykają wyznawców innych religii niemal na co dzień także w swoim własnym kraju.

Jedną z owych niechrześcijańskich religii jest hinduizm. Liczący około siedmuset milionów wyznawców — których większość mieszka w Indiach, kraju, w którym hinduizm wziął początek — jest trzecią, po chrześcijaństwie i islamie, spośród największych religii świata. Zainteresowanie Zachodu hinduizmem rozpoczęło się w akademickich kręgach uniwersytetów europejskich. Literaturę hinduizmu — religijną, filozoficzną i świecką — studiowano tam w aspekcie językowym, historycznym i kulturowym. Z biegiem czasu nastąpił wzrost zainteresowania z obu stron. Niektórych chrześcijan Zachodu, niezadowolonych ze swej rodzimej wiary, hinduizm przyciągnął jako alternatywna religia, którą mogliby przyjąć. Z drugiej strony, na Zachodzie pojawili się hinduistyczni nauczyciele religii, zwłaszcza mnisi-misjonarze, którzy przybyli tam z nowym orędziem swej wiary. Orędzie to zostało przedstawione Zachodowi w zmodyfikowanej formie, aby stało się dla niego atrakcyjne i możliwe do przyjęcia przez włączenie do niego idei zapożyczonych z Zachodu, nawet wówczas, gdy nie można było właściwie ich tam dopasować.

Niektórzy z nauczycieli proponowali duchowość hinduizmu jako środek na złe samopoczucie religijne materialistycznego Zachodu. Zachodnie rynki zaczęły być zalewane przez książki, tak naukowe jak propagandowe, pisane przez samych Hindusów i przez „nawróconych” na hinduizm, a członkowie niektórych grup religijnych, takich jak Ruch *Hare Krishna*, utworzonych głównie dla zachodnich wyznawców, rekrutowali się spośród młodzieży z krajów zachodnich, która straciła swe chrześcijańskie korzenie.

Jedną z charakterystycznych cech współczesnego hinduistycznego orędzia dla Zachodu, zwłaszcza na poziomie intelektualnym, jest pewna tendencja — czasami mocno się uwidaczniająca, lecz częściej ukryta — do przedstawiania hinduizmu jako równego, jeśli nie wyższego w stosunku do chrześcijaństwa. Tendencja ta ujawniła się wyraźnie w neohinduizmie od czasów Swami Vivekananda (1863—1902)<sup>1</sup>. Ów pierwszy misjonarz hinduistyczny na Zachodzie był także założycielem Misji Ramakrishna (w 1897 roku), zakonu mnichów, których zadaniem było głosić hinduizm w Indiach i poza nimi. Po otrzymaniu formacji religijnej i intelektualnej, mającej wiele wspólnego z formacją zakonników chrześcijańskich, niektórzy z mnichów zostali wysłani za granicę, zwłaszcza do USA, w celu przepowiadania hinduizmu Zachodowi. W intelektualnym sposobie podejścia misjonarze ci i inni neo-Hindusi chcą pokazać, że ich religia posiada rzeczywistości religijne (takie, jak święte pisma boskiego pochodzenia) i doktryny analogiczne do chrześcijańskich, a więc, że między obiema religiami jest wiele wspólnego. Podejmuje się zatem świadomy wysiłek podkreślania pozornych podobieństw i zacierania różnic między koncepcją hinduistyczną i chrześcijańską. Na kolejnych stronach rozważymy pokrótce koncepcję Boga, wspólną obu religiom, z zamiarem ukazania różnicy w znaczeniu i konotacjach, mimo posługiwania się przez myślicieli hinduistycznych i chrześcijańskich tą samą terminologią.

### Trudności w intelektualnym spotkaniu z hinduizmem

Przedsięwzięcie nasze jest nie tylko delikatne, ale i najeżone trudnościami, z których dwie zasługują na wzmiankę.

1. Przede wszystkim trudno jest formułować ogólne twierdzenia na temat hinduizmu jako całości ze względu na jego skomplikowaną strukturę. Hinduizm jest religią polimorficzną, obejmującą

<sup>1</sup> Jako przykład można wymienić prace S. Radhakrishnana, czołowego przedstawiciela współczesnego hinduizmu (neo-hinduizm), a zwłaszcza jego książkę *Eastern Religions and Western Thought*, Londyn 1939, *passim*.

mującą liczniejsze i bardziej zróżnicowane wyznania niż chrześcijaństwo. Jest on właściwie zbiorem wielu sekt lub grup religijnych, różniących się znacznie, w niektórych przypadkach nawet diametralnie, między sobą w kwestiach doktryny, wierzeń i praktyk. Pomimo tego, wszystkie one uważają się za należące do jednej religii nazywanej hinduizmem, ponieważ wszystkie przyjmują niektóre kardynalne doktryny hinduizmu.

Należy także uczynić rozróżnienie między hinduizmem intelektualnym czyli takim, jaki przedstawiają nam traktaty filozoficzne i religijne, oraz popularnym hinduizmem niewykształconych lub mniej wykształconych mas. Ale nawet, w tym, co nazwaliśmy „hinduizmem intelektualnym”, istnieje co najmniej sześć głównych systemów, z których każdy ma własne spojrzenie na Boga, a poglądy ich są nie tylko różne, ale i przeciwstawne. Niektóre systemy są więc ateistyczne, podczas gdy inne — teistyczne, przy czym rola Boga jest w nich interpretowana rozmaicie. Spośród systemów hinduistycznej myśli filozoficznej i religijnej najpopularniejszym w dzisiejszych Indiach i najlepiej znanym na Zachodzie jest system myśli *Advaita* (dosłownie: „nie-dwoisty”), który neo-Hindusi podnieśli do rangi religii, religii Vedanta. O ile większość systemów hinduistycznych jest realistyczna w swym poglądzie na świat, *Advaita Vedanta* jest w swej koncepcji monistyczna. Według niej, istnieje tylko jedna ostateczna rzeczywistość, nieosobowy Absolut nazywany *Brahmanem*; poszczególne dusze są w rzeczywistości (choć wcielone dusze nie są tego świadome) identyczne z jedynym *Brahmanem*, a świat jest złudzeniem.

Taka ogromna różnorodność wierzeń religijnych możliwa jest dlatego, że hinduizm nie posiada scentralizowanego organu nauczającego, analogicznego do Magisterium Kościoła katolickiego. Ponieważ nie istnieje taka centralna władza nauczająca, wierni hinduizmu mają swobodę w wyznawaniu i głoszeniu doktryn, które są oparte na indywidualnych, często arbitralnych, a czasem nawet ekstrawaganckich<sup>2</sup> interpretacjach świętych pism, przyjmowanych za ostateczną podstawę czy „kanon” religijnych wierzeń i praktyk.

Wobec tak wielkiej różnorodności wierzeń i praktyk zrozumiałe jest to, że dość trudno twierdzić coś o hinduizmie jako całości bez uczynienia koniecznych zastrzeżeń i kwalifikacji.

<sup>2</sup> Swami Dayananda na przykład znajduje w niektórych hymnach *Rigvedy*, najstarszej części świętej Księgi Hindusów (ok. 1500 przed Chrystusem) wzmianki o nowoczesnych wynalazkach naukowych, takich jak okręty, pociągi, samoloty itd.

2. Druga trudność leży w naturze aparatu pojęciowego, jakim dysponujemy do zrozumienia religii powstałej i rozwijającej się w kulturze innej niż nasza własna. Przedstawiając doktryny hinduizmu Zachodowi, musimy posługiwać się pojęciami i terminami jednego z języków zachodnich, używanego w zachodniej myśli filozoficznej i teologicznej. Owe pojęcia i terminy nie odpowiadają jednak **dokładnie** realiom hinduistycznym, do których się je odnosi. Pojęcia i terminy, jakimi posługuje się myśl zachodnia, mają bowiem historyczny związek z kontekstem, w jakim powstały i się rozwijały, a co za tym idzie, posiadają właściwe sobie konotacje. Terminy filozoficzne i teologiczne, wzięte z języków europejskich, którymi próbujemy wyrazić hinduistyczne rzeczywistości filozoficzno-religijne, wykazują **pewną** z nimi zgodność, ale konotacje właściwe ich własnemu kontekstowi kulturowemu nie stosują się do rzeczywistości hinduistycznych, do których są odnoszone. Podobnie filozoficzno-religijne pojęcia i terminy hinduizmu, ukształtowane na kulturowym podłożu Indii i oryginalnie wyrażone w sanskrycie czy jakichś innych językach indyjskich, mają konotacje, które są im właściwe. Innymi słowy, mówiąc i pisząc o hinduizmie w jakimś języku europejskim, jesteśmy zmuszeni zapożyczać terminy religijne z tego języka, nawet jeśli właściwe im konotacje nie odpowiadają dokładnie konotacjom oryginalnych indyjskich terminów używanych w tekstach hinduistycznych.

Tej trudności w spotkaniu chrześcijaństwa z hinduizmem (czy każdą inną religią niechrześcijańską) uniknąć się nie da; można ją jednak w znacznym stopniu pokonać, jeśli zaznajomimy się z kulturą indyjską, w której powstał i rozwijał się hinduizm. Choćbyśmy jednak zdobyli najdokładniejszą wiedzę o hinduizmie, wciąż będzie to wiedza *ab extra*, wiedza człowieka *s p o z a*. A co za tym idzie, nie będzie to dokładnie ta sama wiedza, co wiedza Hindusa, który wyznaje swą religię aktem wiary i osobistego zaangażowania.

Ponadto, chrześcijanie z Zachodu powinni pamiętać, że w hinduistycznym spojrzeniu na rzeczywistość to, co naturalne i nadnaturalne, jest nierozdzielne. Stąd, podczas gdy na Zachodzie ostro się zaznacza linię podziału między filozofią i teologią (lub religią), to w koncepcji hinduistycznej filozofia i teologia splatają się ze sobą, tworząc jedną dziedzinę wiedzy. Hindusi uznają rzeczywistości niewidzialne i nadprzyrodzone na podstawie Pism, ale Pisma są dla nich jednym ze środków ważnego poznania, uznanych w ich epistemologii.

## Niektóre kardynalne doktryny hinduizmu

Aby lepiej zrozumieć hinduistyczne poglądy na temat Boga, trzeba koniecznie wspomnieć niektóre z kardynalnych doktryn tworzących podstawę myśli hinduistycznej.

### 1. Prawo Karmy i doktryna odradzania się

Hinduizm wierzy w to, co znane jest jako *Prawo Karmy*<sup>3</sup>. Termin *Karma* oznacza „działanie” jak również „owoce działania”. Według *Prawa Karmy*, każde działanie osoby, jakie by nie było — w myśli, słowie, uczynku — prędzej czy później wyda owoce. Dobre czyny przynoszą zasługę, która z kolei rodzi przyjemność lub doświadczenie radości. Złe czyny rodzą winę, a ta z kolei wywołuje cierpienie lub bolesne doświadczenie. Uważa się, że owoce większości naszych działań będziemy zbierać w innej egzystencji. Ponadto doświadczenie przyjemności i bólu możliwe jest tylko wtedy, gdy dusza jest zjednoczona z ciałem. Doktryna odradzania się jest więc logicznym następstwem *Prawa Karmy*. Obecna egzystencja osoby zdeterminowana jest przez zasługi i winy nagromadzone przez duszę w poprzedniej egzystencji; tak było zawsze, również w odniesieniu do wszystkich poprzednich egzystencji. Ponieważ dusze są wieczne, a o seriach narodzin mówi się, że nie mają początku, to nie można też postawić pytania, w jaki sposób dusza została poddana wpływowi *Karmy* po raz pierwszy, lub co wyznaczyło jej egzystencję<sup>4</sup>.

### 2. Cykliczność czasu i historii

Podczas gdy chrześcijanie posiadają linearną koncepcję czasu i historii, Hindusi wierzą w ich cykliczność oraz okresowe powtarzanie się wydarzeń. Wszechświat, w którym żyjemy, ich zdaniem, skończy się kiedyś, lecz po pewnym czasie trwania w stanie rozkładu zostanie stworzony na nowo. Jak ciąg narodzin i śmierci istot żywych, tak ciąg tworzenia i rozpadania się wszechświata nie ma początku. Doktryna cykli tworzenia i rozpadania się związana jest z teorią stopniowej degeneracji fizycznych, psychicznych i moralnych sił człowieka w ciągu czterech okresów

<sup>3</sup> Słowo *karma* w sanskrycie jest rzeczownikiem, etymologicznie wyprowadzonym z rdzenia *kr*, który znaczy: „robić, działać, czynić”, etc.

<sup>4</sup> Na temat indyjskich pojęć *Karmy* i odrodzenia patrz na przykład: W. D. O'Flaherty (wyd.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkely 1980; R. W. Neufeldt (wyd.), *Karma and Rebirth: Post Classical Developments*, Albany 1986.

świata (*yuga*), wyznaczających trwanie jednego stworzenia<sup>5</sup>. Wielkie wydarzenia powtarzają się w każdym z tych cykli. Cecha „jednorazowości istnienia” (*Einmaligkeit, hapax semel*), która jest normą historii w myśli judeo-chrześcijańskiej, jest tutaj nieobecna. Ponadto, na miejscu tak istotnej dla chrześcijańskiego myślenia Boskiej Opatrzności i koncepcji Boga jako Pana historii znajdujemy w koncepcji hinduistycznej *quasi*-wszechmocne *Prawo Karmy*, rządzące wydarzeniami we wszechświecie.

### 3. Wieczność dusz i pierwotnej materii

Według wszystkich myślicieli hinduistycznych, dusze są wieczne i dlatego ich egzystencja nie zależy od Boga. Podobnie materia w swej pierwotnej formie, z której uformowane są ciała istot żywych i świat materialny, pojmowana jest jako wieczna.

Hinduistyczną koncepcję Boga musimy więc rozważać na tle tych doktryn.

### Koncepcja Boga w hinduizmie

Chrześcijaństwo pojmuje Boga jako wszechwiedzącą, wszechmocną i nieskończenie kochającą Osobę, która jest Stwórcą, Odkupicielem i ostatecznym Celem człowieka. Zbadajmy krótko: czy i do jakiego stopnia hinduistyczna koncepcja Boga odpowiada koncepcji chrześcijańskiej?

Należy tu wspomnieć o dwóch sprawach. Po pierwsze, niektóre hinduistyczne systemy okresu klasycznego były ateistyczne; inne wierzyły w istnienie Boga, dające się udowodnić świadectwem Pism albo rozumu i Pism. Po drugie, gdy mówimy o „Bogu”, nie mamy na myśli pomniejszych bóstw czy bożków czczonych przez Hindusów, lecz Najwyższego Boga, który jest przyczyną powstania, okresowego istnienia i rozpadu wszechświata.

Hindusi czczą Najwyższego Boga głównie pod dwiema postaciami: Sziwy i Wiszny. Trzecia, mniejsza grupa Hindusów czci Moc Boga w kobiecej postaci Sakti jako Najwyższej Bogini. Pod jakim jednak imieniem nie czczono by Najwyższego Boga, jest on przede wszystkim „budowniczym” (*karta*)<sup>6</sup> wszechświata, co w językach europejskich wyraża się terminami odpowiadającymi określeniu „Stwórca”. Termin „Stwórca” w chrześcijańskim kon-

<sup>5</sup> Por. M. Hulin, *Decadence et renouvellement: la doctrine des âges du monde dans l'Hindouisme*, w: *Eranos* 54 (1985) 177—208.

<sup>6</sup> Słowa *kartā*, etymologicznie wyprowadzone z rdzenia *kr* (zob. przypis 3) to *nomen agentis*, który znaczy: „wykonawca, sprawca twórcy”, etc.

tekście oznacza osobę, która powołuje do istnienia wszechświat, nie posługując się żadnymi uprzednio istniejącymi przyczynami, materialnymi czy instrumentalnymi; mówi się że powołuje go do istnienia *ex nihilo*. Kiedy jednak stosujemy określenie „Stwórca” do Boga hinduizmu, nie mamy na myśli sprawcy, który powołuje wszechświat do istnienia *ex nihilo*; mamy raczej na myśli tego, który sprawia zaistnienie wszechświata, posługując się istniejącymi uprzednio wiecznymi przyczynami: duszami oraz pierwotną materią. W chrześcijańskim rozumieniu Boga jako Stwórcy pojmuje się Go jako zupełnie niezależnego w swej stwórczej aktywności od wszelkich innych przyczyn; powołuje On do życia istotę stworzoną w całości tak, że jej istnienie jest całkowicie od Niego zależne. W poglądach Hindusów tymczasem Bóg jest zależny od istniejących uprzednio dusz i materii, zwłaszcza od zasług i win, które uważane są przez większość myślicieli za nieodłączne od dusz. Natura świata, który ma być stworzony, jest określona przez *Karmę* (czyli zasługi i winy) dusz mających się odrodzić, aby się cieszyć owocami swych czynów z poprzedniej egzystencji. Stworzony na nowo świat musi być dla dusz stosownym miejscem, gdzie będą się cieszyć plonem tych zasług i win, które już dojrzały, aby wydać owoce w formie przyjemności lub bólu.

Podobnie, gdy Hindusi przypisują Bogu takie atrybuty, jak wszechwiedza i wszechmoc, to terminy te stosują w bardziej ograniczonym zakresie niż chrześcijanie. Kiedy mówi się o Bogu, że jest wszechwiedzący, zakłada się, że posiada doskonałą znajomość przyczyn, którą wykorzystuje, aby stwarzać wszechświat. Także wtedy, gdy Hindus nazywa Boga wszechmocnym, znaczy to tyle, że żaden inny sprawca, ani żadna inna przyczyna nie może być dla niego przeszkodą w działaniu. Istotny jest jednak fakt, że moc Boga nie rozciąga się na *Prawo Karmy*, gdyż nawet Bóg nie może dokonać w nim żadnych zmian. Mówi się także o Bogu, że jest łaskawy lub kochający, rozumiejąc przez to, że motywem wszystkiego, co czyni, jest dobro dusz. Posiadając bowiem wszystkie doskonałości, nie stara się uzyskać niczego dla siebie. Nazywa się go także współczującym, gdyż widzi on cierpienia dusz w ich kolejnych istnieniach, choć nie może tym cierpieniem zapobiec. Współczucie skłania go jednak do tego, by uczyć ludzi środków do osiągnięcia wyzwolenia poprzez głoszenie im tego, co powinni czynić, a czego unikać.

Podobnie jak chrześcijanie, Hindusi wierzą, że Bóg stwarza wszechświat i utrzymuje go w istnieniu zależnym zawsze od *Karmy* istot żywych. Jedną z czynności, którą w przeciwieństwie do chrześcijan Hindusi przypisują Bogu, jest rozkład wszechświata. Hindusi wierzą bowiem w okresowe rozpadanie się kos-

mosu. Ponieważ dotyczy ono całego kosmosu, tak jak czynność stwarzania, jego przyczynowość przypisywana jest woli Boga, który jest przyczyną wszystkich innych przyczyn rozpadania się wszechświata.

Rola Boga jako Odkupiciela rodzaju ludzkiego stanowi ważny aspekt chrześcijańskiej teologicznej koncepcji Boga. Człowiek zgrzeszył przeciwko Bogu i musi się pojednać ze swym Stwórcą. W tym celu Druga Osoba Trójcy Świętej stała się Człowiekiem i pojednała grzesznego człowieka z Bogiem przez zasługi swego życia i śmierci.

Hindusi posiadają doktrynę wcielenia (*avatara*) Najwyższego Boga, ale ma ona zupełnie inne aspekty niż chrześcijańska doktryna wcielenia Boga w Jezusie Chrystusie. Po pierwsze, podczas gdy — według wiary chrześcijańskiej — Bóg ma tylko jedno wcielenie, w hinduizmie istnieje mnogość wcieleń Boga — najczęściej spotykana liczba wcieleń wynosi dziesięć — z czego niektóre są wcieleniami ludzkimi, inne teriomorficznymi, a jedno — wcieleniem w pół-człowieka, pół-lwa. Wcielenia te powtarzają się w każdym z cykli; istnieje więc niezliczona ilość boskich wcieleń<sup>7</sup>. Pojedyncze wcielenie Boga w Chrystusie wystarczyło, według chrześcijańskich teologów, aby pojednać całą ludzkość — przeszłą, teraźniejszą i przyszłą — z Bogiem, gdyż przez przyjęcie ludzkiej natury Chrystus odkupił grzechy wszystkich ludzi. Hindus wierzy w liczne wcielenia, gdyż żadne z nich nie może sprawić powszechnego zadośćuczynienia obrażonemu Bogu, ani pojednać grzesznego człowieka z jego stwórcą. Każde z tych wcieleń ma raczej konkretny cel, taki jak wybawienie ludzi prawych od prześladowania ze strony złych lub od klęsk kosmicznych. Należy przy tym pamiętać, że wcielenia te mają miejsce w sferze mitu, a nie w historii.

Nie dziwi nas, że „wcielenia” hinduizmu nie mają bezpośredniego związku ze zgładzeniem grzechu ani ze złożeniem zadośćuczynienia obrażonemu Bogu za grzechy ludzkości. Myśliciele hinduistyczni — przynajmniej ci reprezentujący klasyczne szkoły

<sup>7</sup> Zwykle wymienia się następujących dziesięć wcieleń Najwyższego Boga Wiszny: Ryba, Żółw, Dzik, Człowiek-Lew, Karzeł, Rama z Toporem, Rama, Kriszna, Budda i Kalkin. Są także inne wyliczenia, w których liczba wcieleń jest większa. Zob. P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, Vol. V, Poona 1962, ss. 992—999. Na temat chrześcijańskiego podejścia do doktryny o wcieleniach w hinduizmie patrz: J. Neuner SJ, *Das Christus — Mysterium und die indische Lehre von den Avatāras*, w: A. Grillmeier SJ i H. Bacht SJ (wyd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Vol. III, *Chalkedon heute*, Würzburg 1954, ss. 785—824; G. Parrinder, *Avatar and Incarnation: A Comparison of Indian and Christian Beliefs*, Londyn.

— nie rozumieją grzechu jako obrazy Boga. Pojęcie analogiczne do pojęcia grzechu znaleźć można w ich doktrynie winy płynącej z niewypełnienia obowiązków lub czynienia rzeczy zabronionych. Ale obowiązki te czy też czynności zabronione nie mają bezpośredniego związku z Bogiem. Złe uczynki wydają w człowieku niepożądane owoce w formie cierpień; nie mówi się jednak, że grzesznik obraził nimi Boga. Co więcej, po zaowocowaniu w formie cierpień, winy giną raz na zawsze, nie pozostawiając po sobie śladu. Wina w sensie grzechu jest złem, jakie człowiek wyrządza sam sobie i sam musi się od niego uwolnić. W większości systemów hinduistycznych łaska Boża nie ma bezpośrednio nic wspólnego z uwalnianiem się człowieka od „grzechów”. Człowiek uwalnia się od nich albo poprzez mechaniczne działanie *Prawa Karmy*, albo przez osobisty wysiłek, na przykład przez praktyki ascetyczne. Dopiero w późniejszej myśli hinduistycznej, gdzie dominującą rolę odgrywa nabożeństwo do Boga, mówi się, że łaska Boża jest niezbędna do osiągnięcia ostatecznego celu ludzkiego istnienia, jakim jest wyzwolenie.

W myśli chrześcijańskiej Bóg jest nie tylko Stwórcą i Odkupicielem, lecz także ostatecznym Celem człowieka. Stworzony na obraz Boga, człowiek przeznaczony jest do tego, by być z Nim przez całą wieczność. Wszyscy myśliciele hinduistyczni zgadzają się co do tego, że ostatecznym celem ludzkiego istnienia jest uzyskanie wyzwolenia. Różnią się jednak w swych poglądach co do natury wyzwolenia i stanu duszy wyzwolonej. Jeśli chodzi o naturę wyzwolenia, wszyscy utrzymują, iż wyzwolenie oznacza absolutną i definitywną wolność od *Karmy*, która sprawia, że dusza popada w niewolę istnienia w ciele, a przez to w cierpienia. Wyzwolona dusza już nigdy się nie odrodzi, ani nie będzie poddana cierpieniom. Czy jednak będzie ona miała także udział w szczęściu? Odpowiedzi na to pytanie są różne. Według niektórych myślicieli, wyzwolona dusza cieszy się szczęściem, według innych — nie. Dla nas ważne jest w tym kontekście to, czy wyzwolona dusza pozostaje w jakimś związku z Bogiem, doznając szczęścia analogicznego do *visio beatifica*. Większość systemów hinduistycznych, nawet tych, które uznają stan szczęścia wyzwolonej duszy, uważa, że stan wyzwolenia nie jest w żaden sposób związany z Bogiem. Zasadniczo wyzwolenie polega na osiągnięciu przez duszę swej własnej czystej natury, wolnej od wszelkiego zepsucia i skutków *Karmy*. Lecz jak dusza istniała w wiecznej niezależności od stwórczej działalności Boga, tak istnieć będzie, nawet w stanie wyzwolenia, w „doskonałej izolacji”, bez jakiegokolwiek związku z Bogiem, ani z innymi wyzwolonymi duszami. Według monistycznego systemu *Advaita*, w memencie wyzwole-

nia dusza staje się świadoma swej tożsamości z Brahmanem, jedyną rzeczywistością, i doznaje szczęścia, które jest naturalne dla Brahmana. Dopiero w późniejszych szkołach, gdzie główną rolę odgrywa żarliwe nabożeństwo do osobowego Boga, znajdujemy koncepcję stanu uwolnienia związanego z Bogiem, według której dusza przebywa w obecności Boga i uczestniczy w jego szczęściu. Koncepcja ta wykazuje uderzające podobieństwo do chrześcijańskiej koncepcji wiecznego życia w niebie.

### **Zakończenie**

Na powyższych stronach starałem się w bardzo skrótowy sposób wskazać na niektóre problemy, przed jakimi staje teolog chrześcijański w religijnym spotkaniu z hinduizmem. Pojęcie Boga posłużyło jedynie jako model dla wskazania niektórych z nich. Takie same lub analogiczne problemy powstają w intelektualnym ujęciu innych teologicznych pojęć hinduizmu. Niektóre koncepcje hinduistyczne są na pierwszy rzut oka uderzająco podobne do koncepcji chrześcijańskich; ich dokładniejsze przestudiowanie w kontekście historycznym i kulturowym odsłoni jednak głębokie różnice leżące u podstaw. Aby naprawdę zrozumieć i docenić religię hinduistycznego partnera — co jest podstawowym celem religijnego dialogu — teolog chrześcijański musi przestudiować i zrozumieć religijne koncepcje hinduizmu na ich właściwych, podstawowych poziomach.

tłum. s. Małgorzata Wyrodek SAC